N12<521533474 021

ubTÜBINGEN

UB Tübingen

P. 51 Kulli

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXVI. JAHRGANG

1951

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV BIBL TÜBINGEN

Yd 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 XXVI. Jahrgangs (1951)

Abhandlungen:

Constitutio Apostolica „Munificentissimus Deus" 1
Theologische Erwägungen zur Bulle „Munificentissimus Deus". Von Josef Ternus S. J. 11
Die Enzyklika „Humani generis". Ihr Grundgedanke und ihre Bedeutung. Von Augustin Bea S. J. 36
Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik. Von Emerich Coreth S. J. 57
Die Mehrschichtigkeit der Einzelerkenntnis. Von Josef de Vries S. J. 161
Vom Anfang der Philosophie. Von Caspar Nink S. J. 177
Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4. und anderer Kanones der 28. Sitzung des Trienter Konzils. Von Piet Fransen S. J. 191
Elterliche Verantwortung für das kommende Geschlecht. Von Josef Fuchs S. J. 222
Zur Geschichtlichkeit des Menschen. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 321
Die scholastische Psychologie vom 16. bis 18. Jahrhundert. Von Bernhard Jansen S. J. † 342
Zur Ekklesiologie der Frühscholastik. Von Johannes Beumer S. J. . 364
Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart. Von Bernhard Schultze S. J. 390
Die Lehre des hl. Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration. Von Heinrich Bacht S. J. 481
Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo. Von Artur Landgraf 496
Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit. Von Anneliese Maier 520
Kierkegaard und die Situationsethik. Von Hans L. Martensen S. J. 556

Besprechungen 87 244 413 563

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Kultur- und Religionsphilosophie 112 437
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 123 446
Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie 132 454
Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie 143 462
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 151 470

Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie 274 586
Geschichte der Theologie 283 593
Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 293 603
Dogmatik und Dogmengeschichte 301 614
Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie. Aszetik und Mystik 313 633

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Abel F. M. 294
Actas del Congreso Asuncionista Franciscana de America Latina 306
Adam K. 591
Adler N. 612
Aland K. 588
Alanus v. Lille 474
Alberto de la Virgen del Carmen 151
Alcorta J. I. 443
v. Alesch J. 136
Algermissen K. 274
Allport G. W. 416
Altaner B. 285
Ammon A. 465 466
Anciaux P. 575
Antoni C. 467
Arès R. 145
Aristoteles 124 253 448
Arnold Fr. 623
Arnou R. 568
Asmussen H. 279 305
Assomption de Marie 619
v. Aster E. 457
Azais Y. 286

Bachelard G. 114
Baisi C. 276
Balič C. 306
Balthasar N. 118 567
Bañez D. 159
Barré H. 619
Barri M. J. 439
del Barrio J. M. 135
Bartz W. 432
Bauhofer O. 457
Bäumer G. 462
Baumgartner W. 603
Bavink B. 135
Bea A. 297
Beck E. 301
Béguin M. 111
Beirnaert L. 587
Beltrán de Heredia 159
Bellarmin R. 464
Berbuir E. 586 617
Berdiajew N. 420
Berghin-Rose G. 113
Bergson 122
Bernardin v. Siena 477
v. Bertalanffy L. 255
Bertetto D. 303
Bertholet H. 603
Beth E. W. 132
Beumer J. 619
Bibliografia filosofica italiana 446
Bibliographia Philosophica 446
Bischoff B. 472
Biser E. 311
v. Bismarck K. 462
Bleyler H. 462
Bochenski J. M. 130
Boëthius A. M. S. 126
Böhner Ph. 158 477
Bollnow O. F. 252
Bonaventura 592
Bonmann O. 478
Bonsirven J. 299
Bonsirven J. 299 608
de Boris A. 313
Bosch F. W. 463
Bouësset H. 592
Bouyer L. 424
Boyer Ch. 316
v. Bracken H. 416
v. Bredow G. 112
Bréhier E. 568
de Brie G. A. 446
Brinktrine J. 727
de Broglie G. 265
Brück A. Ph. 291
Buchheim K. 123
Brugger W. 567
Büchner K. 126

Cabral de Moncada L. 150
Cadoux Ch. 305
Callus D. A. 155 156
Calvin 144
Cano M. 278
Capelle B. 619
Carluccio G. G. 318
Carreras Artau J. 113
Caruso J. A. 458
Cavallera F. 302
Cayrol J. 587
Christliche Philosophie in Deutschland 451
Ciardo M. 131
Cicero 314
Cleve W. Th. 116
Concilium Florentinum 599
Concilium Tridentinum 287
Contarini 288
Coppens J. 100
Correns C. W. 437
da Costa M. G. 479
Croydon F. E. 472
Cyrillus v. Jerusalem 596

Dabin P. 593
Daffara M. 308
Dander F. 620
Daniel-Rops H. 604
David J. 462
Davis Th. 568
Day S. J. 90 158
Deferrari R. J. 439
Defever J. 566
Delhaye Ph. 152 471
Dempf A. 456
Descamps A. 609
Descartes 127
Dessauer F. 136 455
Deuring M. 437 438
Deus F. 462
Devreesse R. 427
v. Dietze C. 462
Dingler H. 114
Ps.-Dionysius 474
Dionysius de Montina 272
Donceel J. 568
Dondaine A. 474
Dooyeweed H. 443
Douie D. 157
Dupont J. 101
Durant W. 284
Durrwell F. X. 423
Durst B. 621

Ebbinghaus J. 568
Ebeling G. 280
Ebers G. J. 271
Eck J. 312
Eckhart 319
Eddington A. 455
Eder K. 290
Egenter R. 317
Eicke W. 128
Eickhoff A. 147 462
Einstein A. 134
Eis G. 470
Eisenhofer L. 627
Eißfeldt O. 603 605
Elliger K. 503
Endres F. C. 463
Ephrem 301
Erni R. 588
Ertel Chr. 145
Esser 586
Esteve H. M. 262
Eucken R. 447
Euklid 448
Even J. 462

Falcon J. 588
Farber M. 452
Favaroni A. 590
Feckes C. 619
Federer K. 278
Feldkeller P. 139
Ferreres J. 624
Feuling D. 440
Fichtenau H. 598
Field G. C. 448
de Finance J. 567
Fischer E. H. 597
Fischer G. 463
Fleckenstein J. O. 454
Fliche A. 286
Flitner W. 437 438
Florentinum Conc. 599
Fonck L. 608
Forest A. 567
de Forest E. 112
Foulquié P. 117
Frau, Die 462
Freitag A. 619
Freudenberger Th. 287
Freundorfer J. 301
Friedmann H. 93

Frieling H. 135
Friemel S. 590
Fries A. 476
Fries H. 276 570
Fruytier J. C. M. 596
Fugel S. G. 605

Gabriel L. 442
Galdos R. 109
Galtier F. 628
Garrigou-Lagrange R. 308
Geck Ad. 462
Gelber L. 246
Gemelli A. 567
Gent W. 143
Geurtsen H. 567
Gex M. 112
Giacon C. 119 464
Gigon A. C. 444
Gillischewski R. 127
Gilson E. 568
de Giocoechea S. M. 306
v. Glasenapp H. 453
Goetz W. 467
Goguel M. 612
Goldbrunner J. 140
González Alvarez A. 249
Graber R. 277 304
Grabmann M. 568 582 601
Grégoire A. 567
Grégoire Fr. 567
Gregor d. G. 318
Grosche R. 601
Grosseteste R. 154 155 156
Grotius H. 126
Guardini R. 277 587
Guiton J. 587
Günther A. 580

Haecker Th. 600
Hansen W. 142
Haring N. M. 153
v. Harnack A. 601
Hart Ch. A. 465
Harteck P. 437
Hauck R. W. 269
Hayen A. 565 568
Hegel 133 568
Henggeler R. 619
Hengstenberg H. E. 116 146
Herder J. G. 127
Heußner A. 112
Heyer G. R. 140
v. Hildebrand D. 567
Hillenbrand M. J. 144
Hillmann W. 586
Hiltbrunner O. 283
Hirsch E. 602
Hoenen P. 439
Höfer J. 601
Hofmann G. 599
Hofstätter P. R. 461
Höring F. O. 437
Hugo v. St. Viktor 152 472
L'Humanisme et la Grâce 587
Hunt R. W. 157
Huth A. 137

Incarnatio Verbi 586
Iriarte J. 451
Iserloh E. 312

James D. G. 450
Jaspers K. 441
Jeans J. 454
Jedin H. 288 429
Joachim v. Fiore 474
Johannes v. Cornwall 473
Johannes v. Kreuz 319
Johannes v. Mantua 472
Johannes Peckam 476
Jordan P. 437 438
Jung C. G. 140
Jung G. 438
Junglas J. P. 275

Kainz F. 141
Kapelrud A. S. 293
Karpp H. 107
Kastner F. 619
Kilzer E. R. 465
Kirche in der Welt 462
Kirsch J. P. 290
Klaiber L. 476
Klemens v. Alexandrien 314
Kleutgen J. 432
Knowles D. 598
Koch W. 573 629
Kolping A. 275 595 621
König J. 437 438
Koster M. D. 307
Kötting B. 106
Küppers L. 632
Kuylaars A. M. 467

Lafuma L. 110
Landgraf A. M. 621
Landgrebe L. 440
Laros M. 600
Laun R. 437 438
Laurentius v. Westminster (Durham) 472
Lechner L. 627
Leclercq J. 589
Leflon J. 292
Leuven R. 246
Liebert A. 120
Liefmann-Keil E. 462
Linden O. 586
Lindhagen C. 606
Lion F. 127
Lippert P. 605
Litt Th. 87
Lochet L. 578
Löhrer R. 622
Lombard E. 302
Loosen J. 620
Lottin O. 317 474 568
Lotz J. B. 567
Lücker M. A. 319
Luño Peña E. 149
Lütge F. 462
Luther M. 289 479 625

Maaß F. 600
Maestu L. M. 306
Maier A. 151 159
Maier L. 479
Maldonato J. 109
Malevez L. 568
Marc A. 567
Marcotte E. 278
Maréchal J. 565
Mariana 464
Martin G. 159 244
Massarelli A. 287
Massignon L. 568
Mayer E. 441
McGuiness J. 439
Meinertz M. 258
Mekkes J. P. A. 443
Melani G. 157 476
Merkle S. 287
Merolli E. 469
Mesnard P. 587
Messner J. 257
Meyer-Abich A. 437 438
Michl J. 297
Milet A. 565
Minio-Paluello L. 124
Moe O. 300
Molitor E. 462
Möller J. 568
Mondria H. 624
de Montpellier G. 458
Moortgat A. 122
Moreney R. 615
Morra G. 592
Muller A. 614
Müller E. 148
Müller M. 470
Müller-Erb R. 276
Muthner-Widmer M. 462

Natural Law and International Relations, The 465
v. Nell-Breuning O. 625f
Newman J. H. 601
Nicolas M. 619
Niedermeyer A. 626
Nieva R. 306
Nodet Ch. N. 587
Noll B. 121
v. Nostitz M. 604
Nuñez Goenage E. C. 311

Ockham W. 159 244 427 477
Oepke A. 296
Orban L. 580
Ott L. 582
Ottenwaelder P. 126

Palmer B. 465
Parente P. 614
Pascal 110
Peccam J. 152
Pelster Fr. 474
Perez Mier L. 630
Peter v. Cornwall 152
Petrus Cantor 153
Pfeil H. 132

Pfister B. 437 438
Philippe Th. 619
Pieper J. 465 617
Pirot J. 608
Plato 448
Plessis A. 619
Plessner H. 437
Poulet Ch. 293
Prado J. 604
Problem der Gesetzlichkeit 437
Proclus 449
Prümm K. 595
Puech H. Ch. 593

Rabeneck J. 614
Rahner H. 618
Rahner K. 307
Raitz v. Frentz E. 619
Ramon Lull 476
Rathbone E. 473
Ratramnus 471
Reding M. 96
Reichenbach H. 133
Reidemeister K. 448
Rensch B. 437 438
Riedmann A. 275
Rivière J. 302
Roche E. 158
Rommen H. 465
Rosales E. 306
Rosán L. J. 449
Rost L. 603
Rothacker E. 128
Rotthaus E. 459
Rousseau 122
Rudnitzki G. 462
de Ruggiero 128
Russell J. C. 154
Rüther Th. 314

Salon E. 573
Sauer H. 437 438
Scailteur C. 148
Schahl Cl. 578
Scheeben M. J. 601
Scheibe W. 127
Scheler M. 570
v. Schelling 128
Scherer A. 462
Schildenberger J. 97
Schilling K. 123
Schimank H. 437
Schlier H. 610
Schlund R. 432
Schlunk B. 281
Schmid J. 608
Schmidt M. 295
Schneider E. 285
Schneider F. 590
Schreiber G. 603
Schrey H. H. 437 438
Schuler B. 119
Schumpeter J. A. 573
Schurr V. 623
Schwerin-Thieme H. 149
Schwetz J. 580
Scotus Duns 90 158
Seel O. 314
Semmelroth O. 620
Seneca 313
Seppelt F. X. 286
Siegmund G. 445
Siewerth G. 567
Simón H. 604
Simon v. Hinton 475
Simon v. Tournai 153 474
Simpson C. A. 605
de Sismondi S. 466
Smalley B. 475
Snell B. 437
Sohm R. 269
Söhngen O. 628
Soiron Th. 586
Souter A. 283
Speer E. 142
Staab K. 301
Stählin W. 310
Stakemeier F. 619
Steffes J. P. 462
Stegmüller Fr. 479
Stein Edith 246
Steinbüchel Th. 121 131 573 624
Stern E. 460
Stirnimann H. 120
Sträter P. 619
Stratmann Fr. 630
Suarez Fr. 443 464

Tamann-Bertholet V. 603
Theimer W. 467
Theodor v. Mopsuestia 427
Tertullian 595
Thalhammer D. 619
Théry G. 568
Thils G. 283
Thomas v. Aquin 311 317 582 588 615
Thomas Gallus 474
Thomas de Wilton (Anglicus) 159
Thouzellier Ch. 286
Tillmann F. 624
Tolstoi L. 269
Törnvall G. 625
Torrance T. F. 144
Tridentinum Concilium 287
Trütsch J. 616
Tscheche R. 437
Tyciak J. 631

Ulrich Engelberti 476

Van Breda H. L. 443
Van den Ende D. 153
Van Ruusbroec J. 584
del Vecchio G. 468
Vernekohl W. 115
Vershofen W. 148
Vetter A. 138
Vignes L. A. 300
Vilmar A. F. Chr. 281
Vilnet J. 319
Virieux-Reymond A. 125
Vis J. M. 595
Voigt B. 462
Volk A. 462
Volk H. 619
Vox humana 314
de Vries J. 414
de Vries W. 591
Vriezen Th. C. 604

Warnack V. 610
Weber A. 418
Weber M. 468
Wein H. 413
Wellek A. 137
Wenke H. 437
Wenzl A. 135
Wikenhauser A. 261
Willms B. 445
Wilpert P. 253
Wittlich B. 138
Wölber H. O. 626
Wolff E. 437
Wolff P. 451
Wolter A. B. 90 158 477
Wühr W. 470
de Wulf M. 112 123
Wundt M. 133
Wurm E. 462
Wust P. 115

v. Zahn-Harnack A. 601
Zaraguëta Bengoechea J. 567
Zeeden E. W. 289
Ziegenfuß W. 438
Zillig M. 460
Zumkeller A. 272

Abkürzungen der angeführten Zeitschriften

AAS = Acta Apostolicae 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
ASS = Acta Sanctae Sedis
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
MünchThZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NeueJb = Neue Jb. für Wissenschaft u. 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
RevHistEccl = Revue d'Histoire ecclésiastique
RevHistPh = Revue d'Histoire de la Philosophie
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
ScEccl = Sciences Ecclésiastiques
Schol = Scholastik
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
ZKirchGesch = 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
ZRechtsGesch = Zeitschrift für Rechtsgeschichte
ZSinnesphys = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie, II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
ZSystTh = Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

CONSTITUTIO APOSTOLICA

FIDEI DOGMA DEFINITUR DEIPARAM VIRGINEM MARIAM CORPORE ET ANIMA FUISSE AD CAELESTEM GLORIAM ASSUMPTAM

PIUS EPISCOPUS SERVUS SERVORUM DEI AD PERPETUAM REI MEMORIAM*

[1] Munificentissimus Deus, qui omnia potest, cuiusque providentiae consilium sapientia et amore constat, arcano suae mentis proposito populorum singulorumque hominum dolores intersertis temperat gaudiis, ut, diversis rationibus diversisque modis, ipsum diligentibus omnia cooperentur in bonum[1].

[2] Iamvero Pontificatus Noster, quemadmodum praesens aetas, tot curis, sollicitudinibus angoribusque premitur ob gravissimas calamitates ac multorum a veritate virtuteque aberrationes; cernere tamen magno Nobis solacio est, dum catholica fides publice actuoseque manifestatur, pietatem erga Deiparam Virginem vigere ac fervescere cotidie magis, ac fere ubique terrarum melioris sanctiorisque vitae praebere auspicia. Quo fit ut, dum Beatissima Virgo sua materna munia pro Christi sanguine redemptis amantissime explet, filiorum mentes animique ad studiosiorem eius privilegiorum contemplationem impensius excitentur.

[3] Deus reapse, qui ex omni aeternitate Mariam Virginem propensissima singularique intuetur voluntate, „ubi venit plenitudo temporis“[2], providentiae suae consilium ita ad effectum deduxit, ut quae privilegia, quas praerogativas liberalitate summa eidem concesserat, eadem perfecto quodam concentu refulgerent. Quodsi summam eiusmodi liberalitatem perfectumque gratiarum concentum Ecclesia semper agnovit ac per saeculorum decursum cotidie magis pervestigavit, nostra tamen aetate privilegium illud corporeae in Caelum Assumptionis Deiparae Virginis Mariae clariore luce profecto enituit.

[4] Quod quidem privilegium, cum Decessor Noster imm. mem. Pius IX almae Dei Parentis immaculatae conceptionis dogma sollemniter sanxit, tum novo quodam fulgore illuxit. Arctissime enim haec duo privilegia inter se conectuntur. Christus quidem peccatum et mortem propria sua morte superavit; et qui per baptismum superno modo iterum generatus est, per eumdem Christum peccatum et mortem vicit. Attamen plenum de morte victoriae effectum Deus generali lege iustis conferre non vult, nisi cum finis temporum advenerit. Itaque iustorum etiam corpora post mortem resolvuntur, ac novissimo tandem die cum sua cuiusque gloriosa anima coniungentur.

[5] Verumtamen ex generali eiusmodi lege Beatam Virginem Mariam Deus exemptam voluit. Quae quidem, singulari prorsus privilegio, immaculata conceptione sua peccatum devicit, atque adeo legi illi permanendi in sepulcri corruptione obnoxia non fuit, neque corporis sui redemptionem usque in finem temporum exspectare debuit.

[6] Ideo cum sollemniter sancitum fuit Deiparam Virginem Mariam hereditaria labe immunem inde ab origine fuisse, tum christifidelium animi incensiore quadam spe permoti fuere, futurum ut a supremo Ecclesiae Magisterio dogma

* AAS 42 (1950) 753—773.

[1] Cf. *Rom.*, VIII, 28.

[2] *Galat.*, IV, 4.

quoque corporeae Assumptionis Mariae Virginis in Caelum quamprimum definiretur.

[7] Siquidem cernere fuit non modo singulos christifideles, sed eos quoque, qui Nationum vel ecclesiasticarum provinciarum quasi personam gererent, ac vel etiam non paucos Concilii Vaticani Patres hoc instanter ab Apostolica Sede postulare.

[8] Decursu autem temporum huiusmodi postulationes ac vota, nedum remitterent, cotidie magis et numero et instantia succrevere. Etenim piae habitae sunt, hac de causa, precum contentiones; studia hac super re a pluribus eximiisque theologis vel privatim, vel in publicis ecclesiasticis Athenaeis et in ceteris scholis sacris disciplinis tradendis alacriter impenseque provecta; Conventus Mariales multis in catholici orbis partibus vel ex una tantum, vel ex pluribus Nationibus celebrati. Quae quidem studia pervestigationesque maiore in luce posuere in christianae fidei deposito, Ecclesiae concredito, dogma quoque contineri Assumptionis Mariae Virginis in Caelum; ac plerumque inde consecutae sunt postulationes, quibus ab Apostolica Sede suppliciter efflagitabatur, ut haec veritas sollemniter definiretur.

[9] Hoc pio certamine christifideles miro quodam modo coniuncti fuere cum suis sacris Antistitibus; qui quidem eiusdem generis petitiones, numero profecto spectabiles, ad hanc divi Petri Cathedram miserunt. Propterea, cum ad Summi Pontificatus solium evecti fuimus, supplicationes eiusmodi ad milia bene multa ex quavis terrarum orbis parte et ex quovis civium ordine, ex Dilectis nempe Filiis Nostris Sacri Collegii Cardinalibus, ex Venerabilibus fratribus Archiepiscopis et Episcopis, ex Dioecesibus, atque ex paroeciis ad hanc Apostolicam Sedem iam delatae erant.

[10] Quamobrem, dum impensas ad Deum admovimus preces, ut ad gravissimam hanc causam decernendam lumen Sancti Spiritus menti Nostrae impertiretur, peculiares edidimus normas, quibus iussimus ut collatis viribus severiora hac de re inirentur studia; atque interea petitiones omnes colligerentur accurateque perpenderentur, quae inde a Decessore Nostro fel. rec. Pio IX ad nostra usque tempora de Assumptione Beatae Mariae Virginis in Caelum ad Apostolicam hanc Sedem missae fuissent[3].

[11] Cum vero tanti momenti tantaeque gravitatis causa ageretur, opportunum duximus Venerabiles omnes in Episcopatu Fratres directo atque ex auctoritate rogare ut mentem cuiusque suam conceptis verbis Nobis aperire vellent. Quapropter die 1 mensis Mai, anno MDCCCCXXXXVI, Nostras ad eos dedimus Litteras „Deiparae Virginis Mariae", in quibus haec habebantur: „An vos, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia et prudentia censeatis: Assumptionem corpoream Beatissimae Virginis tamquam dogma fidei proponi et definiri posse, et an id cum clero et populo vestro exoptetis."

[12] Ii autem quos „Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei"[4], ad utramque quaestionem quod attinet, unanima fere voce assentientes responderunt. Haec „singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio"[5], qui Dei Matris autumant corpoream in Caelum Assumptionem ut fidei dogma definiri posse, cum concordem Nobis praebeat ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem — quam idem Magisterium sustinet ac dirigit — idcirco per semet ipsam ac ratione omnino certa ab omnibusque erroribus immuni manifestat eiusmodi privilegium veritatem esse a Deo revelatam in eoque contentam divino deposito, quod Christus tradidit Sponsae suae fideliter

[3] *Petitiones de Assumptione corporea B. Virginis Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae;* 2 vol., Typis Polyglottis Vaticanis, 1942.

[4] *Act.*, XX, 28.

[5] Bulla *Ineffabilis Deus*, *Acta Pii IX*, p. I, vol. I, p. 615.

custodiendum et infallibiliter declarandum[6]. Quod profecto Ecclesiae Magisterium non quidem industria mere humana, sed praesidio Spiritus veritatis[7], atque adeo sine ullo prorsus errore, demandato sibi munere fungitur revelatas adservandi veritates omne per aevum puras et integras; quamobrem eas intaminatas tradit, eisdem adiciens nihil, nihil ab iisdem detrahens. „Neque enim — ut Concilium Vaticanum docet — Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent."[8] Itaque ex ordinarii Ecclesiae Magisterii universali consensu certum ac firmum sumitur argumentum, quo comprobatur corpoream Beatae Mariae Virginis in Caelum Assumptionem — quam quidem, quoad caelestem ipsam „glorificationem" virginalis corporis almae Dei Matris, nulla humanae mentis facultas naturalibus suis viribus cognoscere poterat — veritatem esse a Deo revelatam, ideoque ab omnibus Ecclesiae filiis firmiter fideliterque credendam. Nam, ut idem Concilium Vaticanum asseverat: „Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive sollemni iudicio, sive ordinario et universali Magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur."[9]

[13] Communis huius fidei Ecclesiae varia inde a remotis temporibus per saeculorum decursum manifestantur testimonia, indicia atque vestigia; eademque fides luculentiore in dies lumine panditur.

[14] Siquidem christifideles, suorum Pastorum institutione ac ductu, a Sacris Litteris didicere Virginem Mariam, per terrestrem suam peregrinationem, vitam egisse sollicitudinibus, angustiis, doloribus affectam; ac praeterea id evenisse, quod sanctissimus senex Simeon cecinerat, acutissimum nempe gladium cor eius transverberasse ad Divini sui Nati crucem nostrique Redemptoris. Parique modo haud difficile iisdem fuit assentiri magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum iam Unigenam suum, ex hac vita decessisse. Hoc tamen minime prohibuit quominus palam crederent ac profiterentur sacrum eius corpus sepulcri corruptioni obnoxium fuisse numquam, numquam augustum illud Divini Verbi tabernaculum in tabem, in cinerem resolutum fuisse. Quin immo, divina collustrati gratia pietateque erga eam permoti, quae Dei Parens est suavissimaque Mater nostra, clariore cotidie luce mirabilem illam privilegiorum concordiam ac cohaerentiam contemplati sunt, quae Providentissimus Deus almae huic Redemptoris nostri sociae impertiit, et quae talem attigere celsissimum verticem, qualem praeter ipsam nemo a Deo creatus, excepta humana Iesu Christi natura, assecutus est umquam.

[15] Hanc eamdem fidem innumera illa templa manifesto testantur, quae in honorem Mariae Virginis Caelo receptae Deo dicata fuere; itemque sacrae illae imagines inibi christifidelium venerationi propositae, quae singularem eiusmodi Beatae Virginis triumphum ante omnium oculos efferunt. Urbes praeterea, dioeceses ac regiones peculiari tutelae ac patrocinio Deiparae Virginis ad Caelum evectae fuere concreditae; parique modo religiosa Instituta, probante Ecclesia, excitata sunt, quae quidem ex eiusmodi privilegio nomen accipiunt. Neque silentio praetereundum est in mariali rosario, cuius recitationem Apostolica haec Sedes tantopere commendat, unum haberi mysterium, piae meditationi propositum, quod, ut omnes norunt, de Assumptione agit Beatae Virginis in Caelum.

[16] Universali autem ac splendidiore modo haec sacrorum Pastorum ac christifidelium fides tum manifestatur, cum inde ab antiquis temporibus in Orientis et in Occidentis regionibus liturgica sollemnia hac de causa celebrantur; hinc enim

[6] Cf. Conc. Vat., *De fide catholica*, cap. 4.
[7] Cf. Ioan., XIV, 26.
[8] Conc. Vat., Const. *De Ecclesia Christi*, cap. 4.
[9] *De fide catholica*, cap. 3.

Sancti Ecclesiae Patres atque Doctores lucem haurire numquam praetermisere, quandoquidem, ut omnibus in comperto est, sacra Liturgia, „cum sit etiam veritatum caelestium professio, quae supremo Ecclesiae Magisterio subicitur, argumenta ac testimonia suppeditare potest, non parvi quidem momenti, ad peculiare decernendum christianae doctrinae caput“ [10].

[17] In liturgicis libris, qui festum referunt vel *Dormitionis*, vel *Assumptionis Sanctae Mariae*, dictiones habentur, quae concordi quodam modo testantur, cum Deipara Virgo ex hoc terrestri exsilio ad superna pertransiit, sacro eius corpori ex Providentis Dei consilio ea contigisse, quae cum Incarnati Verbi Matris dignitate consentanea essent cum ceterisque privilegiis eidem impertitis. Haec, ut praeclaro utamur exemplo, in *Sacramentario* asseverantur, quod Decessor Noster imm. mem. Hadrianus I ad Imperatorem misit Carolum Magnum. In eo enim haec habentur: „Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum.“ [11]

[18] Quod vero heic verborum illa temperantia indicatur, qua Romana Liturgia uti solet, in ceteris vel orientalis, vel occidentalis antiquae Liturgiae voluminibus luculentius ac fusius declaratur. *Sacramentarium Gallicanum*, ut unum in exemplum afferamus, hoc Mariae privilegium dicit „inexplicabile sacramentum, tanto magis praeconabile, quanto est inter homines assumptione Virginis singulare“. Atque in Byzantina Liturgia corporea Mariae Virginis Assumptio non modo cum Dei Matris dignitate etiam atque etiam conectitur, sed cum aliis quoque privilegiis, peculiarique ratione cum virginea eius maternitate, singulari Providentis Dei consilio praestituta: „Tibi rex rerum omnium Deus ea, quae supra naturam sunt, tribuit; sicut enim in partu te virginem custodivit, sic et in sepulcro corpus tuum incorruptum servavit, et per divinam translationem conglorificavit.“ [12]

[19] Quod autem Apostolica Sedes, quae muneris est heres, Apostolorum Principi concrediti, in fide confirmandi fratres [13], sollemniorem in dies auctoritate sua eiusmodi celebrationem reddidit, id profecto studiosam christifidelium mentem efficaciter permovit ad magis cotidie magisque huius commemorati mysterii gravitatem considerandam. Itaque Assumptionis festum ex illo honoris gradu, quem in ceteris Marialibus celebrationibus inde ab initio obtinuerat, ad sollemniorem celebrationum ordinem totius liturgici cycli evectum fuit. Ac Decessor Noster S. Sergius I, cum Litaniam seu Processionem Stationalem, quae dicitur, in quattuor Marialibus celebrationibus habendas praescriberet, una simul festum *Nativitatis*, *Annuntiationis*, *Purificationis* ac *Dormitionis* Mariae Virginis enumerat [14]. Deinceps vero S. Leo IV festum, quod iam titulo Assumptionis Beatae Genetricis Dei celebrabatur, sollemniore etiam modo recolendum curavit, cum pervigilium ante habendum iuberet, postea vero supplicationes in octavum diem; atque ipsemet, hanc opportunitatem libenter nactus, ingenti stipatus multitudine sollemnes eiusmodi celebrationes participare voluit [15]. Ac praeterea pridie huius diei sacrum habendum ieiunium iam antiquitus fuisse praeceptum, ex iis omnino patet, quae Decessor Noster S. Nicolaus I testatur, cum de praecipuis ieiuniis agit, „quae ... sancta Romana suscepit antiquitus et tenet Ecclesia“ [16].

[20] Quandoquidem vero Ecclesiae Liturgia catholicam non gignit fidem, sed eam potius consequitur, ex eaque, ut ex arbore fructus, sacri cultus ritus profe-

[10] Litt. Enc. *Mediator Dei*, *AAS*, vol. XXXIX, p. 541.
[11] *Sacramentarium Gregorianum.*
[12] *Menaei totius anni.*
[13] Cf. Luc., XXII, 32.
[14] *Liber Pontificalis.*
[15] Ibid.
[16] *Responsa Nicolai Papae I ad consulta Bulgarorum.*

runtur, Idcirco Sancti Patres magnique Doctores in homiliis orationibusque, quas hoc festo die ad populum habuere, non hinc veluti ex primo fonte, eiusmodi doctrinam hauserunt, sed de ea potius, utpote christifidelibus iam nota atque accepta, locuti sunt; eamdem luculentius declararunt; eius sensum atque rem altioribus rationibus proposuere, id praesertim in clariore collocantes luce, quod liturgici libri saepenumero presse breviterque attigerant: hoc nempe festo non solummodo Beatae Virginis Mariae nullam habitam esse exanimis corporis corruptionem commemorari, sed eius etiam ex morte deportatum triumphum, eiusque caelestem „glorificationem", ad Unigenae sui exemplum Iesu Christi.

[21] Itaque S. Ioannes Damascenus, qui prae ceteris eximius traditae huius veritatis praeco exstat, corpoream almae Dei Matris Assumptionem cum aliis eius dotibus ac privilegiis comparans, haec vehementi eloquentia edicit: „Oportebat eam, quae in partu illaesam servaverat virginitatem, suum corpus sine ulla corruptione etiam post mortem conservare. Oportebat eam, quae Creatorem ut puerum in sinu gestaverat, in divinis tabernaculis commorari. Oportebat sponsam, quam Pater desponsaverat, in thalamis caelestibus habitare. Oportebat eam, quae Filium suum in cruce conspexerat, et, quem pariendo effugerat doloris gladium, pectore exceperat, ipsum Patri considentem contemplari. Oportebat Dei Matrem ea, quae Filii sunt, possidere et ab omni creatura tamquam Dei Matrem et ancillam excoli." [17]

[22] Haec quidem S. Ioannis Damasceni vox aliorum vocibus, eamdem asseverantium doctrinam, fideliter respondet. Etenim haud minus clarae accurataeque dictiones in orationibus illis inveniuntur, quas vel superioris vel eiusdem aevi Patres, per occasionem plerumque huius festi, habuere. Itaque, ut aliis utamur exemplis, S. Germanus Constantinopolitanus corpus Deiparae Virginis Mariae incorruptum fuisse et ad Caelum evectum non modo cum divina eius maternitate consentaneum putabat, sed etiam cum peculiari sanctitate eiusdem virginalis corporis: „Tu, secundum quod scriptum est, ‚in pulchritudine' appares; et corpus tuum virginale totum sanctum est, totum castum, totum Dei domicilium; ita ut ex hoc etiam a resolutione in pulverem deinceps sit alienum; immutatum quidem, quatenus humanum, ad excelsam incorruptibilitatis vitam; idem vero vivum atque praegloriosum, incolume atque perfectae vitae particeps." [18] Alius vero antiquissimus scriptor asseverat: „Igitur ut gloriosissima Mater Christi Salvatoris nostri Dei, vitae et immortalitatis largitoris, ab ipso vivificatur, in aeternum concorporea in incorruptibilitate, qui illam a sepulcro suscitavit et ad seipsum assumpsit, ut ipse solus novit." [19]

[23] Cum autem hoc liturgicum festum latius in dies impensioreque pietate celebraretur, Ecclesiae Antistites ac sacri oratores, crebriore usque numero, officii sui esse duxerunt aperte ac nitide explanare mysterium, quod eodem hoc festo recolitur, atque edicere illud esse cum ceteris revelatis veritatibus coniunctissimum.

[24] In scholasticis theologis non defuere qui, cum in veritates divinitus revelatas altius introspicere vellent, atque illum praebere cuperent concentum, qui inter rationem theologicam, quae dicitur, ac catholicam intercedit fidem, animadvertendum putarent hoc Mariae Virginis Assumptionis privilegium cum divinis veritatibus miro quodam modo concordare, per Sacras Litteras nobis traditis.

[25] Cum hinc ratiocinando proficiscerentur, varia protulere argumenta, quibus mariale eiusmodi privilegium illustrarent, quorum quidem argumentorum quasi primum elementum hoc esse asseverabant, Iesum Christum nempe, pro sua erga

[17] S. Ican. Damasc., *Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom. II, 14; Cf. etiam ibid., n. 3.

[18] S. Germ. Const., *In Sanctae Dei Genitricis Dormitionem*, sermo I.

[19] *Encomium in Dormitionem Sanctissimae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae* (S. Modesto Hierosol. attributum), n. 14.

Matrem pietate, eam voluisse ad Caelum assumptam; eorumdem vero argumentorum vim incomparabili inniti dignitate eius divinae maternitatis atque etiam eorum omnium munerum, quae eam consequuntur; quae quidem sunt insignis eius sanctitas, omnium hominum angelorumque sanctitudinem exsuperans; intima Mariae cum Filio suo coniunctio; ac praecipuae illius dilectionis affectus, qua Filius dignissimam Matrem suam prosequebatur.

[26] Ac saepenumero theologi occurrunt oratoresque sacri, qui Sanctorum Patrum vestigiis insistentes[20], ut suam illustrent Assumptionis fidem, quadam usi libertate, eventus ac verba referunt, quae a Sacris Litteris mutuantur. Itaque, ut nonnulla tantum memoremus, quae hac de re saepius usurpantur, sunt qui Psaltae sententiam inducant: „Surge, Domine, in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae“[21]; atque *Arcam foederis*, incorruptibili ligno instructam atque in Dei templo positam, quasi imaginem cernant purissimi Mariae Virginis corporis, ab omni sepulcri corruptione servati immunis, atque ad tantam in Caelo gloriam evecti. Parique modo, hac de re agentes, Reginam describunt in regiam Caelorum aulam per triumphum ingredientem ac dextero Divini Redemptoris assidentem lateri[22]; itemque Canticorum Sponsam inducunt, „quae ascendit per desertum, sicut virgula fumi ex aromatibus myrrae et thuris“, ut corona redimiatur[23]. Quae quidem ab iisdem veluti imagines proponuntur caelestis illius Reginae, caelestisque Sponsae, quae una cum Divino Sponso ad Caelorum aulam evehitur.

[27] Ac praeterea scholastici doctores non modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa etiam Muliere amicta sole, quam Ioannes Apostolus in insula Patmo[24] contemplatus est, Assumptionem Deiparae Virginis significatam viderunt. Item ex Novi Testamenti locis haec verba peculiari cura considerationi proposuere suae: „Ave, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus“[25], cum in Assumptionis mysterio complementum cernerent plenissimae illius gratiae, Beatae Virgini impertitae, singularemque benedictionem maledictioni Hevae adversantem.

[28] Eam ob rem, sub Scholasticae Theologiae initio vir piissimus Amedeus Lausannensis Episcopus affirmat Mariae Virginis carnem incorruptam permansisse; — neque enim credi fas est corpus eius vidisse corruptionem — cum revera animae suae iterum coniunctum fuerit, atque una cum ea in caelesti aula excelsa redimitum gloria. „Erat namque plena gratia et in mulieribus benedicta (Luc 1, 28). Deum verum de Deo vero sola meruit concipere, quem virgo peperit, virgo lactavit, fovens in gremio, eique in omnibus almo ministravit obsequio.“[26]

[29] In sacris vero scriptoribus, qui eo tempore Divinarum Litterarum sententiis variisque similitudinibus seu analogiis usi, Assumptionis doctrinam, quae pie credebatur, illustrarunt ac confirmarunt, peculiarem locum obtinet Doctor Evangelicus S. Antonius Patavinus. Is enim, festo Assumptionis die, haec Isaiae prophetae verba interpretatus: „locum pedum meorum glorificabo“[27], modo certo asseveravit a Divino Redemptore Matrem suam dilectissimam, ex qua humanam sumpserat carnem, summa ornatam fuisse gloria. „Per hoc aperte habes — ita ait — quod Beata Virgo in corpore, quo fuit locus pedum Domini, est assumpta.“ Quamobrem sacer Psaltes scribit: „Exsurge, Domine, in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae.“ Quemadmodum, ita ipse asserit, Iesus Christus ex trium-

[20] Cf. S. Ioan. Damasc., *Encomium in Dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae*, hom. II, 2, 11; *Encomium in Dormitionem* (S. Modesto Hierosol. attributum).

[21] *Ps. CXXXI*, 8. [22] *Ps. XLIV*, 10, 14-16.

[23] *Cant., III, 6; cf. IV, 8; VI, 9.* [24] *Apoc.*, XII, 1 sq.

[25] Luc., I, 28.

[26] Amedeus Lausannensis, *De Beatae Virginis obitu, Assumptione in Caelum, exaltatione ad Filii dexteram.*

[27] Is., LX, 13.

phata morte resurrexit atque ad dexteram sui Patris ascendit, ita pariter „surrexit et Arca sanctificationis suae, cum in hac die Virgo Mater ad aethereum thalamum est assumpta" [28].

[30] Cum autem, media aetate, Theologia Scholastica maxime floreret, S. Albertus Magnus, variis ad rem probandam collatis argumentis, quae vel Sacris Litteris, vel sententiis a maioribus traditis, vel denique Liturgia rationeque theologica, quae dicitur, innituntur, ita concludit: „His rationibus et auctoritatibus et multis aliis manifestum est, quod Beatissima Dei Mater in corpore et anima super choros Angelorum est assumpta. Et hoc modis omnibus credimus esse verum." [29] In oratione vero, quam die Annunciationi sacro Beatae Mariae Virginis habuit, haec Angeli salutantis verba explanans: „Ave, gratia plena ...", Doctor Universalis, dum Hevae Sanctissimam Virginem comparat, hanc clare significanterque asseverat quadruplici illa maledictione fuisse immunem, cui Heva obnoxia fuit [30].

[31] Doctor Angelicus, insignis magistri sui vestigia premens, quamvis dedita opera eiusmodi quaestionem numquam agitaverit, quotiescumque tamen per occasionem eam attingit, una cum Catholica Ecclesia constanter retinet cum Mariae anima eius corpus in Caelum fuisse assumptum [31].

[32] Eamdem sententiam amplectitur, in multis aliis, Doctor Seraphicus, qui quidem pro certo omnino habet, quemadmodum Deus Mariam Sanctissimam, sive concipientem, sive parientem, virginalis pudoris virginalisque integritatis violatione immunem servavit, sic minime permisisse ut eius corpus in tabem, in cinerem resolveretur [32]. Haec Sacrae Scripturae verba interpretans, eademque sensu quodam accommodato Beatae Virgini tribuens: „Quae est ista, quae ascendit de deserto, deliciis affluens, innixa super dilectum suum" [33], ita arguit: „Et hinc constare potest quod corporaliter ibi est... Cum enim... beatitudo non esset consummata nisi personaliter ibi esset, et persona non sit anima, sed coniunctum, patet quod secundum coniunctum, id est corpus et animam, ibi est: alioquin consummatam non haberet fruitionem." [34]

[33] Sera autem Scholasticae Theologiae aetate, hoc est saeculo XV, S. Bernardinus Senensis ea omnia, quae medii aevi theologi hac super causa edixerant ac disceptaverant, summatim colligens ac diligenter retractans, non satis habuit praecipuas eorum referre considerationes, quas superioris temporis doctores iam proposuerant, sed alias etiam adiecit. Similitudo nempe divinae Matris divinique Filii, ad animi corporisque nobilitatem dignitatemque quod attinet — ob quam quidem similitudinem ne cogitare quidem possumus caelestem Reginam a caelesti Rege separari — omnino postulat ut Maria „esse non debeat, nisi ubi est Christus" [35]; ac praeterea rationi congruens et consentaneum est, quemadmodum hominis, ita etiam mulieris animam ac corpus sempiternam iam gloriam in Caelo assecuta esse; ac denique idcirco quod numquam Ecclesia Beatae Virginis exuvias requisivit ac

[28] S. Antonius Patav., *Sermones dominicales et in solemnitatibus. In Assumptione S. Mariae Virginis sermo.*

[29] S. Albertus Magnus, *Mariale sive quaestiones super Evang. ‚Missus est'*, q. 132.

[30] Idem, *Sermones de sanctis*, sermo XV: *In Annuntiatione B. Mariae;* cf. etiam *Mariale*, q. 132.

[31] Cf. *Summa Theol., III*, q. 27, a. 1 c.; ibid., q. 83, a. 5 ad 8; *Expositio salutationis angelicae; In symb. Apostolorum expositio*, art. 5; In IV Sent., D. 12, q. 1, art. 3, sol. 3; D. 43, q. 1, art. 3, sol. 1 et 2.

[32] Cf. S. Bonaventura, *De Nativitate B. Mariae Virginis*, sermo 5.

[33] *Cant.*, VIII, 5.

[34] S. Bonaventura, *De Assumptione B. Mariae Virginis, sermo I.*

[35] S. Bernhardinus Senens., *In Assumptione B. M. Virginis*, sermo II.

populi cultui proposuit, argumentum praebetur, quod „quasi sensibile experimentum“ [36] referri potest.

[34] Recentioribus vero temporibus, quas supra rettulimus, Sanctorum Patrum Doctorumque sententiae communi in usu fuere. Consensum christianorum amplectens, a superioribus aetatibus traditum, S. Robertus Bellarminus exclamavit: „Et quis, obsecro, credere posset, arcam sanctitatis, domicilium Verbi, templum Spiritus Sancti corruisse? Exhorret plane animus meus vel cogitare carnem illam virgineam, quae Deum genuit, peperit, aluit, gestavit, vel in cinerem esse conversam, vel in escam vermibus traditam.“ [37]

[35] Parique modo S. Franciscus Salesius, postquam asseveravit dubitare fas non esse Iesum Christum perfectissimo modo divinum mandatum, quo filii iubentur proprios honorare parentes, ad rem deduxisse, hanc sibi quaestionem proponit: „Quinam filius, si posset, matrem suam ad vitam non revocaret, atque eam post mortem in Paradisum non adduceret?“ [38]. Ac S. Alfonsus scribit: „Iesus Mariae corpus post mortem corrumpi noluit, cum in suum dedecus redundaret virginalem eius carnem in tabem redigi, ex qua suam ipsemet carnem assumpserat.“ [39]

[36] Cum vero mysterium, quod hoc festo celebratur, iam in sua luce positum esset, haud defuere doctores, qui, potius quam de theologicis argumentis agerent, quibus demonstraretur conveniens omnino ac consentaneum esse corpoream credere Beatae Mariae Virginis in Caelum Assumptionem, mentem animumque suum ad ipsam converterent Ecclesiae fidem, mysticae Christi Sponsae non habentis maculam aut rugam [40] quae quidem ab Apostolo nuncupatur „columna et firmamentum veritatis“ [41]; atque communi hac fide innixi, contrariam sententiam temerariam putarent, ne dicamus haereticam. Siquidem, ut alii non pauci, S. Petrus Canisius, postquam declaravit ipsum Assumptionis vocabulum non modo animae, sed corporis etiam „glorificationem“ significare, atque Ecclesiam multis iam saeculis hoc mariale Assumptionis mysterium venerari ac celebrare sollemniter, haec animadvertit: „Quae sententia iam saeculis aliquot obtinet, ac piorum animis infixa totique Ecclesiae sic commendata est, ut qui Mariae corpus in Caelum negant assumptum, ne patienter quidem audiantur, sed velut nimium contentiosi, aut prorsus temerarii, et haeretico magis quam catholico spiritu imbuti homines passim exsibilentur.“ [42]

[37] Eodem tempore Doctor Eximius, cum hanc de mariologia profiteretur normam, nempe „mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia, supposita rei decentia, absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia“ [43], universae Ecclesiae communi fretus fide, ad Assumptionis mysterium quod attinet, concludere poterat hoc idem mysterium eadem animi firmitate credendum esse, ac Immaculatam Conceptionem B. Virginis; iamque tum autumabat veritates eiusmodi definiri posse.

[38] Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur; quae quidem almam Dei Matrem nobis veluti ante oculos proponunt divino Filio suo coniunctissimam,

[36] Idem, l. c.

[37] S. Robertus Bellarminus, *Conciones habitae Lovanii*, concio 40: *De Assumptione B. Mariae Virginis.*

[38] *Œuvres de St. François de Sales*, Sermon autographe pour la fête de l'Assomption.

[39] S. Alfonso M. de' Liguori, *Le glorie di Maria*, parte II, disc. 1.

[40] Cf. *Ephes.*, V, 27.

[41] I Tim., III, 15.

[42] S. Petrus Canisius. *De Maria Virgine.*

[43] Suarez, F., *In tertiam partem D. Thomae*, quaest. 27, art. 2, disp. 3, sec. 5, n. 31.

eiusque semper participantem sortem. Quamobrem quasi impossibile videtur eam cernere, quae Christum concepit, peperit, suo lacte aluit, eumque inter ulnas habuit pectorique obstrinxit suo, ab eodem post terrestrem hanc vitam, etsi non anima, corpore tamen separatam. Cum Redemptor noster Mariae Filius sit, haud poterat profecto, utpote divinae legis observator perfectissimus, praeter Aeternum Patrem, Matrem quoque suam dilectissimam non honorare. Atqui, cum eam posset tam magno honore exornare, ut eam a sepulcri corruptione servaret incolumem, id reapse fecisse credendum est.

[39] Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II, Mariam Virginem a Sanctis Patribus veluti novam Hevam proponi novo Adae, etsi subiectam, arctissime coniunctam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in protoevangelio[44] praesignificatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte, quae semper in gentium Apostoli scriptis inter se copulantur[45]. Quamobrem, sicut gloriosa Christi anastasis essentialis pars fuit ac postremum huius victoriae tropaeum, ita Beatae Virginis commune cum Filio suo certamen virginei corporis „glorificatione" concludendum erat; ut enim idem Apostolus ait, „cum ... mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: absorpta est mors in victoria"[46].

[40] Idcirco augusta Dei Mater, Iesu Christo, inde ab omni aeternitate, „uno eodemque decreto"[47] praedestinationis, arcano modo coniuncta, immaculata in suo conceptu, in divina maternitate sua integerrima virgo, generosa Divini Redemptoris socia, qui plenum de peccato eiusque consectariis deportavit triumphum, id tandem assecuta est, quasi supremam suorum privilegiorum coronam, ut a sepulcri corruptione servaretur immunis, utque, quemadmodum iam Filius suus, devicta morte, corpore et anima ad supernam Caeli gloriam eveheretur, ubi Regina refulgeret ad eiusdem sui Filii dexteram, immortalis saeculorum Regis[48].

[41] Quoniam igitur universa Ecclesia, in qua viget Veritatis Spiritus, qui quidem eam ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit, multipliciter per saeculorum decursum suam fidem manifestavit, et quoniam universi terrarum orbis Episcopi prope unanima consensione petunt, ut tamquam divinae et catholicae fidei dogma definiatur veritas corporeae Assumptionis Beatissimae Virginis Mariae in Caelum — quae veritas Sacris Litteris innititur, christifidelium animis penitus est insita, ecclesiastico cultu inde ab antiquissimis temporibus comprobata, ceteris revelatis veritatibus summe consona, theologorum studio, scientia ac sapientia splendide explicata et declarata — momentum Providentis Dei consilio praestitutum iam advenisse putamus, quo insigne eiusmodi Mariae Virginis privilegium sollemniter renuntiemus.

[42] Nos, qui Pontificatum Nostrum peculiari Sanctissimae Virginis patrocinio concredidimus, ad quam quidem in tot tristissimarum rerum vicibus confugimus, Nos, qui Immaculato eius Cordi universum hominum genus publico ritu sacravimus, eiusque praesidium validissimum iterum atque iterum experti sumus, fore omnino confidimus ut sollemnis haec Assumptionis pronuntiatio ac definitio haud parum ad humanae consortionis profectum conferat, cum in Sanctissimae Trinitatis gloriam vertat, cui Deipara Virgo singularibus devincitur vinculis. Futurum enim sperandum est ut christifideles omnes ad impensiorem erga caelestem Matrem pietatem excitentur; utque eorum omnium animi, qui christiano gloriantur nomine, ad desiderium moveantur Mystici Iesu Christi Corporis participandae

---

[44] *Gen.*, III, 15.
[45] Cf. *Rom.*, cap. V et VI; *I Cor.*, XV, 21-26; 54-57.
[46] *I Cor.*, XV, 54.
[47] Bulla *Ineffabilis Deus*, l. c., p. 599.
[48] Cf. *I Tim.*, I, 17.

unitatis, suique erga illam augendi amoris, quae in omnia eiusdem augusti Corporis membra maternum gerit animum. Itemque sperandum est ut gloriosa meditantibus Mariae exempla magis magisque persuasum sit quantum valeat hominum vita, si Caelestis Patris voluntati exsequendae omnino sit dedita ac ceterorum omnium procurando bono; ut, dum „materialismi" commenta et quae inde oritur morum corruptio, virtutis lumina submergere minantur, hominumque, excitatis dimicationibus, perdere vitas, praeclarissimo hoc modo ante omnium oculos plena in luce ponatur ad quam excelsam metam animus corpusque nostrum destinentur; ut denique fides corporeae Assumptionis Mariae in Caelum nostrae etiam resurrectionis fidem firmiorem efficiat, actuosiorem reddat.

[43] Quod autem hoc sollemne eventum in Sacrum, qui vertitur, Annum Providentis Dei consilio incidit, Nobis laetissimum est; ita enim Nobis licet, dum Iubilaeum Maximum celebratur, fulgenti hac gemma Deiparae Virginis frontem exornare, ac monumentum relinquere aere perennius incensissimae Nostrae in Dei Matrem pietatis.

[44] Quapropter, postquam supplices etiam atque etiam ad Deum admovimus preces, ac Veritatis Spiritus lumen invocavimus, ad Omnipotentis Dei gloriam, qui peculiarem benevolentiam suam Mariae Virgini dilargitus est, ad sui Filii honorem, immortalis saeculorum Regis ac peccati mortisque victoris, ad eiusdem augustae Matris augendam gloriam et ad totius Ecclesiae gaudium exsultationemque, auctoritate Domini Nostri Iesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam.

[45] Quamobrem, si quis, quod Deus avertat, id vel negare, vel in dubium vocare voluntarie ausus fuerit, quod a Nobis definitum est, noverit se a divina ac catholica fide prorsus defecisse.

[46] Ut autem ad universalis Ecclesiae notitiam haec Nostra corporeae Mariae Virginis in Caelum Assumptionis definitio deducatur, has Apostolicas Nostras Litteras ad perpetuam rei memoriam exstare voluimus; mandantes ut harum transumptis, seu exemplis etiam impressis, manu alicuius notarii publici subscriptis, et sigillo personae in ecclesiastica dignitate constitutae munitis, eadem prorsus fides ab omnibus habeatur, quae ipsis praesentibus adhiberetur, si forent exhibitae vel ostensae.

[47] Nulli ergo hominum liceat paginam hanc Nostrae declarationis, pronuntiationis ac definitionis infringere, vel ei ausu temerario adversari et contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverit incursurum.

[48] Datum Romae, apud S. Petrum anno Iubilaei Maximi millesimo nongentesimo quinquagesimo, die prima mensis Novembris, in festo omnium Sanctorum, Pontificatus Nostri anno duodecimo.

Ego PIUS, Catholicae Ecclesiae Episcopus,
ita definiendo subscripsi.

Theologische Erwägungen zur Bulle „Munificentissimus Deus"

Von Josef Ternus S. J.

Die Assumptadefinition vom 1. November des vergangenen Jahres ist einerseits ein Gipfel und Abschluß für den Glauben, ist andererseits ein Tor des Durchgangs auf dem Weg der Theologie. Für den Glauben gibt es keine höhere Gewähr als die Gewißheit der ‚fides divina et catholica', wie sie dem Gläubigen in der außerordentlichen Form eines feierlichen Lehrspruchs der Kirche dargeboten wird. Für die Theologie als Wissenschaft des Glaubens ist wie jedes Dogma so auch jede dogmatische Definition der fruchtbare Ansatz zu neuem Forschen, Fragen und Finden. Der Blickpunkt vom Gegebenen zum Aufgegebenen eröffnet hier der theologischen Reflexion neue Perspektiven nach den verschiedensten Richtungen: neue Möglichkeiten zur Erschließung der Glaubensquellen in Schrift und Überlieferung; höheren Standort der Beurteilung des dogmengeschichtlichen Weges auf Grund des neuen Datums der Glaubenserkenntnis; erweiterten Horizont für Zusammenschau und Vergleich, für Erkenntnis der Zusammenhänge und inneren Ordnung der mariologischen Wahrheiten untereinander und im Ganzen der Theologie; ein neues Kriterium zur Überprüfung der theologischen Ansichten und ihrer Begründung in der Assumptakontroverse; ein neues infallibles Prinzip als Ansatz der Folgerungen und ihrer theologischen Bewertung vom jetzigen Erkenntnisstand, seiner lehrgeschichtlichen Erfahrung und dogmatischen Ausrichtung her.

Da durch die Dogmatisation uns nicht ein neuer Inhalt der Offenbarung dargeboten, sondern ein objektiv immer schon geoffenbarter Inhalt auf neue Weise, weil durch ein neues Erkenntnismittel und nunmehr in ‚expliziter' Form, vorgelegt worden ist, stellt sich dem Theologen mit erhöhter Dringlichkeit die immer noch unvollendete Aufgabe, mit dem Insgesamt seines theologischen Rüstzeuges den glaubenswissenschaftlichen Nachweis zu erbringen, wie diese dogmatische Wahrheit in den Glaubensquellen von Schrift und Überlieferung enthalten ist und auf welchen Wegen gerade diese Wahrheit sich zum vollen Licht eines definierten Dogmas hat durchsetzen können. Die Dogmatisationsbulle hat gleichzeitig mit der Definition eine solche Fülle von Gesichtspunkten und Hinweisen dem Theologen an die Hand gegeben, wie man dessen nicht ohne weiteres gewärtig sein konnte, es dafür aber um so dankbarer begrüßen wird. Über die gebotene theologische Unterscheidung und unterschiedliche theologische

Qualifikation der eigentlichen Definition und jenes umfänglichen Teiles der Bulle, den man als Mantel zur Definition bezeichnen könnte, bedarf es dafür unter Theologen keiner näheren Ausführungen. Das angemessene Verfahren aber zur Auswertung der Bulle für die Glaubenswissenschaft der Theologie hat füglich zu beginnen mit einem aufmerksamen Studium des Textes der Bulle.

I. Die eigentliche Definition

Der streng definitorische Text dieser Glaubensentscheidung ‚ex cathedra' bringt die Bulle im klar abgesetzten Passus gegen Ende (44)[1], der mit den Worten „Quapropter, postquam . . ." beginnt und in den Worten gipfelt: „pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam". Die Definition enthält also außer der formalen Aussage: „esse dogma divinitus revelatum" die inhaltliche Wahrheit: „Mariam fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam." Die Einschaltung „expleto terrestris vitae cursu" gehört offenbar als Näherbestimmung des Zeitpunktes in die eigentliche Definition mit hinein. Von einem Sterben und Tod Mariens ist also nicht die Rede, was nach der Auslegungsregel ‚abstrahentis non est negatio' weder für noch gegen die Annahme eines wirklich erfolgten Sterbens und Todes Mariä ausgedeutet werden darf. Daß von dieser Streitfrage unter den Theologen — deren bei weitem größere Zahl für die Annahme des Todes eintritt, obgleich sich in jüngster Zeit die Zahl der Vertreter für die gegenteilige Annahme vermehrt hat — Abstand genommen würde, war zwar gerüchtweise verlautet, ist aber jetzt erst authentisch bestätigt.

1. An sich weckt es erfahrungsgemäß meist ein Befremden, wenn der einfache Gläubige bei uns von der Ansicht hört, die Mutter Gottes sei womöglich überhaupt nicht gestorben; sie wäre also, als Tag und Stunde für sie gekommen sei, von dieser Erde hinweggenommen worden und nicht wiedergekehrt. Auch wenn er dabei nicht unter dem nachhaltigen Einfluß modern rationalistischer und positivistischer Einflüsse steht und nur von der durchschnittlich gängigen und wie selbstverständlich angenommenen Ansicht gehört hat, die selbst in der christlichen Kunst so mannigfachen Ausdruck gefunden hat, kann man nicht von einem spontanen Ausdruck kirchlichen Glaubenssinnes bei ihm sprechen. Die wenn auch nicht sehr zahlreichen Vertreter für die gegenteilige Ansicht einer leiblichen Unsterblichkeit Mariä schon auf Erden (mit deren konkreter Möglichkeit schon Epiphanius von Salamis gerechnet hat) sind ihm so wenig bekannt wie die theologische Tatsache, daß Maria trotz ihrer Unbefleckten Empfängnis nicht als ‚reiner Urstandsmensch' angesehen werden kann. Die Frage hat aber schon Jahrhunderte hindurch ein besonderes Gewicht gehabt in der Zeit vor dem endgültigen Sieg der Immakulata-

[1] Wir zitieren die Bulle nach den einzelnen Absätzen, wie sie oben S. 1 ff. numeriert sind.

überlieferung. Haben doch seit den Tagen eines hl. Bernhard die Leugner oder Zweifler mit Vorliebe auf den Tod Mariens als Beweis für die Richtigkeit ihrer Stellungnahme hingewiesen[2].

Wenn es die Minorität der Vertreter der ‚Immortalitätsthese' unter den Theologen auch als Erfolg ihrer lehrgeschichtlichen Untersuchungen buchen kann, daß in der Definition mit Bedacht vom Tod Mariä nichts gesagt ist, so bleibt für diese Kontroversfrage in der künftigen Assumptatheologie dennoch auch das zu berücksichtigen, was im nichtdefinitorischen Teil der Bulle über die Frage gesagt ist. Man wird beachten müssen, daß an jenen Stellen in der Bulle, wo der Tod Mariens nur in den angeführten Texten aus Liturgie und Väterschriften erwähnt wird, die Zitation als solche nur den darin ausgesprochenen Assumptaglauben belegen will (17; 18; 21; 22). Auch dort, wo gesagt wird, daß es für die Christgläubigen schon der ältesten Zeit nicht schwer fallen konnte, „assentiri magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum iam Unigenam suum, ex hac vita decessisse" (14), macht sich die Bulle jene naheliegende Annahme noch nicht zu eigen — abgesehen davon, daß der Ausdruck „ex hac vita decessisse" nicht stringent als Ableben durch den Tod verstanden werden muß. Dort wo die Bulle ihre eigene Ansicht ausspricht (5 und 20), ist mit sichtlichem Bedacht wieder eine zu jener Frage zurückhaltende Form des Ausdrucks gewählt.

Zur Ergänzung der ‚Moralitätsthese' hat ein angesehener Theologe der Gegenwart jüngst eine auf Durandus zurückgehende Sentenz herangezogen und auf den Fall des Todes und der vorzeitigen Auferstehung Mariens angewandt. Die numerische Identität des auferweckten Leibes mit dem, der auf Erden gelebt und ins Grab gelegt worden ist, sei auch dann gewahrt, wenn der sterbliche Überrest im Grab vermodert und der verklärte Leib im Himmel von der einen und gleichen Seele Mariens — in kraft der eschatologisch allgemeinen und hier nur vorzeitig von Gott gewährten Befähigung — aus stofflichen Teilen aufgebaut worden wäre, die nie zum irdischen Leib gehört haben. Die von Billot u. a. vertretene allgemeine These ist bis zur Stunde unter den Theologen kontrovers. Aber im Fall der vorzeitigen Auferweckung und Aufnahme Mariens ist nicht nur ein generell bestimmter Einzelfall verwirklicht, der sich von der allgemeinen Auferstehung der Gerechten nur durch den Zeitindex als privilegiert unterschiede. Wie es wohl keinen Theologen gibt, der den auferstandenen Leib Christi mit seinen Wundmalen nicht auch für stofflich identisch ansieht mit dem, der vom Kreuz abgenommen und ins Grab gelegt worden ist, so dürfte auch kaum Beistimmung vieler Theologen zu der befremdlichen Annahme zu erwarten sein: in der verklärten Existenz der leibhaften Gegenwart Mariens bei ihrem Sohn im Himmel seien die stofflichen Teile mit dem Tode noch einmal so gänzlich ausgewechselt worden, daß der jungfräuliche und verklärte Leib der Mutter des Herrn da droben nichts Stoffidentisches mehr mit dem enthielte, was die ‚beata viscera et ubera' der Seliggepriesenen hienieden waren, und es darum gegen die leibliche Aufnahme selbst nichts besagen würde, wenn auch einmal das echte, unversehrte, „volle" Grab Mariens gefunden würde. Aber zuzugeben ist, daß die Bulle ‚Munificentissimus Deus' formell nichts für und nichts gegen die Annahme enthält. Doch scheint der Tenor von Absatz 38 ihr wenig zu entsprechen.

2. Als ‚terminus ad quem' der leiblichen Aufnahme Mariens bezeichnet die Definition die ‚gloria caelestis', ohne eine nähere Be-

[2] Für die noch lange nicht beendete Kontroverse, die auch nach der Immakulatadefinition langsam wieder in Gang gekommen ist, hat K. Balič uns einen Sonderband in der von ihm herausgegebenen Bibliotheca Assumptionis BMV angekündigt, in dem alle einschlägigen Texte seit Augustinus zum Abdruck kommen.

stimmung beizufügen. Was im Glaubens- und Lehrbewußtsein der Kirche als definierte oder als nichtdefinierte Wahrheit über diese eschatologische Größe des übernatürlichen Endzieles aller Menschen und über die wechselseitig ungleiche Wirkung von gottschauender Seele und verklärtem Leib schon immer gegolten hat, ist von der Definition ohne eigene neue Lehräußerung offenbar so unterstellt, daß sie nur sinngemäß auf diesen Sonderfall der Assumpta anzuwenden ist. Im nicht-definitorischen Teil der Bulle (um das hier gleich vorwegzunehmen) ist in dem in Absatz 12 eingeschobenen Zwischensatz zu dem entscheidendsten Moment des Assumptageheimnisses eigens bemerkt: „quam quidem (Assumptionem), quoad caelestem ipsam ‚glorificationem' virginalis corporis almae Dei Matris, nulla humanae mentis facultas naturalibus suis viribus cognoscere poterat."

3. Der Prädikatsterminus ‚assumpta est' ist in der Definition ebenfalls wieder ohne nähere Bestimmung belassen. Er ist also im Sinn der bisherigen Überlieferung zu verstehen, die mit der Wahl dieses Ausdrucks glücklicher war als unser abweichender Sprachgebrauch im Deutschen, der für die leibliche Aufnahme Mariä oft, wenn nicht meist, den gleichen Ausdruck verwendet wie bei der Himmelfahrt des Herrn. Trotz der neuestens so lebhaft geäußerten Kritik an unserem dahingehenden Sprachgebrauch dürfte wohl kaum ein dringlicher Anlaß bestehen, die an sich dem Wort ‚Himmelfahrt' anhaftende aktivisch-passivische Zweideutigkeit vermeiden und beheben zu sollen durch Abschaffung der bei uns — zum Beispiel in der volkstümlichen Bezeichnung des Festes am 15. August — sprachgebräuchlichen Bezeichnung und durch Angleichung an den lateinischen Sprachgebrauch. Ganz abgesehen von der Formulierung, wie das Assumptageheimnis von alters her in der Schule des Rosenkranzgebetes auch nach deutscher Zunge lautet, ist die katechetische Unterweisung über „Mariä Himmelfahrt" selbst beim einfachen Volke keineswegs auf Verständnisschwierigkeit oder Gefahr eines Mißverständnisses gestoßen, wie das etwa bei dem Ausdruck ‚Unbefleckte Empfängnis' der Fall ist. Übrigens hat bei Griechen und Lateinern der Väterzeit und der scholastischen Tradition der doch ebenso zweideutige — weil bald aktivische, bald passivische — Sinn von ‚resurrectio' (‚anastasis') keinen Anstoß erregt trotz der terminologisch unterschiedslosen Verwendung auf den Fall Christi, Mariä oder bei den Heiligen der Auferstehung. Und umgekehrt hat es nichts Befremdliches an sich, wenn im Einklang mit der theandrischen Christologie in der Tradition wie auch in der Bulle (40) von Christus selbst ein passivisches „evehi ad Caeli gloriam" ausgesagt wird.

4. In der Assumptadefinition selbst ist von der Krönung Mariens im Himmel nicht die Rede, wohl aber — um das hier gleich beizufügen — im nicht-definitorischen Text der Bulle, und dort zu wiederholten Malen. So heißt es z. B. in Absatz 40: „. . . corpore et anima ad eiusdem Filii sui dexteram, immortalis saeculorum Regis." Und am Ende des Väterargumentes wird die bei manchen Patres beliebte Exegese zur Psalmstelle „Astitit regina a dextris Tuis" (Ps 44, 10) mit den Worten angeführt: „Pari modo, hac de re agentes, Reginam describunt in regiam Caelorum aulam per triumphum ingredientem ac dextro Divini Redemptoris assidentem lateri" (26).

Was es theologisch mit der Wahrheit von der Krönung, königlichen Würde und Macht Mariens „zur Rechten ihres Sohnes" auf sich hat — im Vergleich und wesentlichen Unterschied zu „sessio ad dexteram Patris", die vom Apostolicum bis zur Christkönigsenzyklika ihre schon gut aufgehellte ‚Theologie des Königtums Christi' gefunden hat, steht selbst nach dieser Bulle noch in dem bislang recht unentwickelten Stadium der betreffenden These in der schultheologischen Mariologie. Immerhin verspricht die Dogmatisation der leiblichen Himmelfahrt Mariens sowie der wiederholte Hinweis auf das Königtum Mariens in dem nicht-definierten Text der Bulle ein Impuls zu werden für ein vertieftes Studium der Frage, inwiefern und auf welche Titel hin von einer eigentlichen (und nicht bloß metaphorischen) ‚Regalitas' bei Maria gesprochen werden kann, wie sie unter sozialtheologischem Aspekt in der Erlösungs- und Gnadentheologie einzuordnen bzw. mit der Mediatrixfrage zu verknüpfen sein könnte. Nebenbei sei dazu noch erwähnt, daß der Hinweis in der Bulle auf die Volksfrömmigkeit des Rosenkranzes („cuius recitationem Apostolica haec Sedes tantopere commendat") zwar nur das vierte unter den freudenreichen Geheimnissen eigens erwähnt (15), daß aber in dem vom Papst selbst verfaßten Gebet, das der Pontifex gleich nach dem Akt der Definition an die „Maria Santissima Assunta" gerichtet hat, eingangs Maria eigens in ihrer Stellung als Himmelskönigin („acclamata Regina") angesprochen wird.

5. Theologisch bedeutsam ist endlich noch eine Überlegung zum streng definitorischen Text der Bulle, die an die Näherbestimmung des Aussagesubjektes (Maria) als „Immaculata Deipara semper Virgo" anknüpft und fragt, warum nun gerade diese appositiven Termini — offenbar mit sichtlichem Bedacht — gewählt sein mögen. Daß die Trias „Immaculata" — „Deipara" — „semper Virgo" nicht als Prädikat einer formellen Aussage dasteht, widerspricht nicht der berechtigten Annahme, daß sie einer impliziten Mitaussage im ‚spezifikativen' Sinn des ‚quae est . . .' äquivalent ist, so unberechtigt es natürlich wäre, sie im ‚reduplikativen' Sinn ‚qua est' zu verstehen, was einen Begründungszusammenhang in die Definition hineintragen würde. Damit ist ein Gedanke berührt, der uns zur theologischen Analyse des nicht-definitorischen Teiles der Bulle hinüberleitet, wo uns gleich eingangs der Zusammenhang zwischen ‚Immaculata' und ‚Assumpta' in wachsender Deutlichkeit entgegentritt.

II. Die Begründung der Definition

Das Lehramt der Kirche ist dem Hirtenamt der Kirche eingeordnet. Das Lehrwort der Bulle ist vom Geist dieser Hirtensorge beseelt, wenn es der eigentlichen Definition eine so eingehende Begründung im nicht-definitorischen Teil der Bulle vorausschickt. Wie bei der Bulle ‚Ineffabilis Deus' wird auch bei der Bulle ‚Munificentissimus Deus' (man beachte schon den gewiß nicht zufälligen Gleichklang der beiden ‚Incipit'!) der Theologie eine Fundgrube authentischer Theologoumena — teils ausdrücklich ausgesprochen, teils leicht erkennbar miteingeschlossen — finden.

1. Von der Definibilität zur Definition

Theologisch gesehen entscheidet die Definition von selbst — ebenso kategorisch wie authentisch — die Frage der Definibilität. Aber auch rein menschlich gesehen, sprechen eine Reihe Gründe dafür, daß dem Papst der Definition ein objektiv klares Urteil (zur Sache wie zur Lage) zu Gebote stand. So erstens schon die auf päpstliche Weisung hin erfolgte und in der Bulle ausdrücklich erwähnte eingehende Prüfung der Bittschriften (10); so ferner die päpstliche Aufforderung zu „studia severiora" der Assumptafrage (ebd.), deren Erfolg schon allein durch die theologische Literatur der letzten Jahrzehnte ausgewiesen ist; so nicht zuletzt auch die — wohl von keinem Theologen, der mit römischen Verhältnissen vertraut ist, bestrittene — Kenntnisnahme der höchsten kirchlichen Stellen von all den vielen anti-assumptionistischen Bestrebungen, die ihre Bedenken und Einwände in einem Schrifttum geltend machten, das aller Welt zugänglich war.

Nicht nur unter Theologen, sondern auch für jeden Gläubigen gilt es als selbstverständlich, daß die persönliche Urteilsbildung des Papstes auf seinem Wege zur Glaubensentscheidung hin (also schon vor dem Akt der Definition selber) nicht einfach beurteilt werden kann nach den Maßstäben der Wahrheitsfindung bei einem andern Wahrheitssucher oder Richter, selbst unter sonst gleichen Bedingungen. Ist auch das Urteil der Theologen nicht so einhellig in der Beantwortung der Frage nach dem erforderlichen Vollkommenheitsgrad der ‚diskretionären' Erkenntnis vor einer (unfehlbaren) Glaubensentscheidung, so ist doch wiederum theologisch kein Zweifel zulässig, daß bei einem gefällten ‚dekretorischen' Urteil etwa einmal dem dabei vorauszusetzenden diskretionären Urteil objektiv nicht Genüge geschehen sein könnte.

Nach manchen Theologen würde es sogar schon genügen, wenn der Papst — auch ohne sichere Beweise für die veritas definienda — auf Gründe von mehr oder minder hohem Wahrscheinlichkeitsgrad, die für die Spruchreife der Glaubenswahrheit zeugten, persönlich zu einem — hinsichtlich der „tutitas definiendi" — sicheren sittlich-religiösen Urteil klugen Ermessens gekommen wäre. Sie gehen von dem Gedanken aus: Wie die Unfehlbarkeit der Glaubensentscheidung nur an ihrer Rechtskraft hängt, so bleibt die Rechtskraft ihrerseits unabhängig von der Vorfrage, ob hinreichend sichere Erkenntnis der objektiv-sachlichen Gründe für die zu verkündende Glaubenswahrheit vorgelegen hat. Das gottgesetzte Amt und der besondere, ja einzigartige charismatische Beistand des Heiligen Geistes bieten die Gewähr für die mit der Rechtskraft gegebene Unfehlbarkeit der Entscheidung. Aber selbst jene Theologen, die mit Scheeben (Dogmatik I 1 § 31 n. 464 f.) für eine autoritative Lehrentscheidung als richterlichen Akt — eben um dieses Charakters willen — sichere Erkenntnis der objektiven Beweisgründe von seiten des Glaubensrichters fordern, lassen dennoch die Frage offen, „ob der Beistand des Heiligen Geistes, der die mit der absoluten Rechtskraft wesentlich verbundene Unfehlbarkeit garantiert, diese dadurch bewirkt, daß er im Verfahren des Richters alle intellektuellen und moralischen Fehler verhindert, oder aber dadurch, daß er bei Zulassung solcher Fehler trotz derselben das richtige Resultat herbeiführt" (ebd. nr. 464 f.). Lasse sich die Frage auch nicht kategorisch entscheiden, so könne man doch als Regel annehmen, daß die göttliche Vorsehung, nach allem,

was wir von ihrem Wirken sonst wissen, nicht nur die schlußendliche Unfehlbarkeit der Glaubensentscheidung gewährleiste, sondern auch „die substantielle Ernsthaftigkeit und Richtigkeit des Verfahrens herbeiführen werde und so die Wahrheit des Urteils in naturgemäßer Weise aus dem Verfahren hervorgehen lasse" (ebd.).

Diese grundsätzlichen Erwägungen aus der theologischen Erkenntnislehre (für die ich auf die Ausführungen in meiner Schrift „Der gegenwärtige Stand der Assumptafrage"[3] hinweisen darf) sind von entscheidender Bedeutung für die theologische Bewertung der von der Bulle vorgebrachten Gründe hinsichtlich der Spruchreife und Opportunität der Definition, und sie sind es nicht weniger für die theologische Beurteilung des lehrgeschichtlichen Weges, an dessen Ende nunmehr die Glaubensdefinition als krönender Abschluß steht.

2. Primat der Glaubensüberzeugung der Kirche

In jenem Teil der Bulle, der die wichtigsten Gründe für die Spruchreife der Wahrheit von der leiblichen Himmelfahrt Mariens als göttliches Offenbarungsgut der Kirche darlegt (12 ff.), wird bezeichnenderweise an die erste Stelle das Argument aus der gegenwärtigen allgemeinen Glaubensüberzeugung der Kirche gesetzt, wie sie sich im ordentlichen Lehramt der Bischöfe des ganzen Erdkreises und dem darin miterfaßten, weil von ihm getragenen Glauben des katholischen Volkes ausspricht. Zur authentischen Feststellung dieser Lehr- und Glaubensübereinstimmung diente schon die vom Papst gewünschte Sammlung und Sichtung der seit dem Pontifikat Pius' IX. beim Heiligen Stuhl eingegangenen Assumpta-Bittschriften und -Gutachten, für die er selber auf das bekannte zweibändige Dokumentenwerk ‚Petitiones' eigens hinweist (10), dann aber vor allem (und damit war — analog zu dem Verfahren des Heiligen Stuhles wenige Jahre vor der Immakulatadefinition — schon der Weg zur außerordentlichen Lehrverkündigung beschritten) die offizielle Rundfrage an den gesamten Weltepiskopat in dem Apostolischen Schreiben ‚Deiparae Virginis' vom 1. Mai 1946. Sie gipfelte, wie die Bulle eigens mitteilt, in den beiden Fragen an den einzelnen und persönlich befragten Bischof: 1. ob er der Ansicht sei, die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel könne als Glaubenssatz vorgelegt und definiert werden? 2. ob er, mit seinem Klerus und Volk, eine solche Definition wünsche? Die von der Bulle hervorgehobene „fast einhellige" Zustimmung der so hochoffiziell befragten und entsprechend authentisch antwortenden Bischöfe des Erdkreises wird mit sichtlichem Nachdruck — unter Berufung auf die Lehre des Vatikanums (De fide catholica,

[3] Regensburg 1948, 14 ff.

cap. 3 et 4; De Ecclesia Christi, cap. 4) — als ein für sich allein schon hinreichendes ‚argumentum certum ac firmum' für dieses marianische Geheimnis als Offenbarungswahrheit hingestellt (12).

Bei den jüngsten Kontroversen um die Definibilität des Assumptageheimnisses kam leider nicht immer bei allen Theologen der methodische Prinzipat des ‚argumentum ex actuali et universali consensu Ecclesiae' hinreichend zur Geltung. Es ist kaum berechtigt zu sagen, es sei vor der offiziellen Rundfrage des Papstes bei den Bischöfen für den umschränkten Blick der einfachen Theologen nicht möglich gewesen, einen moralischen Konsensus damals schon einwandfrei festzustellen. Jedenfalls ist nunmehr auch der letzte Rest von Bedenken ausgeräumt. Wie die feierliche Verkündigung des Dogmas für künftig eine nicht mehr zu überbietende Handhabe der nächsten Glaubensregel darstellt, so ist es für den Theologen überdies von großem Vorteil, durch die vorbereitenden Maßnahmen zur Definition und die dabei erhobenen Feststellungen ein durchsichtig klares Bild über den vorher schon bestehenden und in sich selbst schon definitorisch entscheidenden moralischen Konsensus gewonnen zu haben. In das dogmatische Traditionsargument der mariologischen Schultheologie der Zukunft wird der Hinweis auf diese Bulle und die darin gemachten Angaben über die „concors Ecclesiae Magisterii doctrina atque concors christiani populi fides" (12) als unwiderlegliches Zeugnis eingehen können.

3. Der Glaubenssinn des christlichen Volkes

Mit aufmerksamem Interesse geht der Theologe auch den Hinweisen der Bulle auf den Glaubenssinn des christlichen Volkes nach. In Betracht kommen, nebst den Absätzen 6, 9, 34, 36, vor allem der 12. und 14. Absatz. Von jeher hat die Theologie diesem ‚locus theologicus' Beachtung geschenkt. Zum Thema eingehender Untersuchungen aber wurde er seit der modernistischen Theorie der Dogmenentwicklung. Berief man sich doch für den angeblichen Transformismus der Dogmen auf eine spontane Entwicklung des christlichen Glaubensbewußtseins, das dem kirchlichen Lehramt so vorgeordnet sei, daß seinem definitorischen Akt nur noch zufalle, die gemeinhin von der hörenden Kirche schon vertretenen Anschauungen zu bestätigen (vgl. Denz. 2006). Als die katholischen Theologen demgegenüber den objektiv gleichbleibenden Sinn der Dogmenentfaltung unter der Leitung des Heiligen Geistes und des kirchlichen Lehramtes betonten und sich dafür auf den vom Vaticanum sanktionierten Kanon des Leriners beriefen: „in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia" (vgl. Denz. 1800), wiesen sie beispielsweise auch auf den Assumptaglauben der gemeinkirchlichen Überzeugung hin. Was damals namentlich von

Gardeil und Marin-Sola über den ‚sens de la foi' und den ‚sens social de l'Eglise' ausgeführt worden ist, um die gewahrte Homogenität der Glaubensentwicklung im kirchlichen Gemeinschaftsglauben darzutun, ist in der jüngsten Assumptakontroverse von erhöhter Bedeutung geworden.

Was am meisten bei den diesbezüglichen Hinweisen und Andeutungen der Bulle auffällt, ist die durchgehends betonte Primärfunktion des kirchlichen Lehramtes: „Siquidem christifideles, suorum Pastorum institutione ac ductu, a Sacris Litteris didicere ..." (14); „... singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio" (12 — übernommen aus der Bulle ‚Ineffabilis Deus'); „... ordinariam Ecclesiae Magisterii doctrinam concordem concordemque christiani populi fidem, quam idem Magisterium sustinet ac dirigit" (12). Im gleichen Sinne ist auch die Anerkennung gehalten, die dem dynamischen Impuls des gläubigen Volkes gezollt wird, dessen zäh durchhaltende und doch willig untergebene Bewegung so großes Verdienst an der Herbeiführung der Assumptadefinition hat. An der Immakulatadefinition vom Jahre 1854 hat sich eigentlich erst „die steigende Inbrunst ihrer Hoffnung entzündet" (6). Der Erfolg aber war ihr nur beschieden durch das einträchtige Zusammengehen ihres „frommen Wettbewerbes" mit den Vota der Bischöfe (9).

Bedeutsam ist sodann die wiederholte (zum Teil in die Zitate aus der theologischen Überlieferung eingestreute) Erwähnung dessen, was dem gläubigen Herzen als konvenient und was als diskonvenient oder seinem Assumptaglauben als schlechthin unerträglich erschienen ist. Nebst den objektiven Beweggründen dieser — unter der „Erleuchtung der Gnade" (14) und der Anerkenntnis der kirchlichen Glaubensnorm — mit sicherem Instinkt herausfühlenden und unterscheidenden, annehmenden oder ablehnenden Herzensfrömmigkeit ist der subjektive Faktor der ‚connaturalitas animi' auf Grund der habituellen und übernatürlichen Glaubensdisposition zwar nicht mit den schulgebräuchlichen Termini genannt, aber klar genug vorausgesetzt. Ansätze einer genaueren theologischen Analyse des ‚sensus communis fidelium' wird man in der Bulle kaum erwarten und schwerlich finden, geschweige denn Aufschlüsse über das kritische Problem ‚affektiver Erkenntnis' überhaupt und der darauf aufgebauten Analogieparallele zwischen dem ‚sensus communis' im natürlichen Erkenntnisbereich und dem ‚sensus communis' im übernatürlichen Glaubensbereich.

Was aber in der Assumptadiskussion seit einem Jahrhundert immer deutlicher hervortrat und heute wieder stärker erkannt wird — die Funktion und Bedeutung des gemeinsamen und einheitlichen Glaubenssinnes in der Kirche und kirchlichen Lehrentfaltung — findet auch in der Bulle wieder eine neue Bestätigung. Man empfindet nachgerade

eine besondere Dringlichkeit systematischer Aufarbeitung all der Probleme, die mit der ‚analysis sensus communis fidelium' — einem Gegenstück zur allgemeinen ‚analysis fidei' im theologischen Glaubenstraktat — aufgegeben sind. Das von Newman, Bainvel, Marin-Sola u. a. erreichte Stadium kann nicht mehr genügen. Diese Erkenntnis hat — aus Anlaß der Debatte um die Assumptadefinibilität — den Dominikanerpater D. M. Koster zu seiner bedeutsamen Abhandlung über den „Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen"[4] angeregt, die hoffentlich eine regsame und fruchtbare Fortführung auch bei anderen Theologen finden wird. Daß der Glaubenssinn den Vorrang vor dem Kult und der Theologie hat, läßt die Bulle u. a. an jener Stelle (41) erkennen, wo sie ihn bei der Rekapitulation der ‚loci theologici', die für den Offenbarungscharakter der Assumptalehre sprechen, gleich nach der Schrift aufzählt. Nicht mit Unrecht aber findet Koster die Tatsache befremdlich, „daß das wirklich bestehende innere Verhältnis von Glaubenssinn und Theologie noch kaum gesehen ist" (vgl. a. a. O. 231).

4. Das Traditionsargument

Das besondere Interesse des Theologen wird nun weiterhin gefesselt durch die anschließenden Ausführungen der Bulle, die außerordentlich wichtig sind für das in letzter Zeit so lebhaft diskutierte ‚historisch-theologische Traditionsargument' — die „testimonia, indicia atque vestigia per decursum saeculorum" (13). Der Primat des ‚dogmatischen Traditionsargumentes' aus dem gegenwärtigen aktuellen Glaubensbewußtsein der Kirche bleibt vorausgesetzt. Bedeutsam erscheint, wie Anfang und Ende dieser Ausführungen (14 und 38) das historische Traditionsargument an das biblische Offenbarungsgut über die Vorzugsstellung Mariens im Heilsplan anknüpfen lassen.

Den Keim der Überlieferung sieht die Bulle (14 und 38) in der von der Schrift dargebotenen Offenbarung über die Person, das Leben und die Stellung Mariens im Geheimnis der Menschwerdung und im Heilsplan der Erlösung. Daß neben der Würde der Gottesmutterschaft hier eigens auch die Stellung Mariä als „alma Redemptoris nostri socia" (14; vgl. 40) genannt ist, wird die ‚soteriologische' Mariologie künftig dankbar mitverwerten unter ihren Hinweisen auf authentische Lehräußerungen der Kirche. Der Aufweis des biblischen Keimes der Assumptaüberlieferung (wie er im 3. Absatz der Bulle gestreift war, im 14. aber weiter ausgeführt wird) hebt zunächst hervor, daß der von Gnade erleuchtete und von Pietät erfüllte Blick der Gläubigen am biblischen Offenbarungsbild von der Person, dem Leben und der Heilsstellung Mariens an der Seite ihres Sohnes die

[4] Die neue Ordnung 3 (1949) 226 ff.

„wunderbare Harmonie und Kohärenz" marianischer Privilegien habe erkennen können, womit die göttliche Vorsehung die „alma Redemptoris socia" als einen „Gipfel ohnegleichen" — die Menschheit Jesu Christi ausgenommen — erscheinen ließ (14). Zwar mochte es den Gläubigen „nicht schwer fallen, der Ansicht beizupflichten (assentiri), daß auch die ‚Magna Dei Mater' ebenso wie ihr Eingeborener Sohn aus diesem Leben verschieden sei; das habe aber nicht gehindert, „offen zu glauben und zu bekennen, daß ihr heiliger Leib nie der Verwesung verfallen, daß der hehre Tabernakel des göttlichen Wortes niemals in Fäulnis und Asche zerfallen sei" (14).

Man würde diesem Passus nicht gerecht, wenn man aus ihm nur einen der bekannten theologischen Konvenienzgründe heraushören wollte, die von sich aus allein — ohne das verstärkende Gewicht der anderweitig schon feststehenden Wahrheit als Tatsache — weder einzeln noch alle zusammengenommen eine volle Sicherheit verbürgen können. Es gilt die durch den Tenor der Bulle im ganzen hindurchgehende und namentlich an dieser Stelle deutlich mitschwingende Überzeugung nicht zu überhören, daß das christliche Lehr- und Überlieferungsgut nicht eine bloße Summe an sich abgelöster und unter sich losgelöster Sätze ist, auch nicht in ein Systemganzes aus solchen Sätzen aufgeht, sondern um konkrete heilsgeschichtliche Personen und Ereignisse gruppiert ist, ja selber primär eine objektive lebendige Gestalt heilsgeschichtlicher Wahrheit und Wirklichkeit ist. Es ist auch nicht so, als ob diese theologische Auffassung erst mit dem dynamisch-vitalen und personalistischen Zug der jüngeren Neuzeit — etwa mit Möhler und Newman — aufgekommen wäre. Es ist vielmehr die gemeinsame Überzeugung der gesamten theologischen Überlieferung seit der Väterzeit, die allenfalls einmal in dekadenter Zeit verblassen mochte, jedenfalls aber in den Schulen der großen scholastischen Tradition die Seele aller Thesen blieb. Damit aber ist jedenfalls gegeben: wie in Christus als dem ‚Wort' in Person alle christologischen Aussagen der Offenbarung und Offenbarungstheologie ihren ursprünglichen Ansatz haben und bewahren, so in Maria — sei es als der Mutter des Herrn und Gehilfin des Erlösers, sei es als Urbild der Kirche — alle mariologisch ableitbare Wahrheit und Erkenntnis. Der Persongrund dessen, was je mit Wahrheit über Christus oder Maria ausgesagt wird, steht immer auch in der Überlieferung und Offenbarungsentfaltung mit drinnen als Existenz- und Entfaltungsgrund des fortlebenden Christus in der Gemahlschaft mit der Kirche, seiner Braut. Mariologie und Ekklesiologie hängen nicht bloß innig zusammen, sondern sind — namentlich in ihrer jüngsten Entwicklung — an- und ineinander emporgewachsen.

Mit Spannung haben wohl alle Theologen der von der Bulle ge-

troffenen Auswahl und gewählten Form ihrer Zeugnisbelege aus der christlichen Überlieferung entgegengesehen. Bemerkenswert erscheint zunächst, daß die Bulle darauf verzichtet hat, von der vielbeklagten Zeugnislücke der vier oder fünf ersten Jahrhunderte auch nur andeutungsweise zu sprechen. Sie erwähnt auch nicht — weder direkt noch indirekt — das Apokryphenproblem, ja nennt nicht einmal den Namen des ‚Transitus' oder ähnlicher Legenden. Ein solches Vorgehen war möglich und für den Zweck der Dogmatisationsbulle gewiß angezeigt, da die dogmatische Gewähr der Überlieferung von dem Aufweis historischer Zeugnisse aus den frühesten christlichen Jahrhunderten unabhängig bleibt. Die meisten Theologen haben — namentlich seit Scheeben — darauf verzichtet, sich noch um die Einengung oder gar Schließung der frühchristlichen Zeugnislücke zu bemühen, während andere sich trotz der anerkannten Unabhängigkeit des dogmatisch-präskriptiven Beweisverfahrens nicht nehmen ließen, nach Indizien einer direkten oder indirekten Bezeugung in jener ‚Zone des Schweigens' zu fahnden. Ohne ihre Nachforschungen und oft mühsamen Untersuchungen wäre der Stand unseres heutigen Wissens über das wirkliche Vakuum frühchristlicher Bezeugung wohl kaum erreicht worden. Und die Arbeit ist immer noch nicht zur Genüge der Wissenschaft getan. Die Fragen um das Ursprungsproblem der Apokryphen, die Feststellung des Deckungs- und Nichtdeckungsverhältnisses ihrer originär sich gebenden legendären Anschauung im Verhältnis zum ‚sensus communis' der nicht legendären marianischen Tradition, das ‚Leucius-Charinus'-Problem u. a. mehr harren noch der Aufhellung. Weder Patrologie noch patristische Theologie können sich daran desinteressiert erklären, wenn positive Theologie und Dogmengeschichte sich ihre Fragen und Aufgaben nicht wollen beschneiden lassen von praktischen Gesichtspunkten opportun erleichterter Apologetik und positiv entlasteter Dogmatik. Daß die Bulle von diesem Fragenkreis und ihrem derzeitig noch unbefriedigenden Stand der Erforschung absah und absehen mußte, ist ebenso begreiflich, wie der Grundsatz einleuchtend ist: Absehen heißt nicht Stellung nehmen.

Unbekümmert um Fragen der Chronologie und der geschichtlichen Entwicklung im einzelnen, werden von der Bulle gleich zu Eingang ihrer Zeugnisbelege die unzähligen Gotteshäuser und Bilder zu Ehren der „in den Himmel aufgenommenen Jungfrau Maria", beziehungsweise ihres „solcherart einzig dastehenden Triumphes" erwähnt; ferner die vielen und vielartigen Patrozinien unter dem Titel der ‚Assumpta' und das Geheimnis im marianischen Rosenkranzgebet, „quod, ut omnes norunt, de Assumptione agit Beatae Virginis in Caelum" (15). Mehr im einzelnen wird dann — nach einem Hinweis auf die grundsätzliche Bewertung liturgischer Argumente in der Enzyklika ‚Mediator Dei' (16) — die liturgische Bezeugung der Assumptaüberlieferung aus Ost und West in alter Zeit („inde

ab antiquis temporibus in Orientis et Occidentis regionibus") dargelegt, darunter an erster Stelle (17) die Festoration (zum 15. August) aus dem ‚Sacramentarium Gregorianum'. Sie wird als Zeugnis der Kirche unter dem Pontifikat Hadrians I. (in karolingischer Zeit) bewertet. Auf den vielerörterten Text jener Oration, die in den Worten „nec mortis nexibus deprimi potuit" das entscheidende Moment im Assumptageheimnis, die „Verherrlichung des jungfräulichen Leibes der hehren Gottesmutter" (vgl. Absatz 12 der Bulle), nicht formell zum Ausdruck bringt, bezieht sich wohl die nachgeschickte Bemerkung der Bulle von der „temperantia verborum, qua Romana Liturgia uti solet" (18). Zur Bestätigung dienen die noch klarer ausgesprochenen Assumptazeugnisse aus dem ‚Sacramentarium Gallicanum' und aus den Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ, eine Art liturgischen Kalenders des griechisch-byzantinischen Ritus (18).

Als Zeugnis des gemeinsamen Beitrages, den der Glaubenssinn des christlichen Volkes im Verein mit der Initiative und Führung der kirchlichen Oberhirten beigesteuert haben, werden drei Beispiele liturgischer Festerhöhung und Feiergestaltung aus den Pontifikaten Sergius' I., Leos IV. und Nikolaus' I. nach den entsprechenden Berichten aus dem Liber Pontificalis bzw. dem Antwortschreiben Papst Nikolaus' I. an die Bulgaren gebracht (19).

Im Übergang zu den Festhomilien und ähnlichen Verkündigungszeugnissen der ausgehenden Väterzeit (Johannes von Damaskus, Germanus von Konstantinopel und das dem hl. Modestus von Jerusalem zugeschriebene ‚Encomium in Dormitionem' (21 f.) — Andreas von Kreta und Gregor von Tours sind nicht erwähnt, gewiß nicht ohne Bedacht — werden die zwei wichtigen theologischen Gesichtspunkte betont: 1. über das Verhältnis von Glaube und Liturgie: „Catholica Liturgia non gignit fidem, sed eam potius consequitur"; und 2. über den Sinn der patristischen Festhomilien: „de eiusmodi doctrina utpote christifidelibus iam nota atque accepta locuti sunt" (20).

Bezeichnend ist weiterhin die Stellungnahme der Bulle zum uneinheitlichen Bild des Mittelalters in der Assumptafrage. Was damals durch den Widerstreit zwischen den Autoritäten eines vermeintlichen Hieronymus und eines vermeintlichen Augustinus an Zurückhaltung der einen und Zwiespalt der anderen Zeitgenossen und Theologen genährt worden ist, wird nicht eigens erwähnt. Aus dem Auf und Ab im Übergewicht von Ja oder Nein oder neutraler Zurückhaltung in jener Phase der Verdunkelung im Raum der westlichen Assumptaüberlieferung wird in der Bulle lediglich — unter der vorsichtigen Formulierung „non defuere qui" — das Verdienst jener Autoren hervorgehoben, die sich (nach dem scholastischen Prinzip ‚fides quaerens intellectum') einer Konklusionstheologie bedienten, um aus Glaubensprämissen eine innere Begründung (ratio theologica) für das marianische Assumpta-Privileg herzuleiten. Bemerkenswert dabei ist vor allem, wie die Bulle an jenen Argumenten theologischer Folgerung unterscheidet zwischen dem primären Materialprinzip („primum elementum") und dem formalen Beweisgrund („vis argumenti"). Jenes wird in der Sohnespietät des Herrn gegen seine Mutter gesehen, dieses hingegen in der unvergleichlichen Würde der Gottesmutterschaft und der in ihr begründeten und mit ihr gegebenen Begnadungen. Im einzelnen wird an solchen Begnadungen aufgezählt: jene „überragende Heiligkeit, die alle Heiligkeit der Menschen und Engel übertrifft", die „die innigste Verbundenheit der Mutter mit ihrem Sohne" und jene „Zuneigung besonderer Liebe, mit der hinwiederum der Sohn seine würdigste Mutter immer bedachte" (25). Es ist der Weg, den auch schon die spätere Väterzeit bei ihren theologischen Erwägungen zum Assumptaprivileg eingeschlagen hatten (vgl. 26). Wenn die Bulle — ohne auf die vielerörterte Frage nach Stringenz oder bloßer Kongruenz solcher theologischen Ableitung einzugehen — von dem Bemühen jener scholastischen

Theologen sagt: „varia argumenta protulerunt, quibus mariale eiusmodi privilegium illustrarent" (2), so darf man wohl daraus entnehmen, daß die ‚vis argumenti' nicht losgelöst betrachtet werden darf von der schon anderweitig feststehenden Glaubenswahrheit. Das „illustrare" wird also von der Bulle dahin verstanden: „hoc Assumptionis privilegium miro quodam modo concordare cum divinis veritatibus per Sacras Litteras nobis traditis" (24). Mit der wachsenden Sicherheit über das Geoffenbartsein der Wahrheit ist auch — nach den Regeln der ‚analogia fidei' — das Gewicht jener theologischen Herleitung verstärkt worden.

Der mit Textbelegen versehene und (für eine Bulle) recht ausführlich gehaltene Elenchus scholastischer Assumptatheologen ist deutlich nach Früh-, Hoch- und Spätscholastik gegliedert. Wiederum muß es gerade den Theologen interessieren zu sehen, welche Auswahl die Bulle in ihrem Mantel zur Definition getroffen hat, obschon ihr natürlich fern liegen mußte, gleichsam ein zusammenfassendes wissenschaftliches Referat über die mannigfaltige Bezeugung aus jenen Jahrhunderten zu bringen.

An die Spitze der Frühscholastik ist das klare Zeugnis des Zisterzienserbischofs Amadeus von Lausanne gestellt (28). Ihr folgt in der Bulle unmittelbar (29) der Zeugnisbeleg aus Assumptapredigten des heiligen Kirchenlehrers und ‚Doctor Evangelicus' Antonius von Padua, des ersten Lehrmeisters im jungen Franziskanerorden[5]. Als Kronzeugen der Hochscholastik werden die drei heiligen Kirchenlehrer Albert, Thomas und Bonaventura angeführt (30—32). Daß Skotus, der ‚Doctor Marialis' und Fürst der Immakulatatheologie nicht genannt ist, kann nicht befremden, da bekanntlich in seinen Schriften kein ausgesprochenes Zeugnis für die leibliche Himmelfahrt Mariens enthalten ist, nicht einmal in der Art des ‚obiter attingens' wie bei Thomas von Aquin. Ob in den nach dem Zeugnis der Geschichte Duns Skotus zugeschriebenen, bislang aber nicht aufgefundenen Sermones ‚Super missus est' und ‚De Sanctis' noch einmal ein Assumptazeugnis von ihm aufweisbar sein wird, muß der Zukunft überlassen bleiben. Sein Einfluß auf die weitere Entwicklung wie der Immakulatatheologie so auch des Assumptaglaubens innerhalb und außerhalb seines Ordens liegt in der von ihm aufgestellten Grundregel: „Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae"[6]. Bemerkenswert ist wohl auch, daß in der Bulle gelegentlich (so namentlich 38), wenn auch nicht ausdrücklich, Gebrauch gemacht wird von dem skotistischen Prinzip ‚Potuit, decuit, ergo fecit', dessen kritisch haltbarer, von Mißbrauch und Mißverstand ausgesiebter Sinn in der Assumptadiskussion der letzten Jahrzehnte klarer herausgestellt worden ist.

Aus der Spätzeit des Mittelalters (15. Jahrh.) wird nur der hl. Bernardin von Siena mit einem Beleg aus dem ‚sermo 2 in Assumptione BMV' angeführt und ihm das Verdienst zugesprochen, zu den bislang schon vorgebrachten theologischen Gründen für die leibliche Aufnahme Mariens andere, neue beigebracht zu haben, darunter nicht zuletzt auch das „quasi sensibile experimentum" der von alters her fehlenden Leibreliquien (33). Als Zeugen der frühen Neuzeit — in schon zeitlicher Nachbarschaft zur Pianischen Brevierreform — nennt die Bulle das Viergestirn heiliger Kirchenlehrer: Bellarmin, Franz von Sales, Alphons von Liguori und Petrus Canisius (34—36). Sonst wird nur noch Suarez zitiert, aus dessen Zeug-

[5] Es sei bei dieser Gelegenheit auf das wohl umfassendste Quellenwerk der Assumptatheologie bis zum Tridentinum hingewiesen: K. Balič, Testimonia de Assumptione BVM ex omnibus saeculis. Pars Prior: Ex aetate ante Concilium Tridentinum, Romae 1948, 416 pp.

[6] Siehe bei K. Balič, Ioannis Duns Scoti theologiae marianae elementa, Sibenici 1933, 31.

nis besonders auch die Feststellung hervorgehoben wird: in Anbetracht der in der Kirche allgemeinen Überzeugung von der leiblichen Aufnahme Mariens könne der Schluß gezogen werden, daß dieses Geheimnis ebenso fest zu glauben sei wie die Unbefleckte Empfängnis, ja es könnten diese beiden Wahrheiten definiert werden (37).

5. Assumptageheimnis und Heilige Schrift

Zu dem vielerörterten Sachverhalt ‚Assumptageheimnis und Heilige Schrift' spricht die Bulle nicht nur in einer Reihe verstreuter Bemerkungen, sondern auch in einer sehr grundsätzlichen Äußerung (38).

Daß man protestantischerseits jegliche Begründung für die Annahme einer vorendzeitlichen Auferstehung Marias rundweg bestreitet und sich darum gemäß dem Prinzip ‚sola Scriptura' dem Assumptaglauben gänzlich versagt, war bekannt und ist neuerdings in dem ‚Evangelischen Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens' (München 1950) sowie in der amtlichen Verlautbarung der Bischofskonferenz der ‚Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands' (durch ihren Vorsitzenden D. Hans Meiser) bald nach der Ankündigung der Dogmatisation nachdrücklich betont worden. Namentlich wird auch geltend gemacht, daß gegen eine Vorwegnahme der leiblichen Auferstehung die von Paulus (1 Kor 15, 23 ff.) verkündete zeitliche Auferstehungsordnung spreche, da sie nur eine Aufeinanderfolge von Auferstehung Christi und Auferstehung aller Glaubenden kenne. Für uns Katholiken ist — von der offenbarungskonstitutiven Bedeutung der Tradition und der lehramtlichen Interpretation der Offenbarung, einschließlich der in der Schrift, abgesehen — schon nicht verständlich, inwiefern eine Vor-auferstehung mehr der Schrift widersprechen sollte als eine Vor-erlösung (in jenem weiteren Sinne, wie sie schon auf die Gerechten des Alten Bundes zutrifft). Gemäß Thema und Kontext der angezogenen Stelle des Korintherbriefes konnte Paulus das ἴδιον τάγμα in der Auferstehungsfolge so aufordnen, daß er der ἀπαρχὴ Χριστός ‚in globo' die Auferstehung derer, die des Christus sind, ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ gegenüberstellte; und er hätte es selbst dann ohne Differenzierung tun können, wenn er ausdrücklich um die schon vorzeitliche Auferweckung Marias gewußt hätte.

Aber auch von manchen katholischen Theologen ist (vor dem Erscheinen der Bulle) die Möglichkeit einer Begründung des Assumptaglaubens aus der Heiligen Schrift geradezu und schlechthin verneint worden. Demgegenüber steht nun die authentische Erklärung der Bulle, dort wo sie — von der patristisch-scholastischen Überlieferung zur Frage nach deren Ansätzen in der Heiligen Schrift überleitend — den lapidaren Satz ausspricht: „Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur" (38). In den anschließenden Ausführungen der Bulle (38—40) handelt es sich zunächst um die folgerungsweise Erkennbarkeit des Assumptageheimnisses aus der konkret-lebendigen Charakteristik des biblischen Marienbildes im ganzen. Die engste Verbundenheit, Lebens- und Schicksalsgemeinschaft zwischen Mutter und Sohn wird herausgestellt sowie auf die Pietät und Kindespflicht des Mariensohnes („utpote divinae legis observator per-

fectissimus" 38; vgl. 25) hingewiesen. Der Gedanke des ‚potuit-decuit', dessen an der Allmacht gemessene Weite durch die Offenbarungsschranken begrenzt ist, klingt an. Dem Wesen der Schrift als Wort Gottes entsprechend wird der gläubige Sinn des ‚Herzens' (biblisch und christlich verstanden) angesprochen in der Folgerung: „Quamobrem quasi impossibile videtur eam cernere, quae Christum concepit, peperit, suo lacte aluit, eumque inter ulnas habuit pectorique obstrinxit suo, ab eodem post terrestrem hanc vitam, etsi non anima, corpore tamen separatam" (38; vgl. 14). Daß diese mehr affektiv-intuitive Glaubens-sinnigkeit mit dem wachsenden Licht der Glaubensdurchdringung und Glaubenserhellung in der kirchlichen Überlieferung und Belehrung ihrer anfänglich mehr instinktiv ahnenden Erkenntnis immer klarer bewußt und gewiß wurde, ist indirekt fast aus dem ganzen Tenor der Bulle zu entnehmen.

Was die in der Assumptatheologie traditionell verwendeten Einzeltexte aus der Heiligen Schrift angeht, so führt die Bulle eine Reihe von ihnen nur mittelbar an in ihrem Zeugnisbericht aus der Überlieferung (unter den Belegen aus mittelalterlichen Theologen 26 f.). Es wird ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen jenen Texten aus den Psalmen (44, 10; 131, 8) und dem Hohenlied (3, 6; 4, 8; 6, 9), die von Theologen und Predigern nach dem Vorbild der Väter angewandt werden, „ut suam illustrent Assumptionis fidem, quadam usi libertate" (26; vgl. 29), und jenen drei anderen Texten, die bis in die Gegenwart der Assumptatheologie herein als klassisch gelten und immer noch im Mittelpunkt der Assumptadiskussion stehen: Apoc 12, 1 f.; Luc 1, 28; Gen 3, 15. Von der johanneischen Vision des ‚sonnenumglänzten Weibes' wird in der Bulle nur gesagt, die Lehrer der Schule hätten in dem Bild am Himmel ein ‚signum Assumptionis' gesehen („significatam viderunt" 27). Die betrachtende Versenkung in den Engelsgruß an die Vollbegnadete und Hochgebenedeite (Luc 1, 28) habe jene Lehrer dazu gebracht, in der leiblichen Himmelfahrt Marias die Vollendung der Gnadenfülle und die gegen den Evafluch gerichtete einzigartige Segnung zu erkennen (27).

Nur beiläufig sei hier bemerkt, daß die Stelle Mt 27, 52 f. („und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf . . .") in der Bulle nirgends erwähnt wird. Namentlich in der jüngsten Assumptadiskussion war dieser Text wieder mehr herangezogen worden, um von hier aus schon die vorzeitige Auferstehung Marias wahrscheinlich zu machen. Voraussetzung dafür war, daß es sich bei jenen Auferweckten, die nach der Auferstehung des Herrn „vielen (in der heiligen Stadt) erschienen", nicht um eine bloße Rückkehr ins irdische Leben, sondern um ihre endgültige Auferstehung und Verklärung handele, worüber bekanntlich die Meinungen der Väter und Theologen geteilt sind. Daß die Bulle so nachdrücklich für Maria den Begründungszusammenhang „assumpta, quia immaculata" herausstellt, schließt aber nicht aus, daß bei anderen Heiligen in einem anderen Titel die Begründung für ihre vorzeitige und endgültige Auferstehung gelegen hätte.

Stärkste Beachtung des Theologen findet heute begreiflicherweise die schrifttheologische Verwendung von Gen 3 in der Assumptabulle. Sie ist eingebaut in den Zusammenhang der seit dem zweiten Jahrhundert in der kirchlichen Überlieferung immer wieder gebrachten Gegenparallele ‚Eva-Maria' (39). Darin erscheine Maria als die neue Eva in engster, wenn auch untergeordneter Verbundenheit an der Seite des neuen Adam bei jenem Kampf wider den höllischen Feind, „der — wie im Protoevangelium (Gen 3, 15) zum voraus angezeigt werde („praesignificatur") — mit dem vollsten Sieg über Sünde und Tod enden sollte" (ebd.). Es wird dazu bemerkt, daß Sünde und Tod in den paulinischen Schriften immer als gekoppeltes Paar erscheinen, und unmittelbar die Folgerung („Quamobrem") gezogen: „Wie die glorreiche Auferstehung Christi ein wesentlicher Teil und die letzte Trophäe dieses Sieges war, so sollte der mit ihrem Sohne gemeinsame Sieg der seligen Jungfrau mit der Verherrlichung ihres jungfräulichen Leibes gekrönt werden (concludendum erat)." So habe sich an ihr das Pauluswort erfüllt: „absorpta est mors in victoria" (1 Kor 15, 54)[7].

Es wird also offenbar in der Bulle 1. der prophetisch-eschatologische wie messianisch-soteriologische Sinn des Protoevangeliums bejaht, 2. unter Berücksichtigung der altchristlichen Überlieferung (‚Eva-Maria') die Sonderstellung Mariens im Anteil an dem durch Gen 3 vorangesagten Doppelsieg über Sünde und Tod anerkannt und 3. aus der so erkannten und von Ewigkeit her vorbestimmten Partnerschaft Marias am vollen Sieg ihres Sohnes (über die Sünde und ihre Folgen) auf ein analoges Vorzugsverhältnis ihrer auch leiblichen Siegesverherrlichung mit der glorreichen Auferstehung Christi geschlossen, was dann 4. im nächsten Absatz (40) — zusammenfassend und zugleich weiterführend — in der Bewahrung vor Grabesverwesung und Gewährung vor-endzeitlicher Leibverklärung als dem Kronprivileg der „Redemptoris socia" erfüllt angesehen wird.

Daß im Rahmen der Bulle Fragen der textkritischen, philologischen und textanalytischen Exegese zur vielgemarterten Genesisstelle ausgeschlossen bleiben mußten, ist klar. Ebenso klar und lehrreich aber bleibt der aus der Bulle zu entnehmende ‚sensus Ecclesiae' zum echten und vollen Textverständnis. Der durch die Propheten gesprochen und die Schrift inspiriert hat, ist für immer auch Seele und Herz der Kirche und erschließt im Gespür der Kirche und ihres Wortes den tiefen Sinn dessen, was er oft nur verhüllt in der Schrift gesagt hat und hat sagen wollen. Daß die Immakulatabulle und die Assumptabulle je ihr Mariengeheimnis so im Protoevangelium finden, darf jedenfalls nicht übersehen oder unterschätzt werden.

[7] Vgl. dazu A. Bea, La Sacra Scrittura „ultimo fondamento" del domma dell'Assunzione: CivCatt 101 (1950, 2 dicembre) 559 f.

6. Immaculata — Assumpta

Das führt uns zurück auf die schon eingangs hervorgehobene Verknüpfung der beiden Wahrheiten: Immaculata und Assumpta. Sehr bedeutsam erscheint schon allein die Tatsache, daß nun auch in (dem nicht-definierten Teil) der Bulle ‚Munificentissimus Deus' ausdrücklich der Grund-Folge-Zusammenhang der beiden marianischen Geheimnisse — Unbefleckte Empfängnis und zeitlich vorweggenommene leibliche Aufnahme in den Himmel — vertreten wird. Daß es in der bisherigen Mariologie schon recht allgemein geschehen und in vielen Gutachten der Assumptabewegung ausgesprochen war, ist ebenso bekannt wie die erst seit der Aktenpublikation ‚Petitiones' durch Hentrich-Moos (II 883) zu allgemeinerer Kenntnis gebrachte und vielbeachtete Äußerung Pius' IX. im Antwortschreiben auf die Petition der Königin Isabella von Spanien: „Dubium non est, quin Assumptio eo modo quo a fidelium communitate creditur, e Conceptione Immaculata consequatur" (vgl. Schol 24 [1949] 115). Dieser Äußerung des Papstes der Immakulatadefinition schließt sich nun der Papst der Assumptadefinition an, sofern er diese Folgerung ausdrücklich in die Bulle zur Definition mitaufgenommen hat. Leicht ersichtlich ist die Tragweite, die dieser Schlußfolgerung schon rein in sich genommen zukommt. Alles, was für die Annahme der Unbefleckten Empfängnis spricht — sei es in Schrift oder Überlieferung, im allgemeinen Glaubenssinn oder in lehramtlichen Äußerungen der Kirche —, spricht damit einschlußweise und mittelbar auch für die vorzeitige leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel als göttlich geoffenbarte Wahrheit.

Die noch bis zum Erscheinen der Bulle gegen die Richtigkeit und Stringenz der Folgerung: „quia immaculata, ideo assumpta" erhobenen Einwände und die im Zusammenhang damit obwaltende Meinungsverschiedenheit bezüglich der theologischen Qualifikation dieser ‚conclusio theologica' läßt den der Bulle nachdenkenden Theologen bei jenem Text verweilen, wo dieser Zusammenhang der beiden Geheimnisse von der Bulle lehrhaft entfaltet wird (4—5; vgl. 40).

Es ist dort zunächst die Rede von dem durch den Tod Christi errungenen Sieg über Sünde und Tod sowie von dem Anteil des Getauften an diesem zweifachen Sieg Christi. Sodann wird hingewiesen auf das allgemeine Gesetz der Heilsordnung, wonach trotz jenes Anteils der Gerechten an dem Doppelsieg Christi der Anteil an dem Sieg über den Tod erst bei der leiblichen Auferstehung am Jüngsten Tag zur vollen Auswirkung kommt; daß aber (und damit kommt die entscheidende Wendung des Theologoumenon zum Ausdruck) die seligste Jungfrau Maria von jenem Gesetz des erst endzeitlich sich vollauswirkenden Sieges über den Tod — ausgenommen war, weil ihr Sieg über die Sünde kraft ihres einzigartigen Privilegs erbsündefreier Empfängnis erfolgt sei.

Daß ein Begründungszusammenhang ausdrücklich gelehrt wird, ergibt sich aus der modal gefaßten Relativpartikel „quae quidem" in der Satzverknüpfung der Bulle: „Verumtamen ex generali eiusmodi lege Beatam Virginem Mariam Deus

exemptam voluit. Quae quidem, singulari prorsus privilegio, immaculata conceptione sua peccatum devicit atque adeo legi illi permanendi in sepulchri corruptione obnoxia non fuit, neque corporis sui redemptionem usque in finem temporum exspectare debuit" (5). Die Steigerungspartikel „atque adeo" braucht an sich nicht gerade eine Steigerung des Kausalitätssinnes zu besagen, der dem Satz hier — vom modal relativischen „quae quidem" her — mitgegeben ist. Immerhin läßt sie schon rein lexikalisch gesehen die Möglichkeit offen für einen im Hauptton der Steigerung mitschwingenden Nebenton der Begründung. Ja die wohl offiziöse Übersetzung der Bulle im ‚Osservatore Romano' vom Tage nach der Definition läßt nicht einmal dieses untergeordnete Bedenken bestehen, ob auch im „atque adeo" der beiläufige Sinn von „atque ideo" mitzuhören sei: „perciò non fu soggetta alla lege di restare nella corruzione del sepolcro, nè dovette attendere la redenzione del suo corpo sino alla fine del mondo" (p. 4).

In Anbetracht dessen, was noch am Vorabend der feierlichen Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel von einigen angesehenen Theologen gegen die Stringenz der Folgerung: weil ‚Immaculata', darum auch ‚Assumpta' — zum Teil in ausführlicher Form — geltend gemacht worden ist, verdient jener Satz der Bulle: „Arctissime haec duo privilegia inter se conectuntur" (4) mit der nachgeschickten Darlegung und Begründung erhöhte Aufmerksamkeit. (Ob nicht auch die amtlich-liturgische Einschaltung „Regina in Caelum assumpta" in die Lauretanische Litanei unmittelbar nach der Anrufung „Regina sine labe originali concepta" und die Verknüpfung der beiden Geheimnisse in der neuen Festoration [vgl. AAS 42 (1950) 703, 705] von dieser Erwägung mitbestimmt war?)

In der vor der Bulle geäußerten Kritik der Schlüssigkeit: ‚quia immaculata, ideo assumpta' wurden schon Bedenken erhoben gegen die Koordination der beiden marianischen Privilegien, ganz abgesehen also von dem Folgerungsverhältnis. Bei der Unbefleckten Empfängnis handele es sich um ein „sachliches Privileg". Denn dort sei wirklich der Inhalt ein ganz ausschließliches Vorrecht Mariens, hier hingegen sei der Inhalt als solcher ein Gut, das allen im Gnadenstand Dahinscheidenden gemeinsam verheißen ist, so daß nur der zeitliche Unterschied der vorendzeitlichen Verwirklichung bei der Gottesmutter das Besondere der Privilegierung ausmache[8].

Man könnte mit Recht dieser Auffassung schon die Frage entgegenhalten: Würden etwa auch nur jene Theologen, die mit gewissen Vätern die von Mt 27, 52 f. berichtete Auferstehung vieler entschlafenen Heiligen zur Zeit der Auferstehung des Herrn als endgültigen Eingang in die Glorie auffassen, sich mit einem unterschiedlichen Zeitindex zufrieden geben, um den Sinn — also doch wohl ein Inhaltliches — dieser eschatologischen Vorwegnahme gemäß dem Zeitplan der Heilsvorsehung richtig und vollwertig gedeutet zu sehen? Bei der Immakulata aber ist die Heilsstellung der ‚alma Redemptoris socia' nicht nur zweimal von der Bulle betont (14 und 40), sondern auch klar bei der Folgerung ‚Immaculata — Assumpta' von vornherein unterstellt (5) und auf das zugrundeliegende — den Erlöser und seine Gehilfin gemeinsam umfassende — Prädestinationsdekret zurückgeführt (40).

Was aber den dogmatischen Inhalt der Unbefleckten Empfängnis betrifft, aus

[8] Siehe J. R. Geiselmann, Am Vorabend der feierlichen Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel: GeistLeben 23 (1950) 329 f.

der nicht nur die Kongruenz, sondern die Exigenz der vorzeitigen leiblichen Aufnahme in den Himmel gefolgert werden soll, so hat man oft schon und in allerjüngster Zeit mit besonderem Nachdruck dagegen eingewandt: 1. daraus, daß Maria vor der Erb-*sünde* bewahrt wurde, folge an sich jedenfalls noch nicht, daß sie auch vor allen mit der Erbsünde verbundenen Folgen bewahrt geblieben sei. Die Mutter des Herrn sei ja trotz ihrer Unbefleckten Empfängnis nicht als ein Mensch der Urstandsgerechtigkeit ins Dasein getreten. Sie stehe vielmehr auf seiten der Erlösten und in der Linie der Blutsgemeinschaft mit Adam. Darum sei sie — wenngleich vor-erlöst und voll-erlöst — dennoch dem Gesetz der menschlichen Natur unterworfen geblieben, wie es das altliturgische Assumptagebet in den Worten „propter condicionem naturae humanae" ausspreche. Dazu aber gehöre nicht nur Sterben und Tod, sondern auch die Verwesung, die schon vom Tod selbst eingeleitet wird.

2. Es gehe auch nicht an, einen theologischen Unterschied anbringen zu wollen zwischen Sterben und Tod einerseits, Verbleiben in der Gewalt des Todes mit völliger Verwesung andererseits. Sei doch nicht einzusehen, warum Sterben und Tod als rein naturgesetzliche Folgen — ohne den Makel eines Strafcharakters — dort auftreten könnten, wo die Schuld aufgehoben sei, hingegen die bleibende Todesherrschaft in der Verwesung nur als Sündenfolge und Strafe aufgefaßt und damit nur als sichtbarer Ausdruck für den Triumph Satans gedeutet werden könnten. Ebensowenig sei einzusehen, warum denn nur Maria und nicht alle Erlösten und Getauften vor der Strafe der Verwesung (als dem sichtbaren Triumph der Todesherrschaft Satans) bewahrt blieben, wenn doch im Bad der Wiedergeburt alles getilgt wird, „quod veram et propriam peccati rationem habet" (Trid., sessio 5).

Wiederum liegt die Entgegnung nahe: Die Wahrheit der Unbefleckten Empfängnis als Privileg des Daseinsbeginns und Wurzel des Privilegs der Daseinsvollendung in der leiblichen Himmelfahrt steht (wie die Bulle ausdrücklich betont 4f.; 39f.) im Zusammenhang eines Heilsplanes, in dem nach Gottes freiem Willen und unter „ein und demselben Dekret" Maria an die Seite ihres Sohnes als ‚neue Eva' und die ‚alma Redemptoris socia' gestellt ist. Doch will sich damit die Stimme der soeben geäußerten Kritik nicht zufrieden geben. Christus, und er allein, sei Urheber des Heils, der in seinem eigenen Tod und seiner selbstherrlichen Auferstehung Sünde und Tod überwunden und damit die Erlösung hergestellt habe. Maria aber, wenngleich zum „Stammpaar der Erlösungsordnung" gehörig, stehe als selbst erst Erlöste (wenn auch Vor- und Vollerlöste) auf seiten derer, die Erlösung nicht ursprünglich herstellen, sondern die Frucht der Erlösung in sich darstellen.

Wiederum muß man auch hier erinnern an den wiederholten Hinweis der Bulle auf Maria als ‚socia Redemptoris'. In der wirklichen, wenn auch untergeordneten Partnerschaft Marias am Erlösungswerk ihres Sohnes ist die Mittlerschaft Mariens im mittlerischen Heilswerk Christi miteinbeschlossen, wenn auch selbst erst begründet und getragen von der teilgebenden Mittlerschaft Christi. Über die Art der Mitwirkung Mariens bei der Erlösung hinsichtlich des Verhältnisses ‚mittelbar oder unmittelbar', ‚physisch oder moralisch', und hinsichtlich der Erlösung als ‚objektivem Werk (und Verdienst)' oder als ‚subjektiver Zuwendung (der Erlösungsfrucht)' enthält sich die Bulle einer umgrenzenden Aussage. Aber darüber läßt sie keinen Zweifel, daß Maria zwar erlöst ist durch den gleichen Erlöser und die gleiche Erlösungstat wie wir, aber auf eine ihr ganz eigene Art der Vor- und Vollerlösung, die dann aber bei ihr auch zu einer ganz einzigartigen Darstellung der eschatologischen Erlösungsfrucht kommen will.

K. Adam[9] will gerade in der Idee der *Mittlerschaft* jenes logische Apriori

[9] Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel: ThQuschr 130 (1950) 290 f.

sehen, das erstens in sich selbst leichter aus Schrift und Überlieferung darzutun sei, das zweitens aber auch der eschatologischen Vorwegnahme der leibhaften Vollendung Marias erst ihr volles Verständnis und Gewicht gebe. Man wird das gerne zugeben, wenn das vermittelnde Apriori der Mittlerschaft Mariens nicht exklusiv verstanden wird — die Bulle geht ja mehr von der Partnerschaft Mariens als ‚socia Redemptoris' aus — und das ‚Apriori' nicht doch wieder herabgesetzt wird zu einem nur vorweggenommenen ‚Aposteriori' des wägenden Verstehens anderweitig gegebener Offenbarungserkenntnis. Noch weniger aber könnte man zugeben, daß die Mittlerschaft Marias überhaupt erst nach Sinn und Umfang definiert sein müßte, um als Konklusionsprinzip für die Annahme der leiblichen Himmelfahrt Mariens dienen zu können und uns nicht im „Fangnetz der Konklusionstheologie" bei einer bloßen Konvenienz hängen zu lassen. Das aber scheint die Ansicht des Tübinger Theologen gewesen zu sein, wenn er schreibt: „Erst wenn das kirchliche Lehramt die Mittlerschaft Mariens in ihrer Tatsächlichkeit, in ihrem Sinngehalt und in ihrem Umfang als Offenbarungswahrheit definiert hätte, wäre für das gläubige Denken ein Ansatzpunkt gegeben, um die schwierige, allerschwierigste Frage zu lösen, ob auch Mariens leibliche Aufnahme Offenbarungswahrheit sei" (a. a. O. 291). Die Sprache der Bulle scheint anders zu verstehen zu sein.

7. Virtualiter revelatum?

Wie schon im Fall der Immakulatadefinition und ihrer langwierigen Vorbereitung, so ist auch in der lebhaften Debatte der Theologen um die Definibilität der leiblichen Himmelfahrt Mariä immer wieder die Frage diskutiert worden, ob diese Wahrheit in der Offenbarung formell (wenn auch nicht ausdrücklich) mitenthalten oder nur virtuell, keimhaft in ihr einbeschlossen sei. Kein Wunder, wenn die Theologen mit Spannung darauf gewartet und — nach dem Erscheinen der Bulle — genau zugeschaut haben, was darin an Aufschluß hierüber zu finden sein möchte, sei es selbst wiederum formell einschlußweise oder nur virtuell in Anhaltspunkten und Ansätzen dargeboten. Man wird nicht sagen können, daß die Bulle, auch nur indirekt, zu der schwebenden Kontroverse unter den Theologen Stellung genommen hat. Insofern ist der ‚status quo ante' unverändert geblieben, trotz Definition und dem sie umgebenden Mantel der Bulle. Die Bedingungen der aus den Offenbarungsquellen und ihrer authentischen Vorlage durch das kirchliche Lehramt aufzuweisenden Definibilität lagen bei der Immakulatadefinition nicht günstiger als bei der Assumptadefinition, eher umgekehrt. Es ist jetzt nur ein zweiter besonders anschaulicher Fall eines konkreten Beispiels hinzugetreten, wo die Frage — implicite revelatum: formaliter aut virtualiter tantum? — vor und nach der Definition theologisch gleich akut geblieben ist (bei der Infallibilitätsdefinition des Vaticanum liegt ja der Fall doch wesentlich anders). Die neue Definition stellt nun ihrerseits als unantastbare, weil unfehlbare Gegebenheit die immer schon der Theologie aufgegebene Frage: Kann und wie kann ein ‚mediate in alio revelatum' auch dann ein ‚immediatum fidei' werden, wenn

es sich nur als ein ‚virtualiter in alio revelatum' erweisen läßt? Es versteht sich für den Theologen von selbst, daß die Gültigkeit und Unfehlbarkeit der Definition nicht von der Beantwortung dieser Frage abhängt, sondern in sich selbst die Gewähr der unbedingten Wahrheit und Verbindlichkeit dafür trägt, daß der Satz ihrer Lehrverkündigung geoffenbarte Wahrheit ist — einerlei wie das Band ihrer Verknüpfung mit der Offenbarung nach theologischen Kategorien näher zu bestimmen ist.

So gewiß es ist, daß eine Definition Offenbarung nicht schafft, sondern nur authentisch und unfehlbar aufweist, so unumstößlich ist die Wahrheit der Tatsache, daß mit dem Tod des letzten Apostels die göttliche Offenbarung an die Kirche endgültig abgeschlossen ist. Dagegen spricht auch nicht der bis ins 17. Jahrhundert hinein zu belegende, wenn auch nur gelegentliche Sprachgebrauch mancher Theologen, die eine kirchliche Definition noch als Offenbarung (im weiteren Sinn des ‚re-velare') bezeichneten. Keine auch nur teilweise ergänzende Offenbarung öffentlichen Charakters kommt im Daseinsstand der nachapostolischen Kirche in Frage, so wenig wie ein Ansatz vom Charisma hagiographischer Inspiration, die mit dem der Offenbarung von gleichem Rang ist. Ist die Wahrheit vom objektiv unveränderlichen Bestand des ‚depositum fidei' bislang auch nicht eigens feierlich definiert, so ist sie doch schon allein durch das ‚universale magisterium ordinarium' als Wahrheit göttlichen und katholischen Glaubens außer Zweifel gestellt. Der in der jüngsten Assumptadefinition von dem einen oder anderen Theologen geäußerte Zweifel an dem objektiv unveränderlichen Charakter des bei der Kirche hinterlegten Offenbarungsgutes ist denn auch ganz vereinzelt geblieben und mußte von vornherein auf entschiedene Ablehnung stoßen. Eine gleichsam dinglich-tote Auffassung des bei der Kirche „hinterlegten" Glaubensgutes konnte schon deswegen keinem Theologen beifallen, weil die immanente Entwicklung der Dogmen im Glaubensverständnis der Kirche und in ihrem charismatisch wachsenden Glaubenssinn klar dagegen spricht.

Man mag aber noch so sehr den Charakter des Lebendigen an der vom ‚Geist der Wahrheit' beseelten Kirche und an dem ihr anvertrauten Offenbarungsgut unter den verschiedensten Gesichtspunkten herausstellen, man mag auch in dem charismatischen Einfluß des Beistandsgeistes nicht nur ‚assistentia negativa' für die Gewähr irrtumsfreier und unversehrter Bewahrung („adiciens nihil, nihil detrahens" 12), sondern auch ‚influxus positivus' fortschreitender Erschließung der Offenbarungswahrheit sehen (vgl. Joh 16, 13), immer bleibt die Dialektik dieses Lebensprozesses in den Grenzen beschlossen, die der vom Vaticanum sanktionierte Kanon des Leriners ausspricht: „Crescat . . . et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eadèmque sententia" (Commonitorium 28; vgl. Denz. 1800). War der seinerzeit von Marin-Sola gebrauchte Vergleich mit der Entwicklung einer belichteten photographischen Platte zu starr physikalisch, so ist die heute so beliebte und gängige Sprechweise von einem ‚Keim' der Überlieferung geoffenbarter Wahrheit (deren sich unsere Bulle übrigens kein einziges Mal bedient) nicht frei von der Gefahr eines doppelten Mißverständnisses. Man könnte die Keimtheorie zunächst dahin mißverstehen, daß die nachapostolische Entwicklung des Offenbarungsverständnisses nach Art einer organischen Assimilation vor sich ginge, die ohne Aufnahme von Fremdsubstanz aus der Umwelt nicht

denkbar ist. Ebenso falsch aber wäre die Vorstellung, als ob die Durchdringung des geoffenbarten Glaubensgutes mit Hilfe offenbarungsfremder Erkenntnisse nicht etwa nur theologischen Fortschritt darstellte, sondern eine neue Stufe eigentlicher Glaubenserkenntnis ergeben könnte, wenigstens dann, wenn die Gewähr kirchlicher Glaubensregel Bürge stehe. Der ersten Gefahr ist die Pseudo-mystik des modernistischen Denkens erlegen. Der zweiten Gefahr schien die skotistische These nicht entgehen zu können: quod virtualiter saltem revelatum est, definibile est.

Als durch die Auseinandersetzungen mit dem Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert das Problem der ‚Definibilität nur virtuell geoffenbarter Wahrheiten' besonders akut geworden war, kam es zu jenen vermittelnden Versuchen zwischen skotistisch bejahender und thomistisch verneinender Sentenz (namentlich bei Molina, Suarez, Lugo), auf die — nach Marin-Sola — eine bis ins 20. Jahrhundert herrschende Konfusion des Problems zurückzuführen sei. Um sie zu beheben (so meint der genannte Dominikanertheologe) und die ältere klassische Tradition wieder aufzunehmen, sei es nötig, zwei Arten der virtuellen Verknüpfung eines Satzes mit der Offenbarung zu unterscheiden. Ist der virtuelle Zusammenhang ein notwendiger Wesenszusammenhang — sei es notwendige Voraussetzung oder Begleitschaft oder Folge —, so konnte der allwissende und wahrhaftige Gott der Offenbarung von diesem Zusammenhang nicht absehen oder ihn wesenswidrig zerreißen. Ist aber der Zusammenhang kein absoluter (metaphysischer), sondern nur ein kontingenter (physischer, psychologischer oder moralischer) Zusammenhang, dann stand es dem Offenbarungswillen frei, solchen wesensäußerlichen Kausalzusammenhang in die Offenbarungsintention miteinzubeziehen oder nicht. Er mußte es also nicht nur mitgesagt sein lassen, sondern obendrein offenbarungsklar erkennen lassen, daß es mitgesagt sei. Sowohl die sachliche wie die theologiegeschichtliche Seite der Frage ist trotz Marin-Sola und der oft gegen ihn vorgebrachten Bedenken bis zur Stunde noch nicht befriedigend geklärt. Da die neue Definition den Theologen der Frage nach dem inneren Grund der Definibilität nicht überhebt, ist das Problem der ‚virtualitas theologica' als ebenfalls hinreichender Voraussetzung für die Definition erneut gestellt.

Unter Berufung auf Newman hat man in den der Definition voraufgegangenen theologischen Diskussionen öfters hören können, daß die Alternative ‚aut formaliter aut virtualiter revelatum' in ihrem schulmäßigen Verstand das tatsächlich gegebene geschichtliche Bild der Dogmenentwicklung — namentlich auch des Immakulata- und des Assumptaglaubens — nicht adäquat zu fassen vermöge. Die vorgeordnete allgemeinere Unterscheidung nach ‚expliziter' und ‚impliziter' Offenbarung lasse noch andere Gesichtspunkte und Möglichkeiten in der Genesis des kirchlichen Glaubensbewußtseins und Lehrfortschrittes offen. Wo man von einer ‚via Newman' in der Dogmengeschichte spricht, hebt man als ihre besonderen Vorteile die stärkere Berücksichtigung psychologischer und soziologischer Momente im Glaubensorganismus der Kirche sowie die lebendig differenzierte Auffassung der logischen Kohärenz und Ausentfaltung der dogmengeschichtlichen Entwicklung hervor.

Daß die einschlägigen Darlegungen Newmans — soweit sie aus der katholischen Zeit des großen englischen Konvertiten und Kardinals stammen — in allem We-

sentlichen rechtgläubig sind, hat schon Marin-Sola ausführlich dargetan[11] und die bestehenden Bedenken aus der vom Sprachgebrauch der Schule abweichenden und darum so leicht mißverständlichen Terminologie erklärt.

Die schon seit Möhler und besonders durch Newman vielfach so glücklich herausgestellte vitale Auffassung des Offenbarungsgutes im Ganzen und seiner totalitär verlaufenden immanenten Entwicklung im Schoß der Kirche, ferner die Betonung des personalen Aspekts im Inbegriff der christlichen Glaubens- und kirchlichen Lehrsätze[12] entspricht durchaus dem, was die ältere Theologie auch bei ihrer mehr begrifflich-abstrakten Fassung eines dogmatischen Systems immer unterstellte, übrigens auch oft genug eigens, wenn auch nicht in moderner Terminologie zum Ausdruck brachte. Diese personal-ganzheitliche Auffassung kommt in der Bulle vor allem dort zum Ausdruck, wo der Keim der Assumptaüberlieferung in jenem glaubens-sinnigen Verständnis der Frühchristenheit herausgestellt wird, die am konkreten biblischen Bild Mariens eine „globale" Erkenntnis der Offenbarung über Maria ablasen, die im wachsenden Licht der Glaubensüberlieferung und Belehrung durch die Kirche zur vollen Erkenntnis jener tiefen Mariengeheimnisse kam, zu denen auch die Offenbarungswahrheit der leiblichen Himmelfahrt Mariens gehört (vgl. 14).

Daß irgendeinem der Apostel die Wahrheit der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel schon formell und ausdrücklich bekannt gewesen wäre, wird heute von vielen, wenn nicht den meisten Theologen als höchst unglaubhaft angesehen, vor allem im Hinblick auf die Zeugnislücke der ersten Jahrhunderte. Bei allem Abstand von den apokryphen Legenden und kritischer Würdigung ihres historischen Einflusses wollen sich aber immer noch manche Theologen nicht für die Annahme entscheiden, es sei der Abschied der Mutter des Herrn von dieser Erde (einerlei ob über den Todessteg oder nicht) so vor sich gegangen, daß er ohne Spur empirisch-historischer Bezeugung geblieben wäre. Kein Geringerer als H. Rondet hat sich auf der Lyoner Tagung der ‚Société Française d'Études Mariales' (11./12. September 1948) demgegenüber mit den Worten geäußert: „Je me demande, si cet agnosticisme relatif n'est pas une réaction trop brutale"[13].

Was aus der Bulle zu dieser Teilfrage zu entnehmen ist, bezieht sich (mehr indirekt) auf einen dogmatischen und einen überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkt. Dogmatisch wird beiläufig betont, daß die Assumptio „quoad caelestem ipsam ‚glorificationem' virginalis corporis almae Dei Matris" mit natürlichen Kräften des Menschengeistes überhaupt nicht erkennbar sei (12). Auf die Überlieferungsgeschichte bezieht sich der Satz, daß den Gläubigen angesichts der biblischen Schilderung des Lebens Mariä nicht schwer fallen konnte, anzunehmen, daß auch die Gottesmutter — wie schon ihr Eingeborener Sohn — aus diesem Leben abgeschieden sei („ex hac vita decessisse" 14). Im übrigen läßt die Bulle nach dem ganzen Tenor ihrer Belehrung erkennen, daß sie von einer apostolischen Über-

[11] Vgl. vor allem: L'évolution homogène du dogme catholique I² 347—353.

[12] „La vie de Marie était chargée d'une théologie profonde que lentement les siècles chrétiens devaient tirer au clair." H. Rondet: „Études Mariales" 6 (1948) 78.

[13] „Études Mariales" 6 (1948) 81.

lieferung der empirisch-historischen Seite des Vorgangs der leiblichen Aufnahme Mariä — sei es ‚quoad fieri', sei es ‚quoad factum esse' — gänzlich absieht. Aber auch von einer apostolisch überlieferten Offenbarung des eigentlichen Kerns des Geheimnisses, dessen Transzendenz von der Bulle eigens hervorgehoben wird (12), ist nirgends in der Bulle so die Rede, als ob nun schon zu Lebzeiten eines Apostels eine direkte und unmittelbare Offenbarung darüber ergangen sei. Verneint ist sie durch dieses Absehen natürlich auch nicht.

Manches Wertvolle wird der Theologe auch finden können in dem Absatz 41 der Bulle, wo im Angesicht der nun zu fällenden Definition noch einmal kurz und prägnant die wichtigsten Punkte ihrer theologischen Begründung in wohlbedachter Auswahl und Ordnungsfolge zusammengefaßt werden. Doch verbietet uns der verfügbare Raum, darauf näher einzugehen. Aus gleichem Grunde müssen wir uns versagen, aus dem der Definition vorausgeschickten Papstwort zur Opportunität der Definition (42) das hervorzuheben, was aus der Vielzahl der bislang geltend gemachten Gesichtspunkte zur Zeitgemäßheit der Lehrentscheidung in die ausdrückliche Intention des definierenden Papstes aufgenommen worden ist.

Die Dogmatisation vom 1. November des vergangenen Jahres war der Höhepunkt des Heiligen Jahres. Die Bulle des zwölften Pius im zwölften Jahr seines Pontifikates geht in die Annalen der Kirche ein als ein Markstein der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Er bezeichnet einen der säkularen Höhepunkte im Fortschritt des kirchlichen Glaubensbewußtseins über Maria: vom Evangelium und Apostolicum her über das Ephesinum zur Immakulatadefinition in der Bulle ‚Ineffabilis Deus' und jetzt zur Assumptadefinition in der Apostolischen Konstitution der Assumptabulle ‚Munificentissimus Deus'. Nicht nur die Mariologie, sondern auch die Ekklesiologie, die christliche Anthropologie und Eschatologie sind durch diese Definition, ihre Vorgeschichte und den noch über alles Erwarten hinaus reichen Inhalt der Bulle über sich hinausgewachsen.

Die Enzyklika „Humani generis"
Ihre Grundgedanken und ihre Bedeutung

Von Augustin Bea S. J.

Wer die theologische Literatur des letzten Jahrzehnts etwas genauer verfolgte, dem konnte es nicht entgehen, daß sich in einigen Kreisen Ansichten und Strömungen geltend machten, die, konsequent durchgeführt, für die Reinerhaltung der katholischen Glaubenslehre verhängnisvoll werden konnten. Diese Befürchtung sprach schon aus den Worten, die Papst Pius XII. im Jahre 1946 an die in Rom zur Wahl ihrer Ordensgeneräle versammelten Vertreter von zwei Orden richtete, die auf dem Gebiet der kirchlichen Wissenschaft eine besonders große Bedeutung haben. In der Ansprache an die Patres der *Gesellschaft Jesu* ermahnte der Papst, einerseits den Fortschritt der Wissenschaft, soweit und wie immer es möglich sei, zu fördern und sich „in der Stellung und Formulierung der Fragen, in der Beweisführung, in der sprachlichen Darstellung dem Geist und der Richtung unserer Zeit weise anzupassen"; „aber", so fährt er fort, „was unveränderlich ist, daran soll niemand rühren und rütteln. Man hat allerlei gesprochen, aber nicht immer mit voller Klarheit, von einer ‚Neuen Theologie', die sich, wo alle Dinge beständig in Bewegung sind, ebenfalls bewegt, immer auf dem Weg, nie am Ziel. Wenn man einer solchen Auffassung zustimmen wollte, wo bliebe dann die beständige Unveränderlichkeit der katholischen Dogmen, wo die Einheit und Beständigkeit des Glaubens? . . . Wo es sich um neue oder zu freier Diskussion stehende Probleme handelt, müssen die Prinzipien der katholischen Lehre stets voranleuchten; was in der theologischen Wissenschaft völlig neu klingt, soll mit wachsamer Vorsicht durchdacht werden; was sicher ist und feststeht, soll unterschieden werden von dem, was Hypothese ist, von dem, was etwa eine wechselnde und nicht immer lobenswerte Mode in die Theologie und Philosophie einführen konnte. Den Irrenden soll man in Liebe die Hand bieten, aber irrigen Ansichten darf man keine Zugeständnisse machen."[1]

Ähnliche Mahnungen richtete Pius XII. an die Vertreter des *Dominikanerordens*. Auch sie forderte der Papst auf „ad copiosiorem semper scientiam assequendam"; dabei komme es heute nicht so sehr auf minder wichtige Einzelfragen an, in denen die Kirche immer volle Meinungs- und Lehrfreiheit gegeben habe; auch nicht auf Ansichten und Formulierungen, die mit Fragen der Naturwissenschaft zusammenhängen, soweit diese durch die heutigen Forschungsergeb-

[1] AAS 38 (1946) 381-385; siehe 384 f.

nisse überholt seien: „diese Forschungen und Erfindungen begrüßt die Kirche, weit entfernt, sie zu fürchten". Das, was der hl. Thomas aufgebaut habe, sei überzeitlich aus Elementen zusammengefügt, die die christlichen Denker aller Jahrhunderte geliefert hätten. Jetzt handle es sich darum, ob dieser Bau „auf einem festen Felsen ruht, dauernden Wert und Bestand hat, den katholischen Glaubensschatz auch heute wirksam schützt und auch für neue Fortschritte in Philosophie und Theologie sichere Hilfe und Führung bietet. Das ist die Behauptung der Kirche, die der Überzeugung ist, daß dies der sichere Weg zur Erkenntnis und Festigung der Wahrheit ist"[2].

Im November des gleichen Jahres tagte in Rom ein *internationaler Philosophenkongreß*. Pius XII. benützte diese Gelegenheit, um auch vor diesem ausgewählten Kreis in der dem Kongreß gewährten Audienz darauf hinzuweisen, daß eine rein deterministische und materialistische Auffassung des Seins und der Geschichte mit den elementarsten psychologischen, moralischen und historischen Wahrheiten nicht vereinbar sei und den Menschen nicht befriedigen könne; er wies vor allem hin auf die Gefahren der Existenzphilosophie, die den Menschen dem kosmischen Wirbel überliefere, nachdem die Vernunft ihr Ziel verfehlt, nachdem sie umsonst den absoluten Punkt, das feste Fundament gesucht habe, auf dem sich das Leben aufbauen lasse[3].

Diese Mahnungen des obersten Lehrers der Kirche vermochten es indes nicht, die entgegengesetzten Strömungen zum Stillstand zu bringen. Im Gegenteil, die kommenden Jahre brachten eine Reihe von neuen Veröffentlichungen, die sich, teils mehr, teils weniger, in der vom Papst beanstandeten Richtung bewegten, und es setzte eine lebhafte Kontroverse zwischen Vertretern der alten und der neuen Richtung ein[4].

---

[2] Ebd. 385-389; siehe 387 f. [3] Ebd. 428 f.

[4] Eine gute Übersicht über das erste Stadium dieser Kontroverse gibt H. Rahner S. J., Wege zu einer neuen Theologie: Orientierung 11 (1947) 213-217. Über die weitere Entwicklung (bis zum Oktober 1949) berichtet Th. Deman O. P., Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie: ThRev 46 (1950) 61—82. Vgl. auch den Artikel: Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade (Beitrag eines ungenannten Autors und Antwort darauf von K. Rahner S. J.): Orientierung 14 (1950) 138-145; ferner Ph. I. Donnelley, On the Development of Dogma and the Supernatural: ThStud 8 (1947) 471-491; ders., Discussion on the Supernatural Order: ebd. 9 (1948) 212-249; A Recent Critique of P. de Lubac's Surnaturel: ebd. 554-560; Ch. Boyer S. J., Nature pure et surnaturel: Greg 28 (1947) 379—395. In Greg 29 (1948) sind mehrere Vorträge veröffentlicht über hierhergehörige Fragen, die auf der „Theologischen Woche" (Sept. 1948) an der Gregoriana gehalten worden waren. Die vorliegende einführende Darstellung verzichtet darauf, die einzelnen Ansichten durch Verweis auf die Quellen zu belegen, zumal die Schriftleitung mitteilt, daß die Zeitschrift in den kommenden Heften über die wesentlichen Grundfragen in Einzelartikeln handeln wird.

Es war zu erwarten, daß die Kirche auf die Dauer nicht schweigen würde, wo es sich um wichtigste Wahrheiten und Grundlagen der kirchlichen Lehre handelte, wie (um nur einiges zu nennen) um die Gratuität der übernatürlichen Ordnung, um die Beständigkeit der Begriffe, in denen die göttliche Offenbarung zum Ausdruck kommt, und der Formulierungen, durch die das Lehramt der Kirche sie ausdrückt und erklärt, um die Erkennbarkeit und Beweisbarkeit des Daseins Gottes, um die Beweisbarkeit der Gottheit Christi und der Stiftung der katholischen Kirche auf geschichtlichem Weg, um das Wesen der Erbsünde als einer persönlichen Tat des *einen* Stammvaters der ganzen Menschheit, um den Wert und die dauernde Bedeutung der christlichen Philosophie und insbesondere der Lehre des hl. Thomas. Diese Punkte liegen nicht an der Peripherie des christlichen Lehrgebäudes, sondern berühren Fragen, von deren Entscheidung die Auffassung der christlichen Lehre ganz wesentlich abhängt. Die Enzyklika „Humani generis" vom 12. August 1950 greift mitten hinein in diesen Fragenkomplex und bestimmt mit klaren und unzweideutigen Ausführungen den Standpunkt des kirchlichen Lehramtes, ohne aber der wissenschaftlichen Forschung irgendwie Fesseln anzulegen, soweit sie nicht gegen eine kirchliche Lehre verstößt.

Es ist ganz abwegig, zu behaupten, das Päpstliche Rundschreiben sei aus *antiprotestantischer Haltung* hervorgegangen oder entstamme einem „mit dem innersten Geiste der Religion unvereinbaren mechanischen Sicherungsbedürfnisse"[5]. Die Enzyklika ist eine rein innerkirchliche katholische Angelegenheit, für deren Beurteilung dem Nichtkatholiken im allgemeinen die Vorbedingungen mangeln werden. Pius XII. weiß, daß die meisten Lehrer an den kirchlichen Anstalten von den in Frage stehenden Irrtümern frei sind; „Wir wissen aber auch, daß diese neuen Auffassungen die Unvorsichtigen anlocken können; darum wollen Wir ihnen lieber gleich beim Beginn entgegentreten, als dann erst die Heilmittel verordnen, wenn das Übel bereits eingewurzelt ist"[6]. Nur die Pflicht des obersten Lehrers der Kirche, über die Reinheit der Lehre zu wachen, hat den Papst zu diesem Rundschreiben veranlaßt. Die Enzyklika ist auch nicht, wie von anderer Seite gesagt wurde, ein *„neuer Syllabus"*. Hätte Pius XII. nach dem Vorbild früherer Päpste ein Verzeichnis der heute da und

[5] Vgl. Zur Enzyklika Humani generis: Orientierung 14 (1950) 205f., wo einige Urteile der nichtkatholischen Presse wiedergegeben und zurückgewiesen werden.

[6] AAS 42 (1950) 577 [17]; Schol 25 (1950) 491. Im folgenden wird die Enzyklika immer nur mit der entsprechenden Seitenzahl zitiert. Der deutsche Text wird im allgemeinen nach der von der Libreria Vaticana herausgegebenen deutschen Übersetzung gegeben, deren Seitenzahl in [ ] beigefügt wird. Die folgende Zahl gibt die Seite der Enzyklika an, wie sie in Schol 25 (1950) 481-491 veröffentlicht ist.

dort vertretenen falschen Lehren und Auffassungen geben wollen, so wäre die Liste länger geworden und müßte manches enthalten, was in dem päpstlichen Rundschreiben nicht einmal angedeutet ist. Statt die einzelnen irrigen Meinungen anzugeben, legt die Enzyklika das Hauptgewicht auf die grundsätzlichen Ausführungen und nennt die in Frage kommenden falschen Lehren nur beispielsweise.

1. Die Quellen der neueren Anschauungen

Schon ein flüchtiger Blick auf die oben angeführten irrigen Meinungen zeigt, daß es kaum möglich ist, sie aus einer einzigen Wurzel, aus einer allen gemeinsamen philosophischen oder theologischen Grundanschauung abzuleiten, wie es seinerzeit die Enzyklika „Pascendi" für die Lehren tat, die man unter dem Namen „Modernismus" zusammenfaßte. Das neue päpstliche Rundschreiben macht nicht den Versuch, ein solches System aufzustellen oder ihm einen Namen zu geben; es macht selbst darauf aufmerksam, daß die Autoren nicht immer untereinander einig sind[7]. Das Wort „Neue Theologie", das Pius XII. in der Ansprache von 1946 gebraucht hatte, findet sich in der Enzyklika nicht. Diese geht mehr den psychologischen Faktoren nach, die zur Aufstellung der irrigen Meinungen geführt haben, und stellt vor allem deren drei fest: eine übermäßige Neuerungssucht, das Streben, modern zu sein, und eine ungesunde Neigung, die Gegensätze auszugleichen („Irenismus").

1. Über die erste Quelle, übermäßige Neuerungssucht, ist wohl kaum weiter etwas zu sagen. Die Enzyklika selbst weist darauf hin, daß solche „rerum novarum cupidi" seit den apostolischen Zeiten nicht gefehlt haben. Tatsächlich sind schon die späteren Briefe des hl. Paulus voll von Mahnungen gegen die Versuche von Neuerern, das junge Christentum mit einer „Gnosis", einer „Mystik", einer „tieferen Auffassung" zu erfüllen[8]. Solche Versuche fehlen auch heute nicht; sie sind um so gefährlicher, je mehr sie sich der Führung des kirchlichen Lehramts zu entziehen suchen und einen „esoterischen" Charakter annehmen, besonders wenn sie, wie das Päpstliche Rundschreiben andeutet, auf privaten Wegen, durch mechanisch vervielfältigte Vorträge oder Vorlesungen oder in „geschlossenen Zirkeln" verbreitet werden[9].

2. Wichtiger ist die zweite Quelle: das Streben, mit den Fortschritten der Wissenschaft Schritt zu halten. Dieses Streben ist an sich nicht zu mißbilligen. Die Enzyklika selbst mahnt die Professoren der kirchlichen Lehranstalten, nach Kräften und mit ganzer

[7] 565 [6]; Schol 483.

[8] Vgl. z. B. Röm 16, 17; Kol 2, 1-13; 1 Tim 1, 3-7; Hebr 13, 9; vgl. auch Offb 2, 14 ff.

[9] 565 [6]; Schol 483.

Hingabe die Fächer, die sie lehren, zu fördern und neue Fragen, wie sie die moderne Kultur und die Fortschritte unserer Zeit aufgeworfen haben, sorgfältig zu studieren[10]; sie bezeichnet es als lobenswert, daß die Katholiken den positiven Wissenschaften, wo es sich um wirklich bewiesene Tatsachen handelt, durchaus Rechnung tragen[11]. Niemand wird verkennen, daß besonders auf dem Gebiet der Naturwissenschaften (Anthropologie, Psychologie, Biologie, Paläontologie), aber auch der Geschichte und der Kulturgeschichte in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von Erkenntnissen gewonnen worden sind, die viele Fragen, vor allem der Fundamentaltheologie, der Exegese und der christlichen Philosophie, in neuem Licht erscheinen lassen. Pius XII. ist nach allem, was uns seine zahlreichen Reden und Ansprachen sagen, der letzte, der die Theologen oder Philosophen von solchen Erkenntnissen absperren wollte. Er weiß und betont es immer wieder, daß keine Wahrheit, die die menschliche Vernunft in ehrlicher Forscherarbeit gefunden hat, im Gegensatz stehen kann zu einer schon festgestellten Wahrheit: „Gott, die höchste Wahrheit, hat den menschlichen Verstand geschaffen und leitet ihn, nicht damit er den auf richtigem Weg gewonnenen Erkenntnissen immer wieder neue entgegensetze, sondern damit er, nach Ausmerzung der Irrtümer, die sich etwa eingeschlichen haben, Wahrheit an Wahrheit füge in der gleichen Ordnung und Harmonie, wie wir die Natur selbst aufgebaut sehen, aus der wir die Wahrheit schöpfen“[12]. Wenn man aber, um „modern“ zu sein, bloße Arbeitshypothesen oder wissenschaftliche Theorien als bewiesene Tatsachen behandelt und feststehende Wahrheiten und Grundsätze der kirchlichen Lehre daraufhin ändern, abschwächen oder umdeuten will, wie es z. B. mehrfach mit Rücksicht auf die naturwissenschaftliche Entwicklungstheorie geschehen ist, oder wenn man bei der Verwertung neuer historischer oder literaturgeschichtlicher Erkenntnisse zur Erklärung der Heiligen Schrift den inspirierten Charakter der biblischen Bücher und die Wahrheit von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift außer acht läßt, so liegt ein Streben nach „Modernität“ vor, das ebensowenig wissenschaftlich wie katholisch ist und vom katholischen Lehramt mit vollem Recht zurückgewiesen wird.

3. Die dritte Wurzel, aus der die modernen Irrtümer fließen, wird von der Enzyklika selbst als die gefährlichste bezeichnet: die Tendenz, die Glaubenslehren der Kirche so abzuschwächen oder umzudeuten, daß die neuen Formulierungen eine Basis bilden können, auf der sich Katholiken und Nichtkatholiken in Einheit zusammenfänden. Die Bestrebungen, die von der Kirche getrennten Brüder zur

[10] Vgl. 578 [17f.]; Schol 491. [11] Vgl. 575 [15]; Schol 489.
[12] 572 [13]; Schol 488.

Einheit der Herde Christi zurückzuführen, werden von niemand mehr begrüßt als von der Kirche selbst: weiß sie doch, daß es der Herzenswunsch ihres göttlichen Stifters ist, daß „eine Herde und ein Hirt" sei (Joh 10, 16). Die vor kurzem veröffentlichte Instruktion des heiligen Offiziums über die „ökumenische Bewegung" begrüßt das „unter dem gnadenvollen Wehen des Heiligen Geistes" entstandene und von Tag zu Tag wachsende Verlangen, „unter allen, die an Christus den Herrn glauben, die Einheit wiederherzustellen", mit „heiliger Freude im Herrn" und findet darin „zugleich einen Ansporn, allen, die aufrichtig die Wahrheit suchen, behilflich zu sein und ihnen in eifrigem Gebet von Gott Licht und Kraft zu erwirken". Sie mahnt aber auch, darauf zu achten, „daß die katholische Lehre, seien es Dogmen oder Punkte, die mit dem Dogma zusammenhängen, nicht aus einer gewissen ‚irenischen Gesinnung' heraus durch vergleichende Behandlung oder durch ein aussichtsloses Streben nach einer gewissen fortschreitenden Angleichung der verschiedenen Religionsbekenntnisse so gefaßt bzw. den Lehren der Außenstehenden so angepaßt werden, daß die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet oder ihr ursprünglicher klarer Sinn verdunkelt wird" [13]. Die Folge eines solchen Vorgehens wäre, wie die Enzyklika mit lapidarer Kürze sagt, zwar die „Einheit, aber die Einheit zum allgemeinen Ruin" [14]. Wer, um den Nichtkatholiken eine Brücke zu bauen, die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie auf einen gewissen Symbolismus zurückführt; wer das „extra Ecclesiam nulla salus" zu einer bloßen Formel macht; wer die Ansicht vertritt, jede Philosophie oder Weltanschauung lasse sich mit dem katholischen Glauben vereinigen; wer die Dogmen der genauen, durch jahrhundertelange Arbeit gewonnenen Terminologie entkleiden und zu den unbestimmten Fassungen der Väter oder der Heiligen Schrift zurückkehren will; wer den von Konzilien und Päpsten erklärten Glaubenslehren keine dauernde Geltung zuerkennt, sondern sie in den allgemeinen Wandel der Begriffe einbezieht: wer so vorangeht, der wird gewiß für manchen Nichtkatholiken die Schwierigkeiten vermindern, aber er selbst läuft Gefahr, seinen katholischen Glauben zu verlieren und, wie Pius XII. sagt, einem „dogmatischen Relativismus" anheimzufallen [15].

2. Theologische Fragen

1. Nach den einleitenden Ausführungen behandelt das päpstliche Rundschreiben zunächst die Gefahren, die heute der Theologie von seiten der falschen Anschauungen drohen. Pius XII. wendet

[13] AAS 42 (1950) 142-147; siehe 142; 144. [14] 565 [6]; Schol 483.
[15] Vgl. 565 f. [6 f.]; Schol 483 f. — 570 f. [11]; Schol 486 f.

sich in erster Linie gegen den „dogmatischen Relativismus", der den theologischen Begriffen ihre wirkliche und dauernde Geltung nimmt. Alle „Begriffe" sind nach dieser Auffassung nur „Annäherungswerte"[16]. Die Wirklichkeit lasse sich nicht besser ausdrücken als durch Formeln, die sich gegenseitig ergänzen, teilweise auch untereinander in Widerspruch stehen, auf jeden Fall aber bei zunehmender Erkenntnis der Veränderung oder auch dem Untergang verfallen. Die Geschichte der Dogmen wäre darnach nichts anderes als eine Darstellung der Formulierungen, in die sich die christliche Wahrheit im Lauf der Jahrhunderte und im Wechsel der Anschauungen gekleidet habe. Die verschiedenen philosophischen Systeme, so sehr sie sich auch gegenseitig widersprechen, Immanenzphilosophie, Idealismus, Existenzphilosophie usw., könnten und müßten alle ihre Scherflein beitragen, um den Sinn der christlichen Wahrheit zu erfassen, die sich niemals in Begriffen ausdrücken lasse, die der Wirklichkeit vollständig entsprechen[17]. Den Beweisen für das Dasein Gottes sei keine zwingende Kraft beizumessen; das einzige, was der Theologe tun könne, sei, daß er aufzeige, wie die christlichen Wahrheiten unter sich harmonisch zusammenhängen und den Bedürfnissen unseres Willens und unseres Lebens entsprechen; komme dann die Gnade dazu, so könne der Mensch die christliche Wahrheit willensmäßig annehmen[18]. Unter diesen Voraussetzungen sei auch klar, daß der gött-

[16] Es handelt sich also hier um die Behauptung, daß *alle* unsere Erkenntnisse nur relativ sind, d. h. nur unter gewissen Voraussetzungen gelten. Mit der Zurückweisung dieser Behauptung ist nicht geleugnet, daß sich unter unseren Erkenntnissen *auch* solche finden, die nur relativ sind. Man denke z. B. an gewisse Aufstellungen, die nur dann als wahr gelten, wenn eine bestimmte, nicht feststehende naturwissenschaftliche Annahme wahr ist.

[17] 565 f. [7]; Schol 483.

[18] Vgl. 570 [11]; Schol 486 f. Die Frage nach der Abhängigkeit der Erkenntnis des Daseins Gottes oder der Tatsache und Zuverlässigkeit der Offenbarung von dem Einfluß des Willens und der Gnade ist sehr komplexer Natur. Es ist zu unterscheiden zwischen der Frage der radicalis capacitas der menschlichen Vernunft und der Frage nach dem actuale exercitium: zwischen der Frage der capacitas, zu irgendeiner wahren Sicherheit zu kommen, und der Frage, eine unabweisbare zwingende Sicherheit erlangen zu können. Die seit Jahrhunderten unter den Theologen bestehende Kontroverse, ob die Gnade notwendig ist, damit der Mensch zu einer entscheidenden Stellungnahme, d. h. zur vollen Zustimmung, kommt, wenn eine wirkliche certitudo moralis, aber late dicta et ad assensum non cogens vorliegt, scheint von der Enzyklika nicht berührt zu werden. Nimmt man die certitudo moralis late dicta als ad assensum invitans, sed ex se non necessitans an, so liegt es in der Natur der Sache, daß der Wille einen Anstoß zur Entscheidung geben muß. Aber es ist auch dann nicht ein blinder Wille, sondern er hat in der vorangehenden Erkenntnis ein für die Zustimmung genügendes Motiv. Vorausgesetzt, daß der Wille einfließt, erhebt sich die Frage, ob auch die Gnade notwendig ist, nicht um zu einer certitudo moralis non necessitans zu kommen, sondern um auf Grund dieser certitudo moralis die entscheidende Stellungnahme, d. h. die Zustimmung, zu vollziehen. Wie man sieht, ist die so umschriebene Fragestellung verschieden von der, mit der sich die Enzyklika unmittelbar befaßt.

liche Ursprung des christlichen Glaubens, Christi Wunder und seine Auferstehung nicht auf wissenschaftlichem Wege bewiesen, sondern nur „geglaubt" werden können[19].

Es ist ohne weiteres klar, daß diese Anschauungen den Glauben an die Lehre der Kirche in einen unklaren Subjektivismus auflösen und an die Stelle des vom menschlichen Verstand zu leistenden Glaubens-Assenses die rein willensmäßige Annahme gewisser Wahrheiten gesetzt wird. Dabei handelt es sich nicht bloß um die theologische Terminologie — diese kann, wie die Enzyklika selbst sagt, verbessert und vervollkommnet werden und ist auch in der Kirche nicht immer gleich geblieben[20] —, sondern um die Wahrheit selbst, um den sachlichen Gehalt der christlichen Dogmen. Natürlich ist auch die Geringschätzung der schulmäßigen, von der Kirche anerkannten Terminologie nicht ohne Gefahr; sie führt leicht zu einer Aushöhlung der spekulativen Theologie und damit zu einer falschen Auffassung auch des Inhalts, der mit den Worten ausgedrückt ist. Die vorhin angeführten Sätze, die alle aus Schriften stammen, deren Verfasser von diesen Grundanschauungen ausgehen, zeigen zur Genüge, wie zerstörend ein derartiges Vorgehen wirkt.

2. Ein Theologe, der den richtigen Begriff des kirchlichen Lehramtes hat und dessen im Lauf der Jahrhunderte erfolgte Lehrentscheidungen kennt und aufrichtig anerkennt, wird niemals zu solchen Aufstellungen kommen. Es ist auffallend, wie selten man in den Schriften der in Frage kommenden Autoren das kirchliche Lehramt erwähnt findet; es ist, als ob man ihm geflissentlich aus dem Wege zu gehen suchte. Man versteht es daher, daß die Enzyklika „Humani generis" mit aller Energie darauf hinweist, daß „das kirchliche Lehramt jedem Theologen in Dingen des Glaubens und der Sitten die nächste und allgemeine Norm sein muß, da Christus der Herr ihm den ganzen Glaubensschatz anvertraut hat, d. h. die Heilige Schrift und die göttliche Überlieferung, um ihn zu behüten, zu verteidigen und zu erklären"[21]. Der Papst äußert sich in diesem Zusammenhang ausführlich über die verpflichtende Kraft der Enzykliken. Sie sind Äußerungen des ordentlichen kirchlichen Lehramtes und verlangen als solche die Zustimmung der Gläubigen, auch wenn der Papst in ihnen nicht kraft seiner höchsten Lehrgewalt spricht. Außerdem legen sie gewöhnlich Wahrheiten dar, die schon aus anderen Gründen zur katholischen Lehre gehören. „Wenn die Päpste in ihren amtlichen Kundgebungen ein Urteil über eine bislang umstrittene Frage aussprechen, dann ist es für alle klar, daß diese nach deren Absicht und Willen nicht mehr der freien Erörterung der Theologen unterliegen kann."[22]

[19] Vgl. 571 [11]; Schol 487.
[20] 566 [7]; Schol 484.
[21] 567 [8]; Schol 484f.
[22] 568 [9]; Schol 485.

3. Einige Vertreter der neueren Richtung hatten die Ansicht ausgesprochen, in kontroversen Fragen müsse die Theologie auf die alten Quellen zurückgehen und etwaige neuere Äußerungen des kirchlichen Lehramts im Lichte dieser alten Quellen beurteilen. Die Enzyklika betont demgegenüber, daß es zwar durchaus Pflicht der Theologen sei, die Quellen zu studieren. Durch das Studium der heiligen Quellen (Schrift und Tradition) verjünge sich die theologische Wissenschaft immer von neuem, wogegen die Spekulation, die die Erforschung des Glaubensschatzes vernachlässige, unfruchtbar werde, wie die Erfahrung lehre. Aber, so fügt der Papst bei, die Theologie, auch die positive Theologie, darf deshalb nicht einfach mit der Geschichtswissenschaft auf gleiche Stufe gestellt werden. Neben den Offenbarungsquellen habe Gott der Kirche das lebendige Lehramt geschenkt, und wo die Quellen dunkel oder nicht ausdrücklich sprechen, sei es Sache des kirchlichen Lehramtes, sie zu deuten und zu erläutern. „Den Glaubensschatz hat der Heiland nicht den einzelnen Gläubigen, selbst nicht den Theologen zur authentischen Erklärung hinterlassen, sondern allein dem kirchlichen Lehramt.“ [23] Die Kirche schaltet also die Arbeit der positiven Theologie keineswegs aus; im Gegenteil, sie erklärt sie für notwendig, damit nicht durch einseitige Spekulation eine Stagnation eintritt; sie ist weit davon entfernt, einem „kirchlichen Positivismus“, „einer radikalen Trennung zwischen Glauben und Wissen“, das Wort zu reden, wie vor kurzem behauptet wurde [24]. Anderseits wahrt sich das kirchliche Lehramt aber entschieden die letzte Entscheidung auf Grund der dogmatischen, einwandfrei festgestellten Tradition; diese letzte Entscheidung steht in Sachen des Glaubens und der Sitten nur der Kirche zu, nicht der theologischen Wissenschaft. Das Vorgehen in der Frage der Assumptio ist für diese Stellungnahme ein sprechendes Beispiel. Der Papst selbst hat im Jahre 1939 eine Kommission von Theologen eingesetzt, die die Frage auch geschichtlich zu untersuchen hatte; er hat auch anderen Gelehrten die volle Freiheit gelassen, das Ergebnis ihrer Untersuchungen darzulegen — und das ist in sehr reichem Maße geschehen —, solange dabei die notwendige Ehrfurcht und Objektivität gewahrt wurde. Aber das entscheidende Moment in der Frage ist die „singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio“, die in der Definitionsbulle an erster und maßgebender Stelle steht. Diesen Standpunkt wird natürlich nur der verstehen, der sich gegenwärtig hält, daß, wie die gleiche Bulle hervorhebt, das kirchliche Lehramt „non industria mere humana, sed praesidio Spiritus Sancti“ des Amtes waltet, das Glaubensgut rein zu bewahren, und daher in

[23] 568 f. [9 f.]; Schol 485. [24] ThRev 46 (1950) 19.

Ausübung dieses Amtes nie in Irrtum fallen kann[25]. Das ist der letzte Grund, warum die positive Theologie und die Geschichtswissenschaft „nicht auf gleicher Stufe stehen". Am Beispiel der Assumptiofrage sieht man klar, wie wichtig es ist, sich die fundamentalen Grundsätze der theologischen Erkenntnislehre vor Augen zu halten.

4. Die gleiche Unterschätzung der Autorität des kirchlichen Lehramtes zeigen auch gewisse Richtungen in der Bibelwissenschaft. Man erklärt die Heilige Schrift, als ob sie ein rein weltliches Buch wäre, nach den Regeln der profanen Hermeneutik und beurteilt nach dem Ergebnis dieser historisch-kritisch-philologischen Exegese (die man den „Literalsinn" nennt) die Lehre der heiligen Väter und des kirchlichen Lehramts[26]. Die Kirche hat im Konzil von Trient, im Vatikanischen Konzil, in den Enzykliken von Leo XIII. und Benedikt XV. und neuerdings in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" die katholischen Grundsätze für die Erklärung der Heiligen Schrift klar dargelegt[27]. Die katholische Bibelwissenschaft, die sich an diese Grundsätze hält, hat im vergangenen halben Jahrhundert bedeutende Fortschritte gemacht, wie auch von nichtkatholischer Seite anerkannt wird. Ebenso hat Pius XII. in dem eben genannten Rundschreiben „Divino afflante Spiritu" autoritativ dargelegt, welches die Bedeutung des Literalsinns und des sog. „geistigen Sinnes" (sensus spiritualis) in der Schrifterklärung ist[28]. Man darf daher keineswegs, wie manche Theologen es tun — meist sind es keine Exegeten —, die allegorische Exegese des Origenes und der alexandrinischen Schule als Allheilmittel gegen die Schwierigkeiten des biblischen Textes hinstellen. Es ist gewiß verständlich, daß weite Kreise von der rein historisch-philologischen Methode, wie sie bis vor kurzem auch bei katholischen Exegeten üblich war, sich nicht befriedigt fühlen und nach mehr „Geist", nach einer „pneumatischen" oder „mystischen" Exegese verlangen. Aber Allegorie ist kein „Geist", sondern in den meisten Fällen Künstelei. Der „Geist" der Heiligen Schrift ist ihr religiöser Gehalt, die Wahrheiten dogmatischer und moralischer Natur, die sie enthält, ihre Anleitung zum Beten und zum Lobpreis Gottes, ihre Lehren, die uns Gott durch die Geschichte des Auserwählten Volkes gibt. Daß die Exegese hierauf besonderes Gewicht legen muß, hat wohl niemand so energisch eingeschärft wie Pius XII. in dem genannten Rundschreiben[29], und man braucht sich nur an seine klaren Weisungen zu halten, um zu erfahren, wie

[25] Constitutio apostolica „Munificentissimus Deus"; AAS 42 (1950) 256 f.; Schol 26 (1951) 3, n. 12.
[26] 569 [10]; Schol 486.
[27] Vgl. Enz. „Divino afflante Spiritu": AAS 35 (1943) 310; deutsche Ausg. 15 f.
[28] Ebd. 310 ff.; deutsche Ausg. 15—17.
[29] Vgl. ebd. 310; 320; 322; deutsche Ausg. 16; 25; 26 f.

wahr es ist, was der Papst sagt: „Die heiligen Bücher, durch die Eingebung des Heiligen Geistes verfaßt, sind aus sich selbst überreich an echtem Sinn; mit göttlicher Kraft erfüllt, sind sie aus sich mächtig; mit himmlischer Schönheit geschmückt, leuchten und strahlen sie aus sich selbst, wenn sie nur vom Schrifterklärer so richtig und genau ausgelegt werden, daß alle Schätze der Weisheit und Einsicht, die sie enthalten, zu Tage gefördert werden."[30] Die Heilige Schrift ist heute in der Kirche keineswegs ein „versiegelter Quell" (die in so vielen Ländern blühende „Bibelbewegung" ist dafür der beste Tatsachenbeweis), den man durch „allegorische" Exegese erschließen müßte[31]. Wenn die katholische Exegese die reichen Schätze, die eine viele Jahrhunderte lange Tradition aufgehäuft hat, richtig auswertet und darnach strebt, die „glückliche und fruchtbare Verbindung ... zwischen der Lehre und geistigen Salbung der Alten und der größeren Bildung und vollkommeneren Methode der Neueren"[32] zu verwirklichen, dann wird sich niemand mit Recht beklagen können, daß die Heilige Schrift in der heutigen Darbietung nichts gebe, „was den Geist zu Gott erhebe, die Seele nähre und das innere Leben fördere"[33]. Noch weniger darf man hoffen, daß durch die „symbolische oder geistige" Deutung alle Schwierigkeiten verschwinden, „die nur für solche ein Hindernis bilden, die am Literalsinn der Schrift festhalten"[34], und so eine Grundlage gebildet werde für die Verständigung der verschiedenen Bekenntnisse. Man kann verstehen, daß seinerzeit Origenes die Schwierigkeiten durch allegorische Deutung lösen wollte: diese war damals auch bei Nichtchristen bei der Erklärung profaner Schriftwerke in Übung und wurde als berechtigte exegetische Methode anerkannt. Heute aber wird niemand glauben, daß geschichtliche, archäologische, chronologische, religiöse Schwierigkeiten biblischer Bücher gelöst seien, wenn man dem betreffenden Text eine allegorische Deutung gibt, solange nicht einwandfrei erwiesen ist, daß der heilige Schriftsteller wirklich eine Allegorie zu bieten beabsichtigte, was bei den allermeisten Stellen des Alten Testamentes nicht der Fall ist.

3. Kirchliches Lehramt und christliche Philosophie

Der zweite Hauptteil der Enzyklika handelt von der Philosophie. Schon in der Einleitung war darauf hingewiesen worden, daß die menschliche Vernunft die grundlegenden Wahrheiten des religiösen und sittlichen Lebens zwar aus eigenen Kräften erkennen könne, aber nach der Lehre des Vatikanischen Konzils in der jetzigen Lage der Menschheit die Offenbarung doch moralisch notwendig sei,

[30] Ebd. 312; deutsche Ausg. 17. [31] 570 [10]; Schol 486.
[32] AAS 35 (1943) 313; deutsche Ausg. 18. [33] ebd. 310 f. deutsche Ausg. 16.
[34] 570 [10]; Schol 486.

damit diese Wahrheiten von allen leicht, sicher und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden könnten[35]. Diesen Gedanken vom Wert und von der Fähigkeit der menschlichen Vernunft für die rechte Erfassung und Durchdringung der Glaubens- und Sittenwahrheiten greift nun die Enzyklika wieder auf, um hervorzuheben, daß die Vernunft dafür der Führung einer gesunden Philosophie bedürfe, die die objektive Gültigkeit der in richtiger Betätigung erworbenen Erkenntnisse verteidige, die grundlegenden Prinzipien der Metaphysik, das Kausalitäts- und Finalitätsgesetz und den Satz vom hinreichenden Grund, anerkenne und die Sicherheit und Unveränderlichkeit der menschlichen Erkenntnis gewährleiste. Diese gesunde Philosophie ist nach Pius XII. „die in der Kirche anerkannte und angenommene Philosophie"; sie ist das Erbteil der vergangenen Jahrhunderte und auch deshalb von größerer Autorität, „weil das Lehramt der Kirche selbst ihre Grundlagen und ihre Hauptansichten vom Standpunkt der Offenbarung aus geprüft hat"[36].

Wer die Äußerungen des kirchlichen Lehramts zur Frage der Philosophie, wie sie seit der Enzyklika Leos XIII. „Aeterni Patris" (4. August 1879) zu wiederholten Malen ergangen sind, klar vor Augen hat, wird sich über die Stellungnahme des Päpstlichen Rundschreibens in keiner Weise wundern, weder über das, was es sagt, noch über das, was es nicht sagt. Es ist schon bezeichnend, daß Pius XII. den Namen „scholastische" Philosophie vermeidet: er will die katholischen Philosophen offenbar nicht an eine bestimmte Ausprägung oder Schattierung („System") der „philosophia in Ecclesia recepta et agnita" binden. Wo er von der Erteilung des philosophischen Unterrichts „ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia" spricht, hebt er ausdrücklich hervor, daß sich diese Bestimmung des Kirchenrechts[37] zunächst auf die philosophische Schulung der künftigen Priester bezieht, und nennt als ersten Vorzug der Philosophie des Aquinaten, daß sie sich für den Unterricht der Anfänger in hervorragender Weise eigne[38]. Die Ausführungen Pius' XII. halten sich in diesem Punkte streng an den Wortlaut des kirchlichen Rechtsbuches und lassen somit alle Erklärungen, die von seinen Vorgängern und ihm selbst über den Sinn und die Verpflichtung der in Frage stehenden Vorschrift gegeben worden sind, in voller Kraft[39].

[35] 561 f. [3 f.]; Schol 481. [36] 571 f.; Schol 487.
[37] Cod. Jur. Can., can. 1366 § 2. [38] 573 [13]; Schol 488.
[39] Vgl. Benedikt XV. über die „24 Thesen" als „tutae normae directivae" (AAS 6 [1916] 157); „tutae ad dirigendum normae, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio": Schreiben an den General der Gesellschaft Jesu vom 19. März 1917 (vgl. Ench.Cler. n. 929*; ZkathTh 42 [1918] 206); Pius XI., Enz. „Studiorum ducem" (AAS 15 [1923] 323 f.); Pius XII., Ansprache an die in Rom studierenden Kleriker (AAS 31 [1939] 246 f.); Ansprache an die Patres des Generalkapitels des Dominikanerordens (AAS 38 [1946] 386 ff.).

Die Worte des Papstes geben niemandem das Recht, die Stellungnahme der Enzyklika zugunsten irgendeiner bestimmten Form und Ausprägung der Philosophie des Doctor Angelicus auszunützen.

Die Weisungen des Papstes sind auch weit davon entfernt, den katholischen Philosophen zu einer starren und unantastbaren Formulierung der philosophischen Gedanken zu verpflichten. Zunächst wird für alle Fragen, die die Glaubens- und Sittenlehre weder direkt noch indirekt berühren, volle Freiheit gelassen und damit ein weiter Bereich der Naturphilosophie, der Psychologie und der philosophischen Erkenntnislehre dem Einfluß der neueren naturwissenschaftlichen Forschung und ihrer Ergebnisse geöffnet. Aber auch für die Behandlung von Fragen, die irgendwie mit der Glaubenslehre zusammenhängen, werden wertvolle Weisungen gegeben: „Auch in diesen wesentlichen Fragen kann der Philosophie ein mehr entsprechendes und reicheres Gewand angelegt werden; man kann ihre Kraft erhöhen durch die Formung neuer zweckentsprechender Ausdrücke, sie von weniger passenden, schulmäßigen Dingen frei machen, sie auch — aber mit Vorsicht — bereichern mit bestimmten Elementen des Fortschrittes des menschlichen Geistes.“ [40] Die in der Kirche traditionelle Philosophie kann also auch heute in mannigfacher Weise ausgebaut und vervollkommnet werden. In der Tat sehen wir, wie die neuere Scholastik durch die Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft und mit den verschiedenen modernen philosophischen Systemen starken Auftrieb bekommen hat, vor allem auf dem Gebiet der Kosmologie, der Sinnespsychologie und der Erkenntnistheorie. Die Päpste der letzten Jahrzehnte haben diese Bestrebungen zur Vertiefung und Weiterbildung der scholastischen Philosophie stets gebilligt und wesentlich gefördert: „probamus et commendamus novis disciplinarum inventis antiquam sapientiam, ubi opus sit, aequari“, sagt Pius XII. kurz und bündig in seiner Ansprache an die Studierenden der römischen theologisch-philosophischen Bildungsanstalten[41].

Aber wie schon damals, so zieht auch heute der Papst einen klaren Trennungsstrich zwischen der christlichen Philosophie und allen philosophischen Systemen, „die als höchste Norm für Wahr und Falsch, für Gut und Bös nicht unveränderliche Gesetze annehmen“ [42]. Denn, so sagt die Enzyklika, „die Wahrheit und jede ihrer philosophischen Äußerungen kann nicht täglichen Veränderungen unterworfen werden. Das gilt besonders, wenn es sich um der Vernunft an sich bekannte Grundsätze oder um jene Sätze handelt, die sich auf die Weisheit von Jahrhunderten wie auch auf die Zustimmung und das Fundament der göttlichen Offenbarung stützen“. Der mensch-

[40] 572 [12]; Schol 487. [41] AAS 31 (1939) 247. [42] Ebd.

liche Geist kann das, was er einmal rechtmäßig erarbeitet hat, nicht tagtäglich durch Neues ersetzen, sondern muß, unter Beseitigung etwa vorhandener Irrtümer, Wahrheit auf Wahrheit bauen, in der gleichen Ordnung und Harmonie, wie sie die Natur der Dinge aufweist, aus der die Wahrheit geschöpft wird[43].

So verbindet die Enzyklika einen gesunden Konservativismus mit dem Streben nach organischem, wissenschaftlich begründetem Fortschritt. Sie begrüßt jeden wertvollen Beitrag zum Ausbau des Systems der christlichen Philosophie, weist aber alles entschieden ab, was die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis erschüttern oder negieren könnte. Als solche Systeme nennt der Papst die Immanenzphilosophie, den Idealismus, den historischen oder dialektischen Materialismus und die Existenzphilosophie, sei es daß sie atheistischer Natur ist, sei es daß sie die Gültigkeit des metaphysischen Denkens leugnet[44], m. a. W. alle Systeme, die unseren Begriffen keinen objektiven Wert zuerkennen und, wie immer, die Ansicht vertreten, das Wesen der Dinge könne nur durch Verbindung verschiedenartiger Bestimmungen erfaßt werden, die sich, auch wenn sie unter sich bis zu einem gewissen Grad in Widerspruch stehen, gegenseitig ergänzen.

Das Päpstliche Rundschreiben verteidigt die christliche Philosophie auch gegen den Vorwurf, sie betone im Erkenntnisvorgang einseitig den Verstand und vernachlässige das Willens- und Gefühlsmoment. Der Papst weist darauf hin, daß die christliche Philosophie die Bedeutung des gesamten Seelenlebens für die Erkenntnis und Annahme der religiösen und sittlichen Wahrheiten niemals verkannt oder geleugnet habe. Der hl. Thomas selbst nehme, neben der verstandesmäßigen Prüfung der Dinge, auch einen Einfluß auf die Urteilsbildung an, der in einer gewissen „connaturalitas" („Naturempfänglichkeit") begründet sei[45]. Diese „connaturalitas", mag sie rein menschlichen, natürlichen Ursprungs sein oder von der Gnade kommen, unterstützt den Verstand und hilft zu einer sichereren und festeren Erkenntnis der Dinge. Sie gehört aber nicht als Wesenselement zum Erkenntnisakt selbst und ersetzt nicht die verstandesmäßige Zustimmung durch einen freien Willensakt, der nach subjektiven Kriterien einer der entgegengesetzten Ansichten folgt[46].

---

[43] 572 [12f.]; Schol 487f. [44] 574 [14]; Schol 488.

[45] Vgl. S. Th. 2, 2 q. 45 a. 2.

[46] Hier soll nicht Stellung genommen werden zur Frage der sog. „Werterfassung" und des damit verbundenen „Werturteils". In sie spielt nach der Ansicht vieler die Reaktion des höheren Affektlebens (affectus rationalis) auf die rationelle begriffliche Erkenntnis hinein und hat eine entscheidende Bedeutung. Das mit der „Werterfassung" verbundene „Werturteil" bedeutet eben erfahrungsgemäß kein rein begriffliches Urteil. Das alles sind Fragen, die auch auf das Erfassen und wertende Beurteilen in der religiösen Sphäre, d. h. religiöser und ethischer Werte, Anwendung finden. — Das

Die Überbetonung des Willens- und Gefühlsmomentes liegt einer Reihe von Sätzen zugrunde, die auf dem Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie liegen. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß es Theologen gibt, die die Beweisbarkeit des Daseins Gottes oder einer übernatürlichen Offenbarung leugnen. Den Gottesbeweisen, so sagt man, fehle notwendig, sei es in ihren Prinzipien, sei es im Schlußverfahren, die strenge Beweiskraft; eine Gotteserkenntnis sei daher nur möglich durch einen mit Hilfe der Gnade gesetzten freien Willensakt[47], und der christliche Philosoph könne bezüglich der übernatürlichen Offenbarung nichts anderes tun als zeigen, daß die Hauptwahrheiten des Christentums unter sich in harmonischem Zusammenhang stehen und den Bedürfnissen des menschlichen Lebens entsprechen, m. a. W. daß sie eine Einheit bilden, die der philosophisch geschulte Geist nur entweder als Ganzes ablehnen oder als Ganzes annehmen könne. Diese in den Schriften der Vertreter der „Neuen Theologie" wiederholt vorgetragenen Ansichten sind nichts Neues: im letzten Grunde gehen sie auf den erkenntnistheoretischen Voluntarismus der Kantschen Philosophie zurück und sind in ihren verschiedenen Formen und Fassungen schon mehrfach von der Kirche zurückgewiesen worden, vor allem im Vatikanischen Konzil und in der Enzyklika „Pascendi" Pius' X. Es ist einleuchtend, daß die konsequente Durchführung dieser Grundgedanken den christlichen Glauben und die christliche Sittenlehre zersetzen müßte und schließlich das Christentum nur als eine der vielen Formen erscheinen ließe, in denen das religiöse Bedürfnis der Menschheit seine Befriedigung sucht. Die Erhaltung und Förderung der echten christlichen Philosophie, die von der objektiven und dauernden Gültigkeit unserer Begriffe und Urteile ausgeht und die Möglichkeit einer (wenn auch „analogen") Erkenntnis des Transzendenten behauptet, ist daher eine Lebensfrage des christlichen Glaubens, und man muß Pius XII. dankbar sein, daß er die Rechte des menschlichen Geistes mit solcher Entschiedenheit und Festigkeit vertritt.

4. Kirchliche Lehre und positive Wissenschaften

An die Behandlung der christlichen Philosophie schließt die Enzyklika einen kurzen Abschnitt an, der über das Verhältnis der christ-

„bewertende Urteilen" ist nicht zu verwechseln mit dem „sensus religiosus qui per vitalem immanentiam e latebris subconscientiae erumpit", von dem die Enzyklika „Pascendi" wiederholt spricht (vgl. Denz. 2074 ff., 2077, 2078). Der wesentliche Unterschied beruht darauf, daß nach der Wertphilosophie die Affektreaktion *erkannten* Werten entstammt und selber wieder dem Erkenntnisurteil zur Kontrolle untersteht. Es mag genügen, hier den entscheidenden Einfluß der höheren Affekts- und Willenssphäre auf gewisse Akte des Erkennens und Urteilens erwähnt zu haben.

[47] Vgl. dazu oben Anm. 18.

lichen Lehre zu den positiven Wissenschaften, der Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft, handelt.

1. Schon in der Einleitung des Rundschreibens wird auf den starken Eindruck hingewiesen, den der Entwicklungsgedanke auf das heutige Geistesleben macht und der viele zu einer pantheistischen oder monistischen Weltauffassung führt, nach der alles in notwendiger Entwicklung aus einer einzigen Urform zu einer immer größeren Differenzierung des Seins fortschreitet[48]. Es ist ohne weiteres klar, daß die Entwicklungslehre in dieser monistisch-pantheistischen Form für den Katholiken unannehmbar ist. Aber man versteht es auch, daß der Gedanke einer alles erfassenden Entwicklung auf stark synthetisch veranlagte Geister einen großen Eindruck macht. So haben denn auch katholische Forscher versucht, vom Entwicklungsgedanken aus das All als eine organische Einheit zu erfassen. Der Begriff eines reinen Geistes sei, so sagt man, für den Philosophen unvollziehbar. Im All gebe es nur Materie, die mit Geist verbunden sei, und Geist, der mit Materie verbunden sei. Die Entwicklung bringe ein immer stärkeres Vorwiegen des Geistelements zustande; so entstünden nach und nach immer vollkommenere Bewußtseinsstadien, die schließlich im Erscheinen des Menschen das *Selbst*bewußtsein erreichen („Noosphäre"), um endlich in der „Theosphäre" den höchsten Grad der Vergeistigung und Verpersönlichung zu erreichen. Damit ist der alte Gegensatz zwischen Materie und Geist aufgelöst in eine höhere Einheit, und das Werden des Alls vollzieht sich nach einer einzigen, universell gültigen Formel.

Mancher wird sich über die Kühnheit dieser Konstruktion wundern und fragen, wie gebildete Menschen sich für eine solche, so subjektive Anschauung erwärmen können. Die Enzyklika begnügt sich, rein sachlich darauf hinzuweisen, daß es ein Irrtum ist zu behaupten, daß Materie und Geist nicht wesensverschieden seien[49], und daß die Entwicklungslehre auf ihrem eigensten Gebiet, dem der Naturwissenschaften, noch nicht einmal unwiderleglich bewiesen sei, die Ausdehnung auf das Werden des gesamten Alls somit „absque prudentia et discretione" vollzogen werde[50]. Schon im allgemeinen sei in der Annahme von Hypothesen Vorsicht am Platz, selbst wenn sie irgendwie wissenschaftlich begründet seien; „wenn aber diese Hypothesen sich direkt oder indirekt gegen die Offenbarung wenden, so können sie in keiner Weise zugelassen werden"[51].

Ohne auf die Entwicklungstheorie im allgemeinen weiter einzugehen, wendet sich das Päpstliche Rundschreiben der Frage nach dem Ursprung des menschlichen Leibes aus organischer Materie zu, wobei

[48] 562 [4]; Schol 481 f. [49] 570 [11]; Schol 486.
[50] 562 [4]; Schol 481 f. [51] 575 [15]; Schol 489.

ausdrücklich bemerkt wird, daß „der Ursprung der menschlichen Seele durch einen unmittelbaren Schöpferakt Gottes katholische Glaubenslehre" ist[52]. Nochmals wird betont, was Pius XII. schon im Jahre 1941 in seiner Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften festgestellt hatte: daß der Ursprung des menschlichen Leibes aus vorliegender organischer Materie durch die aufgefundenen Anzeichen und die aus ihnen gezogenen Schlußfolgerungen keineswegs mit voller Sicherheit erwiesen sei[53]. Der Papst hält auch in der Enzyklika an der damals gegebenen Freiheit, die Frage zu diskutieren, fest, allerdings mit bemerkenswerten Einschränkungen: einmal, daß diese Freiheit gilt für die Diskussionen der Fachleute auf naturwissenschaftlichem und theologischem Gebiet (also nicht z. B. für Volksredner, Prediger, Volksschriftsteller); weiterhin daß die Diskussion mit Ernst, Mäßigung und ohne Übertreibung geführt werde; und endlich, daß alle bereit seien, sich dem Urteil der Kirche zu unterwerfen, wenn je ein solches ergehen sollte. Man dürfe weder so reden, als ob die tierische Abstammung des Menschenleibes eine sicher bewiesene Tatsache sei, noch auch so vorangehen, als ob die Offenbarungsquellen nichts enthielten, was zu Mäßigung und Vorsicht mahne[54]. Die Tierabstammung des menschlichen Leibes kann also nicht als eine „sententia theologice libera" bezeichnet werden, wenn man darunter eine Ansicht versteht, an der das kirchliche Lehramt nicht weiter interessiert ist.

Bei dem wachsenden Widerstand, den die Anwendung der Entwicklungslehre auf den Menschen bei Biologen und Psychologen findet[55], ist es mehr als verständlich, daß die Kirche in dieser Frage eine große Zurückhaltung beobachtet, zumal da auch die exegetische und patristische Seite des Problems noch nicht völlig geklärt ist[56]. Anders steht es mit der Frage des Polygenismus (Polyphyletismus), die mit der Entwicklungslehre eng zusammenhängt. Den älteren, rein materialistisch eingestellten Vertretern der Evolutionstheorie war es klar, daß die „Menschwerdung" (wie man leider mit einem uns Katholiken in ganz anderem Sinn vertrauten Wort sagt) an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten erfolgt sei, wo immer die materiellen Vorbedingungen dafür gegeben waren, und daß somit das heutige Menschengeschlecht aus verschiedenen Wurzeln stamme und keine spezifische Einheit bilde. Die großen somatischen

52 Ebd. 53 AAS 33 (1941) 506. Vgl. dazu Bibl. 25 (1944) 77 f.

54 576 [16]; Schol 490.

55 Man vergleiche z. B. das in dieser Hinsicht sehr lehrreiche Buch des Biologen der Basler Universität, R. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (Basel 1944). Für andere hierher gehörende Schriften vgl. A. Bea, Il problema antropologico in Gen. 1-2. Il Trasformismo (Roma 1950) 24.

56 Siehe darüber A. Bea, a. a. O. 32-57.

Verschiedenenheiten, die man an den Fossilien des paläontologischen Menschen beobachtete, schienen dieser Annahme günstig zu sein. Inzwischen hat sich die Lage stark verändert. Heute gilt es als sicher, daß das jetzige Menschengeschlecht (der „homo sapiens") keine von dem prähistorischen Menschen verschiedene Art darstellt, sondern daß es sich nur um Rassenverschiedenheiten handelt. Anderseits wird die Entstehung des Menschen heute nicht mehr nach den Prinzipien von Darwin und Lamarck erklärt, sondern irgendwie durch „Mutation". Mutation aber ist ein Vorgang, der nur selten auftritt, vor allem bei höheren Lebewesen, und nicht nach uns bekannten Gesetzen vorausbestimmt werden kann. Die große Mehrzahl der Forscher, auch der Nichtkatholiken, lehnt heute den Polygenismus ab[57].

Die Enzyklika „Humani generis" geht in diesem Punkt von der feststehenden katholischen Lehre aus. Die Heilige Schrift, vor allem Röm 5, 12—21, und, darauf fußend, das Konzil von Trient (4. Sitzung, Dekret über die Erbsünde[58]) sehen in Adam einen Einzelmenschen, wie der „neue Adam", Christus, *einer* ist. Dieser Einzelmensch Adam hat eine persönliche Sünde begangen, die von ihm, dem Stammvater des ganzen Menschengeschlechtes, durch die Abstammung auf alle seine Nachkommen übergeht. Diese Lehre wird von der übergroßen Anzahl der Theologen als „de fide" (saltem implicite definita) qualifiziert; nur einige wenige gehen nicht so weit, halten sie aber für „fidei proxima"[59]. In der Annahme, daß die heutige Menschheit von verschiedenen Stammmvätern abstammte, müßte man die Erbsünde jedem der Stammväter zuschreiben oder aber, wie es tatsächlich von dem einen oder anderen behauptet wurde, von der Auffassung der Erbsünde als einer persönlichen Tatsünde des Stammvaters abgehen und dafür eine dem Menschen als solchem, vielleicht infolge seiner tierischen Herkunft, von Natur anhaftende Neigung zur Abwendung von Gott und zum Bösen annehmen[60]. Dazu sagt die Enzyklika: „Die Gläubigen können sich nicht der Meinung anschließen, nach der es entweder nach Adam hier auf Erden wirkliche Menschen gegeben hätte, die nicht von ihm, als dem Stammvater aller, abstammen, oder daß ‚Adam' eine Menge von Stammvätern bezeichne. Denn es ist auf keine Weise ersichtlich, wie diese Ansicht in Übereinstimmung gebracht werden kann mit dem, was die Quellen der Offenbarung und die Äußerungen des kirchlichen Lehr-

[57] Vgl. dazu z. B. V. Marcozzi, Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell'uomo: Greg 29 (1948) 343-391; siehe 343-362.

[58] Denz. 787-790.

[59] Vgl. H. Lennerz, Quid theologo dicendum de polygenismo: Greg 29 (1948) 417-434; siehe 425 ff. Lennerz schließt seine Darlegungen mit der Feststellung: „Si haec omnia prae oculis habemus, facile intelligimus qualificationes, quas theologi monogenismo dare solent, easque non esse exaggeratas" (434).

[60] Vgl. 570 [11]; Schol 486 f. — 576 [16]; Schol 490.

amtes über die Erbsünde sagen, die aus der wirklich begangenen Sünde Adams stammt und, durch Zeugung auf alle übertragen, jedem einzelnen zu eigen ist."[61] Das Rundschreiben geht auf die naturwissenschaftliche Seite der Frage nicht ein; es begnügt sich, zwei der Erklärungsversuche der Erbsünde, die neuerdings vorgebracht worden sind, als mit dem Dogma unvereinbar abzulehnen. Ob es Formen des Polygenismus geben könnte, die mit der feststehenden Kirchenlehre in Einklang zu bringen wären, bleibt dahingestellt. Die Kirche hat keinen Grund, sich dazu zu äußern; sie darf sich begnügen, die feststehende Glaubenslehre darzulegen, und kann es den Vertretern der Wissenschaft überlassen, zu sehen, ob sich vielleicht neue Formen des Polygenismus finden lassen, die der Kirchenlehre nicht widersprechen. Vorläufig ist die Frage nicht sehr dringlich, da auch die Vertreter der Naturwissenschaften den Polygenismus nicht für wahrscheinlich halten.

2. Der letzte Abschnitt der Enzyklika beschäftigt sich kurz mit dem Verhältnis von Exegese und Geschichtswissenschaft. Während zur Zeit Leos XIII. die Hauptschwierigkeiten gegen die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift von seiten der Naturwissenschaften kamen, ist es heute vielmehr die Geschichte, die allerlei schwierige Fragen aufwirft und neue Probleme schafft. Das vergangene halbe Jahrhundert hat durch die Ausgrabungen und die Entzifferung der alten Schriftsysteme die Welt des Alten Orients erschlossen, und wir besitzen heute eine beträchtliche Zahl orientalischer Schriftwerke geschichtlichen, religiösen, juristischen Charakters, Prosawerke und dichterische Darstellungen, die auch das Leben und die Ideenwelt des israelitischen Volkes in klareres Licht stellen, als je die Vergangenheit es geahnt hat, aber auch, wie zu erwarten war, eine Menge von Fragen und Problemen aufwerfen, die schwer oder, mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln, vorläufig überhaupt nicht zu lösen sind. Pius XII. hatte in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" auf diese Sachlage klar hingewiesen und zu Geduld und eifrigem Studium gemahnt. „Auch die Exegese darf, wie andere bedeutende Wissenschaften, ihre Geheimnisse haben, die unserem Geist unzugänglich bleiben und durch keinerlei Bemühen enträtselt werden können. Durch diese Sachlage darf sich jedoch der katholische Exeget ... keineswegs abhalten lassen, bisher ungelöste Fragen immer wieder anzugreifen ... vor allem, um eine positive Lösung herauszuarbeiten."[62] In gleichem Sinn hat vor kurzem die Päpstliche Bibelkommission in einem Schreiben an den Erzbischof von Paris, den verstorbenen Kardinal Suhard, gesprochen, vor allem mit Rücksicht auf die ersten elf Kapitel der Genesis. Gegen die von manchen geäußerte An-

[61] 576 [16]; Schol 490. [62] AAS 35 (1943) 319; deutsche Ausg. 24.

sicht, diese Kapitel böten überhaupt keine „Geschichte", sondern nur Legenden oder Volkssagen, betonte die Bibelkommission, daß diese Erzählungen tatsächlich Geschichte bieten, allerdings nicht Geschichte im modernen oder klassischen Sinn des Wortes, aber in einem wahren Sinn. „In einer einfachen, dem Verständnis einer weniger entwickelten Menschheit angepaßten Sprache bieten sie die Grundwahrheiten, die die Voraussetzung des ganzen Erlösungswerkes bilden, und zugleich die volkstümliche Beschreibung des Ursprungs des Menschengechlechtes und des auserwählten Volkes." Um in dieser schwierigen Frage allmählich Klarheit zu schaffen, sollen nach dem Willen der Bibelkommission die Forscher der verschiedenen in Frage stehenden Gebiete zusammenarbeiten und vorurteilslos das ganze Material der Paläontologie und der Geschichte, der Epigraphie und der Literatur sammeln und wissenschaftlich verarbeiten[63].

Das Schreiben der Bibelkommission wandte sich an die Forscher und wissenschaftlichen Arbeiter, nicht an das große Publikum, und war weit davon entfernt, einer schrankenlosen Freiheit auf exegetischem Gebiet die Tore zu öffnen; aber es wurde von manchen mißverstanden und fast als ein Freibrief betrachtet, der zur Verbreitung auch der gewagtesten Ansichten berechtige. Gegen diese Auffasung legt die Enzyklika Verwahrung ein. Sie wiederholt nochmals fast wörtlich die Ausführungen des Schreibens und fügt hinzu, daß die biblischen Schriftsteller, auch wenn sie — was zugegeben werden könne — aus volkstümlichen Erklärungen geschöpft haben, dabei unter dem Einfluß der Inspiration standen, die sie bei der Auswahl und Beurteilung der verwendeten Urkunden vor jedem Irrtum bewahrte. Die Volkserzählungen, die etwa in die Heilige Schrift aufgenommen worden seien, dürften keineswegs auf gleiche Stufe gestellt werden mit mythologischen Erzählungen und ähnlichen Schriftwerken des Alten Orients. Der Unterschied zwischen beiden sei offenkundig: auf der einen Seite Erzeugnisse einer ausschweifenden Phantasie, auf der anderen die Schlichtheit und Wahrheitsliebe, die an der Heiligen Schrift, auch des Alten Testamentes, so stark hervorleuchte, daß man nicht umhin könne, den Verfassern der biblischen Bücher eine offenkundige Überlegenheit über die weltlichen Schriftsteller des Altertums zuzuerkennen[64].

*

Das inhaltsreiche päpstliche Rundschreiben „Humani generis" ist aus konkreten geschichtlichen Gegebenheiten herausgewachsen und hat damit zunächst die wichtige Gegenwartsaufgabe, den Theologen, Philosophen und Exegeten von heute den richtigen Weg zu

[63] AAS 40 (1948) 45-48; siehe 47. [64] 576f. [16f.]; Schol 490.

zeigen. Aber weit hinaus über diesen Gegenwartswert ist die Enzyklika von bleibender Bedeutung durch die positiven Lehren und Entscheidungen, die sie gibt. Hier sind vor allem zu nennen die klaren und scharfgefaßten Äußerungen über die Aufgabe und den Bereich des ordentlichen kirchlichen Lehramtes, über die verpflichtende Kraft der päpstlichen Enzykliken, besonders in Kontroversfragen, über die Rolle der kirchlichen Wissenschaft bezüglich des in Schrift und Tradition vorliegenden Glaubensgutes der Kirche. Nicht minder bedeutungsvoll sind die Ausführungen über das Verhältnis der Philosophie zur kirchlichen Lehre, über die Grundanforderungen, die an jede christliche Philosophie zu stellen sind, über das Verhältnis der Kirche zu anderen philosophischen Systemen und Richtungen. Es wird nunmehr die Aufgabe der katholischen Theologie und Philosophie sein, die in der Enzyklika dargelegten Grundsätze und Lehren organisch in das theologische und philosophische Lehrgebäude einzufügen. So wird vor allem die theologische Erkenntnislehre durch die neue Enzyklika wesentlich bereichert und in manchen Punkten geklärt werden, besonders wenn man noch die in der Definitionsbulle „Munificentissimus Deus" enthaltenen einschlägigen Ausführungen heranzieht. Wie so oft im Leben der Kirche, so zeigt sich auch hier wieder, daß Gott der Herr sich oft der Irrtümer bedient, um die Wahrheit in hellerem Lichte erstrahlen zu lassen.

Dialektik und Analogie des Seins

Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik

Von Emerich Coreth S. J.

Bei aller sonstigen Verschiedenheit in Beurteilung und Bewertung des Hegelschen Denkens kommt die Hegelforschung der letzten Jahrzehnte in einem Zug fast durchwegs überein: in der Betonung des realistischen und ontologischen Charakters der Philosophie Hegels, die den transzendentalen Idealismus und den metaphysischen Realismus so sehr zur Einheit binde, daß die Logik des absoluten Wissens zugleich echte Ontologie und Hegel nicht weniger Philosoph des Seins als Philosoph des Geistes zu nennen sei[1].

Wenn auch die neugewonnene Sicht Hegels eine Reihe neuer, bisher durchaus ungelöster Probleme aufwirft, so ist doch die Berechtigung solcher Urteile grundsätzlich nicht zu leugnen. Und damit ist einer Auseinandersetzung mit Hegel auf dem Boden der Ontologie der Weg bereitet, einer Auseinandersetzung, die um so dringlicher wird, je mehr Hegel wieder von neuem — diesmal vor allem in der Deutung durch den dialektischen Materialismus — in das philosophische Leben der Gegenwart einwirkt.

Im Folgenden soll eine Frage herausgegriffen werden, die jeder „ontologischen" Auseinandersetzung mit Hegel vorausliegt: die Frage nach dem Sein[2]. Ausgehend von der Dialektik des „reinen Seins", deren logische und metaphysische Interpretation wir zu geben versuchen (I), soll das Seinsproblem herausgestellt werden, um dessen Bewältigung es ebenso in der Hegelschen Dialektik des Seins wie in der scholastischen Analogie des Seins geht (II).

I. Die Dialektik des „reinen Seins"

Der Text am Anfang der Logik Hegels, worin die Einheit von Sein und Nichts im Werden entwickelt wird, heißt:

[1] Die realistisch-ontologische Hegeldeutung tritt vor allem hervor in den Werken von R. Kroner, Von Kant bis Hegel, 2 Bde., 1924; N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Hegel, 1929; und Th. Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I., 1933; am schärfsten wohl bei Kroner, der so weit geht, von einem gemeinsamen „Aristotelisch-Thomistisch-Hegelschen Weltbilde" zu sprechen, dem Hegel „zum dritten Mal einen großartigen Ausdruck geschaffen" habe: Kroner, Hegel zum 100. Todestage, 1932, 9.

[2] Wegen der Enge des Raumes kann das Problem, das Hegels ganzes System umspannt, nur in den Hauptlinien verfolgt werden, die sich aus seinem metaphysischen Hauptwerk, der „Wissenschaft der Logik", ergeben.

„*A. Sein.*

Sein, reines Sein, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Außen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts,* und nicht mehr noch weniger als Nichts.

B. Nichts.

Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. — Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so *ist* (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Sein. — Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Sein* ist.

C. Werden. Einheit des Seins und Nichts.

Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie *nicht dasselbe,* daß sie *absolut unterschieden,* aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil verschwindet.* Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das *Werden;* eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat." (IV 87 ff.) [3]

Der angeführte Text hat entscheidende Bedeutung für Hegels gesamtes System[4] und erst recht für unsere Frage nach dem Sein in Hegels Metaphysik. Der Widerspruch, der sich hier auftut, hat ebenso widersprechende Deutungen erfahren. Daraus ergeben sich Fragen, die jeder weiteren Interpretation vorgelagert sind.

Die *erste* Deutung, welche der Text selbst nahezulegen scheint, sagt: Wenn „reines Sein" ein abstrakter Begriff ist, gewonnen durch die Negation jeder besonderen Inhaltlichkeit, so ist sein Inhalt „reines Nichts". Das Nichts bedeutet so die Negation aller Bestimmtheit, *Nichts des Inhalts* — nicht aber Negation des Seins selbst, nicht schlechthin Nicht-Sein. Das Hegelsche Nichts wäre also bloße Privation, nicht absolute Negation[5]. So etwa scheint A. Dürr es aufzufassen:

[3] Wir zitieren Hegel nach der Jubiläumsausgabe von H. Glockner mit Angabe von Band und Seitenzahl. Doch gleichen wir die Rechtschreibung, wo sie sonst störend wirken könnte, der heutigen an.

[4] Vgl. C. Nink, der in der Identität von Sein und Nichts den „Schlüssel zum ganzen System" Hegels sieht: Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes, 1931, 84.

[5] Vgl. P. Wust, Die Dialektik des Geistes, 1938, 33.

„Das Nichts des Seins resultiert aus der Isolierung des Seins von den Momenten, mit denen es notwendig verbunden ist“ [6], d. h. von „allen Kategorien und Soseinsbestimmungen“ [7]: „Sein ist hinsichtlich alles Soseienden Nichts“ [8].

Dem steht die *zweite* Deutung entgegen, welche das Sein selbst in seiner Negation, dem *Nicht-Sein*, untergehen läßt. R. Kroner sagt es in aller Schärfe: „Nicht dieses Freisein“ — von kategorialen Bestimmungen usw. — „ist das Nichtsein des Seins, sondern das Sein ist an sich selbst Nichts: Es ist das Gegenteil seiner selbst, d. h. ohne jede Beziehung zu etwas anderem dialektisch, das Sein ist das Nichts, nicht weil es noch nicht Dasein, Qualität, Etwas usw., noch nicht Wesen, noch nicht reflektiert, also gänzlich unbestimmt, also — Nichts ist, sondern — als Sein schlechthin. Gerade seine Bestimmtheit, Sein zu sein, d. h. das Gegenteil von Nichts, geht über in die Bestimmtheit, Nichts zu sein. Das Sein ist also sein Gegenteil, das Nichts“ [9].

Das „reine Sein“ ist im Sinne Hegels ein abstrakter Begriff: Produkt der „äußerlichen, abstrahierenden Reflexion“ (IV 482). Als abstrakter Begriff weist es aber zwei gegensätzliche Seiten auf: einen positiven Sinngehalt und zugleich die Negation besonderer Bestimmtheit. Ist nun das reine Sein Hegels nur insofern Nichts, als es von jeder Bestimmung abstrahiert — also ein negatives Element besitzt —, wie die *erste* Deutung sagt? Oder fordert das Sein aus sich heraus, d. h. aus seinem positiven Gehalt, den steten Übergang in das Nichts, vollzieht es als Sein die Negation seiner selbst — wie es die *zweite* Deutung will?

Bleibt aber — so fragt sich weiter — im Begriff des reinen Seins, wie Hegel ihn faßt, überhaupt ein wie immer gearteter *positiver* Bestand erhalten? Sicher nicht eine inhaltliche Bestimmung, die der qualitativen Ordnung angehörte, aber vielleicht ein letztes Konstitutivum anderer Art, welches das Sein in seiner Reinheit zum Sein macht? Und weiter: Wenn es so wäre, entgeht nun dieser innerste Bereich des Seins als solchen der absoluten Negation allen Inhalts — wie sich hier aus der *ersten* Deutung zu ergeben scheint? Oder bedingt gerade dieser letzte Bestand des reinen Seins die Selbstnegation, den Übergang in Nichts — wie es die *zweite* Deutung verlangt?

Wenn aber — umgekehrt — das reine Sein durch keinerlei positiven Begriffsgehalt konstituiert ist und sein einziger Sinn in der *Negation* aller Bestimmtheit liegt, zerfällt dann nicht das Sein in vereinzelt und bestimmt Seiende, während ein allgemeiner Begriff des reinen Seins zur leeren logischen Fiktion entwertet wird, die, auf ihren Gehalt geprüft, in reines Nichts zerrinnt? — so müßte hier die Folgerung aus der *ersten* Deutung lauten. Oder hat die Dialektik des reinen Seins gerade darin ihren Sinn, daß Sein Bestimmung und

[6] A. Dürr, Zum Problem der Hegelschen Dialektik und ihrer Formen, 1938, 65.
[7] A. Dürr, a. a. O., 64. [8] Ebd.
[9] R. Kroner, Von Kant bis Hegel II 424.

Nichtbestimmung zugleich ist, d. h. Negation der Bestimmung, in der die „aufgehobene" Bestimmung als Moment fortbesteht? Dann wäre mit der Identität von Sein und Nichts gesagt, daß die aufgehoben-negierte Totalität aller Bestimmtheit in der eigenen Negation aufgehoben-bewahrt bleibt — so wäre im Sinne der *zweiten* Deutung zu antworten[10].

A. Die logische Struktur der Dialektik des „reinen Seins"

1. Um diese Fragen nach dem Sinn der Dialektik des reinen Seins und damit die weitere Frage nach dem Sinn des Hegelschen Seinsbegriffs einer Lösung näherzuführen, muß zunächst aus der allgemeinen Gesetzlichkeit des dialektischen Denkens die logisch-formale Struktur der Seinsdialektik festgestellt werden. Es wird sich daraus eine Antwort ergeben, worin beiden Deutungen relative Geltung erhalten bleibt.

Zum Vergleich soll ein anderer Text herangezogen werden, aus dem die allgemeine Struktur der Dialektik deutlich wird; ein Text überdies, der nicht ein beliebiges Beispiel ist, sondern im Sinne Hegels absolute Gültigkeit beansprucht[11]: die Dialektik des *„Positiven* und *Negativen"*.

Hegel stellt den Satz auf: „Das Positive und das Negative ist dasselbe", und erklärt ihn durch die „einfache Betrachtung, daß fürs erste das Positive nicht ein unmittelbar Identisches ist, sondern teils ein Entgegengesetztes gegen das Negative, und daß es nur in dieser Beziehung Bedeutung hat, also das Negative selbst *in seinem Begriffe* liegt, teils aber, daß es an ihm selbst die sich auf sich beziehende Negation des bloßen Gesetztseins oder des Negativen, also selbst die *absolute Negation* in sich ist. — Ebenso das Negative, das dem Positiven gegenübersteht, hat nur Sinn in dieser Beziehung auf dies sein Anderes; es enthält also dasselbe *in seinem Begriffe*. Das Negative hat aber auch ohne Beziehung auf das Positive ein *eigenes Bestehen;* es ist mit sich identisch; so ist es aber selbst das, was das Positive sein sollte" (IV 541 f.).

Damit ist gesagt: Keines der beiden Gegensatzglieder besteht in starrer, unbewegter Sich-selbst-Gleichheit als „unmittelbar Identisches"; ihre Wahrheit ist vielmehr die *Beziehung* aufeinander. Denn:

a) Das *Positive* hat nur „Bedeutung" als Positives in der Beziehung auf sein Entgegengesetztes, das Negative; diese Beziehung ist Wesensrelation, somit konstitutives Element des Positiven, da „das Negative in seinem Begriffe liegt". — Dasselbe gilt vom *Negativen:* „Es hat nur Sinn in dieser Beziehung auf sein An-

[10] Die Weiterführung der Fragestellung bezieht sich nicht unmittelbar auf konkret vorliegende Deutungen, sondern soll der Entfaltung des sachlichen Problems dienen.

[11] Die absolute Geltung des Textes ergibt sich 1. aus seiner Stellung in jenem Abschnitt der Lehre vom Wesen, wo von den Wesenheiten oder Reflexionsbestimmungen gehandelt und die allgemeinen Wesensgesetze diskutiert werden; 2. aus seiner völlig abstrakt-formalen Eigenart, wodurch die allgemeine — darum notwendig abstrakte — Struktur deutlicher hervortritt, ohne daß sich die Dialektik einem bestimmten Gegenstand anzupassen hätte, und 3. daraus, daß in jeder Dialektik die Gegensatzglieder als Positiv und Negativ gegeneinander stehen, was ohne Zweifel auch von Sein und Nichts gilt.

deres"; als Negatives ist es wesentlich Negation eines Positiven, „enthält also dasselbe in seinem Begriffe".

b) Wenn auch durch die negative Relation auf sein Anderes „gesetzt", bewahrt doch jedes Glied relative Selbständigkeit in der Identität mit sich selbst, die sich dem Anderen entgegensetzt. So wird das *Positive* zur Negation des eigenen „bloßen Gesetztseins". Es enthält zwar das Negative in seinem Begriffe, aber „aufgehoben" in der Negation; das Positive ist also Negation der Negation, d. h. „absolute Negation in sich". Es ist übergegangen in sein Gegenteil, das Negative. — Ebenso kommt auch dem *Negativen* relative Selbständigkeit zu, eigener Bestand „auch ohne Beziehung auf das Positive", sofern es „mit sich identisch" ist; sonst könnte es sich nicht einem Andern entgegensetzen. Damit ist es jedoch selbst als Positives gesetzt, „ist selbst das, was das Positive sein sollte". Es ist übergegangen in sein Anderes[12].

Daraus kann bereits die allgemeine Struktur des dialektischen Verhältnisses abgeleitet werden, die sich in zahllosen anderen Fällen tatsächlich klar bestätigt[13]. Auf die einfachste Grundform zurückgeführt, läßt sich das Verhältnis formelhaft festhalten: Der Begriff A zeigt eine Wesensbezeichnung auf den Begriff B. Die Relation ist einerseits *Negation:* das eine ist nicht das andere, A ist Non-B, B ist Non-A; sie stehen im „Widerspruch". Anderseits wird A als A bestimmt durch seine Beziehung auf B, und B wird zum B konstituiert durch die Beziehung auf A. So ist A wesentlich Ad-B, B ist Ad-A; beide sind nur möglich in gegenseitiger Beziehung und Rückbeziehung. Und so wird B, gerade als Non-A, zur innerlich konstitutiven Bestimmung von A, und A, als Non-B, zur Bestimmung von B. Jedes ist übergegangen in sein Gegenteil, A und B sind schlechthin *„identisch"* geworden — identisch jedoch nur, weil und sofern sie verschieden sind.

Es zeigt sich also: Die Wahrheit beider ist das vermittelnde Dritte, die Beziehung zwischen A und B. Sie ist Gleichheit und Verschiedenheit in einer einzigen Beziehung: Identität und Widerspruch erweisen sich als identisch, es ist — nach Hegels klassischer Formulierung — die „Identität der Identität und Nichtidentität" (IV 78). Wie die beiden Begriffe A und B widersprechend einander gegenüberstanden, so jetzt die Urteile: „A ist B" und „A ist nicht B". Der Widerspruch ist aufgehoben und kehrt auf höherer Ebene wieder[14].

[12] Die grundsätzliche Bedeutung dieses Textes wird noch unterstrichen durch die folgende Bemerkung Hegels, es sei „eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrachteten Reflexionsbestimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntnis läßt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun" (IV 544).

[13] Die Analyse weiterer Texte kann hier nicht durchgeführt werden; vgl. etwa IV 78 f., 135, 143 ff., 151 ff., 158 ff. u. a., wo dieselbe Grundform immer wieder deutlich sichtbar wird.

[14] Zum Beziehungscharakter der Dialektik Hegels vgl. K. Schilling-Wollny, Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen I., 1929, 289; B. Heimann, System und Methode in Hegels Philosophie, 1927, XXI; H. Niel,

Nun ist zuzugeben, daß diese Grundform in ihren Einzelanwendungen mannigfache Abwandlungen und Abweichungen zeigt, wenn sie auch Hegels dialektischen Gedankenführungen zugrundeliegend — vor allem im Bereich der Logik — im wesentlichen gewahrt bleibt[15]. Und zweitens ist damit nur das Äußerlichste, Formalste erfaßt, keineswegs aber die innere Sinngebung des jeweiligen dialektischen Duktus[16]. Doch besteht das allgemeine Wesen der dialektischen Methode gerade in dieser formalen Beziehungsstruktur.

2. Dies gilt auch von der Dialektik des reinen Seins, deren formale Struktur von hier aus einsichtig wird. Sein ist wesensgemäß Nicht-Nichts, und Nichts ist Nicht-Sein. Es besteht absoluter Gegensatz, jedes Glied ist *Negation* des andern. Das wird von Hegel nicht weiter entwickelt, vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt: Sein und Nichts sind „nicht dasselbe", sondern „absolut unterschieden" (IV 89).

Da aber das reine Sein — jenseits aller Einzelbestimmtheit — nichts anderes bedeutet als Nicht-Nichts, umgekehrt reines Nichts nur Nicht-Sein ausdrückt, wird jedes der beiden, Sein und Nichts, in seinem Sinngehalt konstituiert durch die negative Beziehung auf sein Anderes. Es besteht jenes konstitutiv-korrelative Verhältnis, das für Hegels Dialektik typisch ist. So wird aber der Begriff des Seins vom Nichts her bestimmt und der Begriff des Nichts vom Sein her. Jedes enthält sein Gegenteil in der Negation „aufgehoben", und so sind beide durch den Widerspruch hindurch einander *identisch* geworden, so sehr, daß jedes die Identität mit sich selbst nur besitzt, indem und sofern es identisch ist mit seinem Gegensatz: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe" (IV 88).

Jedoch steht dem Satze: „Sein und Nichts ist dasselbe" (IV 98) völlig gleichgleichwertig der andere Satz entgegen: „Sein und Nichts ist nicht dasselbe" (IV 99). „Allein so entsteht der . . . Mangel, daß diese Sätze unverbunden sind, somit den Inhalt nur in der Antinomie darstellen, während doch ihr Inhalt sich auf Ein und Dasselbe bezieht und die Bestimmungen, die in zwei Sätzen ausgedrückt sind, schlechthin vereinigt sein sollen" (IV 99 f.). Denn Sein

De la médiation dans la philosophie de Hegel, 1945, 206 u. a., besonders aber Fr. Grégoire, der als einziger die wechselseitig konstitutive Beziehung in Hegels Dialektik systematisch untersucht: Hegel et l'universelle contradiction: RevPhilLouv 44 (1946) 36 ff., und: Aux sources de la pensée de Marx: Hegel-Feuerbach, Louvain-Paris 1947, 27 ff., bes. 55 ff.; vgl. dazu Ed. Dhanis, En marge d'un cours sur Hegel et sur Feuerbach, Greg 30 (1949) 580 ff.; Grégoire sieht viel Richtiges, wenn man auch seiner Deutung des Hegelschen „Widerspruchs" nicht in allem folgen kann.

[15] Nic. Hartmann geht zu weit, wenn er in der „Formenmannigfaltigkeit" der Dialektik die Einheitlichkeit eines „formalen Gesetzes" leugnet: N. Hartmann, Idealismus II 155 ff., 173 ff., bes. 187 f.; und: Hegel und das Problem der Realdialektik, Blätter für deutsche Philosophie 9 (1935/36) 1 ff.

[16] Vgl. W. Sesemann, Zum Problem der Dialektik: Bl. f. d. Ph. 9 (1935/36) 30, bes. Anm. 1.

und Nichts sind in derselben identischen Beziehung dasselbe und nicht dasselbe; es ist die widerspruchsvolle Beziehung negativer Identität, „der Einheit des Seins und des Nichtseins, — oder in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins, — oder der Identität der Identität und Nichtidentität" (IV 78).

Diese Beziehung zwischen Sein und Nichts wird hergestellt durch das *Werden;* das Wahre, das Eigentliche, welches ihrer Einheit und Verschiedenheit zugrundeliegt. Nur bezogen auf die Ungetrenntheit im Werden hat jedes der Extreme seinen Sinn und seine Wahrheit; aber nur indem jedes sich selbst darin „aufhebt", über sich hinausgeht und untergeht in der höheren Einheit des Werdens, zu dessen „Moment" es herabgesunken ist.

Das *reale* Sein ist *Werden.* Reines Sein und reines Nichts bilden nur die abstrakten Momente, die metaphysischen Strukturprinzipien im Aufbau des realen Werdens. Sie haben keine „Selbständigkeit", sondern sind nur, indem sie verschwinden[17].

Hieraus ergibt sich eine neue Einsicht in den Sinn der Dialektik des reinen Seins, wiederum entsprechend dem allgemeinen dialektischen Gesetz in Hegels Denken. Der Widerspruch eines Begriffes mit sich selbst kommt durch seine *Isolierung* zustande[18]: Der einzelne Inhalt, der abstrakt für sich genommen wird, herausgelöst aus dem Beziehungsgefüge des Ganzen, wird „unwahr", ist nicht mehr er selbst, da das einzelne seine Wahrheit nur im Ganzen, als Glied des Ganzen und Moment des Ganzen hat. Wird nun — in unserem Fall — „reines Sein" isoliert von allen Bestimmungen, abstrakt gedacht, so wird es als Sein „unwahr". Es ist nicht mehr Sein, es wird sein Gegenteil, Nicht-Sein, da die Wahrheit des Seins in der Fülle seiner konkreten Bestimmungen liegt.

In diesem Sinne ist es also richtig — und damit kehren wir zu der eingangs gestellten Frage zurück —, daß das Übergehen — oder Übergegangensein — des Seins in Nichts durch die Negation aller inhaltlichen Qualität im Sein bedingt ist. Das Nichts, wie es hier erscheint, bedeutet also Nichts der Bestimmung, *Nichts des Inhalts.* Aber — und hier ist die Grenze dieser Deutung — das Nichts des Inhalts ist schon *Nichts des Seins* selbst, weil im reinen Sein kein positiver Gehalt der Negation des Inhalts entgeht. Das Sein geht unter in der

[17] Fr. Grégoire sieht hier ausgesprochen: Die Gegensatzglieder bilden logische Korrelate, die nur miteinander verbunden realisiert sein können. So sind Sein und Nichts nur im Werden real, unter der Gestalt eines bestimmt Seienden — des „Daseins", „Omnis determinatio est negatio": jedes Bestimmte schließt Sein und Nichts in sich, ist also werdendes Sein. Dieses, das Werden, ist — wie Grégoire sagt — die erste aller realen Bestimmungen, welche der reinen Potenz" der Scholastik gleichbedeutend ist: Hegel et l'universelle contradiction 47 ff.

[18] Vgl. W. Sesemann a. a. O. 35 ff. u. a.

Negation seiner Bestimmtheit, sobald es herausgelöst wird aus der werdenden Ganzheit, deren Moment es ist.

Der Widerspruch hat wie jeder Widerspruch in Hegels Dialektik den Sinn, über sich hinauszuweisen auf eine höhere Einheit, worin die unwahre Isolation einzelner Bestimmungen aufgesprengt wird. Die Negation des abstrakten Seins treibt hin zu neuer Position konkreten Seins — das Werden des Daseins.

3. Der Widerspruch zwischen Sein und Nichts zeigt aber, näher analysiert, die Eigenart — oder auch den Mangel —, daß Hegels logische Konstruktion der Seinsdialektik und die real-ontische Bedeutung, die ihr gegeben wird, vollkommen auseinanderliegen und durchaus verschiedenen Sphären angehören.

Einerseits wird der Übergang von Sein zum Nichts *logisch* durch den Begriff der „Unbestimmtheit" hergestellt. Reines Sein ist das „unbestimmte Unmittelbare" (IV 87), „reine Unbestimmtheit und Leere" (IV 88). Ebenso ist reines Nichts „vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit . . . und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist" (ebd.). Unbestimmtheit ist eine logische Kategorie; sie kommt dem abstrakten Begriff und nicht der Sache zu. Die Hegelsche Seinsdialektik vollzieht sich also zunächst in der rein *begrifflichen Ordnung* und sagt nur: Der Begriff des reinen, d. h. abstrakt gedachten Seins ist ebenso unbestimmt und inhaltsleer wie der Begriff des reinen Nichts. Das Werden, das daraus resultiert, ist also reine „Begriffsbewegung", begriffliches Werden, nämlich Übergang einer abstrakten Bestimmung in die andere.

Demgegenüber wird dem Werden zugleich *ontische* Bedeutung gegeben; sein Ergebnis ist bestimmtes „Dasein", wovon gesagt wird: „Seine Vermittlung, das Werden, liegt hinter ihm; sie hat sich aufgehoben, und das Dasein erscheint als ein erstes, von dem ausgegangen werde" (IV 122 f.). „Es hat die Form von einem Unmittelbaren" (IV 122). „Unmittelbarkeit" hat aber hier — im Gegensatz zur Unmittelbarkeit des reinen Seins — bereits eindeutig den Sinn realer Gegebenheit[19]. Das Dasein steht in der *realen Ordnung:* „Die Realität ist Dasein, nicht unbestimmtes, abstraktes Sein" (IV 129).

Der Zwiespalt, der sich hier zeigt, hat oft zu Kritik Anlaß gegeben[20]. Für Hegel besteht indes auch diese Schwierigkeit nicht. Seine Logik hat grundsätzlich die absolute Identität von Sein und Denken zu ihrem „Standpunkt" und setzt die „Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins" voraus: „Sie enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist" (IV 45). So muß auch die logische Kategorie der „Unbestimmtheit" des reinen Seins nach Hegel zugleich von sachlich-ontischer Bedeutung sein und nicht allein dem Begriff des subjektiven Denkens zukommen.

[19] Zum Doppelsinn der „Unmittelbarkeit" bei Hegel vgl. A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 3. Aufl., 1870, I 68 f.

[20] Vgl. A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen I 38 f.; N. Hartmann, Realdialektik 23; vgl. W. Sesemann a. a. O. 57 f., wo „mindestens drei verschiedene Richtungen oder Dimensionen" unterschieden werden, in denen die Seinsdialektik abläuft (ebd. 57).

Wenn beachtet wird, daß die Einheit von Sein und Nichts bereits die „erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten" (IV 78) darstellt, so ergibt sich die Antwort von selbst: Die Unbestimmtheit des reinen Seins ist logisch-begrifflicher Ausdruck für das Absolute in seiner Reinheit vor der Selbstentfaltung in die Bestimmtheit der konkreten Welt, vor seinem Werden zu bestimmtem Sein, das reale Absolute in reiner Potenz.

So heben sich aber im Hegelschen Begriff des Werdens wiederum deutlich *zwei Schichten* ab: Es ist nicht allein der Übergang vom reinen Sein zum reinen Nichts und umgekehrt, es ist auch der Übergang vom reinen, d. h. leeren, unbestimmten Sein (= Nichts) — also dem Absoluten im abstraktesten Ausdruck seiner unentfalteten Gestalt — zum konkreten Dasein, „in welchem ebensowohl das Nichts wie das Sein enthalten" (IV 125) bleibt. Werden bedeutet so einerseits die Relation negativer Identität zwischen Sein und Nichts, ist also — da es sich um abstrakte Begriffe handelt — eine abstraktlogische Beziehung, anderseits bildet es die Relation — wieder: negativer Identität — zwischen dem abstrakten Begriff des reinen Seins, der um seiner Abstraktheit willen dem Nichts gleich ist, und dem konkreten Dasein. In diesem Sinne stellt das Werden die „Vermittlung" des Daseins her (vgl. IV 122), d. h. die Vermittlung oder den Übergang von der abstrakten zur konkreten, von der logischen zur ontischen Ordnung.

Beide Sphären sind aber einander identisch in der Einheit des Absoluten. Wenn schon die abstrakte Identität von Sein und Nichts das Absolute selbst erfaßt, so ist das Werden jetzt verstanden als das Heraustreten des Absoluten aus seiner Reinheit in die vielfältige Bestimmtheit des unmittelbaren Daseins. Und alles Werden ist von vornherein bestimmt als W e r d e n d e s A b s o l u t e n selbst, ein Vorgang, der logischer und ontischer Art in einem ist.

B. Der metaphysische Sinn der Dialektik des „reinen Seins"

1. Das reine Sein des Anfangs ist vermittelt und unmittelbar zugleich. *Vermittelt* ist es, insofern durch den Denkprozeß der Abstraktion alle Bestimmtheit — aus dem Erfahrungsbereich der Phänomenologie — in ihm negiert ist (vgl. IV 481 f.). So ist aber „alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittelung aufgehoben" (IV 72) und ein *Unmittelbares* erreicht, das in seiner leeren Unbestimmtheit jedem bestimmten Inhalt — im Bereich des reinen Wissens der Logik — vorausliegt: „Es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden" (ebd.).

In dieser gegensätzlichen Eigenart vermittelter Unmittelbarkeit drückt sich eine doppelte Funktion aus, die dem reinen Sein bei

Hegel zukommt: Einerseits — sofern es vermittelt ist — wird aller Einzelbestimmung und -besonderung gegenüber das Sein in seiner Reinheit festgehalten. Es sagt Nichts bestimmten Inhalts, aber Sein als solches, dasjenige, was das Sein alles Seienden ausmacht. Es handelt sich also, wenn wir den Ausdruck gebrauchen, den die scholastische Ontologie dafür hat, um die *„ratio formalis entis"*. Und dies ist der objektive Aspekt, der im reinen Seinsbegriff Hegels liegt.

Anderseits — sofern es unmittelbar ist — geht reines Sein im Denken jedem irgendwie bestimmten Inhalt voraus: „so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Sein" (IV 88). Reines Sein und reines Denken fallen zusammen. Jenseits aller Inhaltlichkeit bleibt nur das leere Denken bestehen. Mit reinem Sein ist dann nichts anderes gesagt als die noch unerfüllte, aber innerste und ursprünglichste Struktur des Denkens selbst, dessen Wesen es ist, Sein zu denken. Wenn wir wiederum Termini der Scholastik gebrauchen dürfen, so ist hier das Nichts die Negation „materialer Objekte" des Denkens, während das reine Sein in der Funktion des *„obiectum formale intellectus"* erscheint. Und dies ist der subjektive Aspekt am reinen Sein, der die Immanenz des Denkens betrifft.

Einer solchen Trennung der Rücksichten kommt sicher eine gewisse, in Hegels Texten begründete Berechtigung zu. Trotzdem wird die Verschiedenheit der Bedeutungen von Hegel nicht unterschieden, anscheinend nicht einmal beachtet. Doch stimmt dies folgerichtig in den Zusammenhang seines Systems. Denn — *erstens* — gibt es im Bereich der Logik keinen Gegensatz mehr zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Sein und Denken. Die Grundthese von der absoluten Identität des Begriffes mit der Wirklichkeit ist in der Phänomenologie erarbeitet worden und bildet vom Anfang bis zum Ende den „Standpunkt" der Logik (vgl. IV 71 f.). Darum fällt auch hier der objektive mit dem subjektiven Aspekt völlig zusammen, das reine Sein ist von vornherein ebenso der Ausdruck für die allgemeine „Seinsform" der Dinge wie für die ursprüngliche „Seinsform" des Denkens, „ratio formalis entis" und „obiectum formale intellectus" in einem.

Wenn sich — *zweitens* — je nach der Bedeutung ein verschiedenes logisches Verhältnis ergibt zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit, zwischen der Vielfalt des Seienden und der Einheit des reinen Seins, so hebt sich auch dieser Zwiespalt — und damit auch diese Schwierigkeit — im Sinne Hegels wieder auf. Denn einerseits ist reines Sein als abstrakter Begriff nicht nur vermittelt, also logisch sekundär gegenüber der Bestimmtheit des konkreten Seins, sondern ebenso unmittelbar, da die Vermittlung aufgehoben ist (vgl. IV 72 ff.) und das Denken hier in ein neues Reich eintritt, das Reich des reinen Wissens, wofür das reine Sein den „absoluten Anfang" bildet als unmittelbar erstes, von dem ausgegangen wird. Anderseits ist das reine Sein in seiner Funktion als subjektive Seinsform des Denkens nicht nur unmittelbar, also logisch primär gegenüber der denkenden Erfassung einzelner Bestimmtheiten des Seienden, sondern ebenso vermittelt, und zwar vermittelt durch den Gang der Phänomenologie, deren Ergebnis der Standpunkt des reinen Wissens ist. Und hier erst fallen Sein und Wissen in der Weise zusammen, daß die Form des Seins schlechthin die Form des Denkens

ist: eine Einheit, die vermittelt und unmittelbar zugleich, vermittelte Unmittelbarkeit ist.

2. Wenn wir also versuchen, den metaphysischen Sinn des reinen Seins am Anfang der Logik herauszustellen, so gilt dies in gleicher Weise für die Ordnung des Denkens und für die Ordnung des Seins: „ratio formalis entis" und „obiectum formale intellectus" werden in einem bestimmt.

Es wurde schon früher gesagt, daß jenes Nichts, dem das Sein identisch gesetzt wird, das Nichts des *Inhalts* ist, daß aber im Nichts des Inhalts das Sein selbst untergeht, weil keine positive Bestimmung in der Negation allen Inhalts erhalten bleibt. Daraus scheint zu folgen, daß „Sein" aufgeht in der Vielheit bestimmter Einzeldinge, ohne daß ein gemeinsamer metaphysischer Grund sie trüge. Damit wäre die Einheit des Seins aufgelöst, der allgemeine Seinsbegriff zur logischen Fiktion herabgesunken, ohne jegliche reale Bedeutung. Wir ständen vor einem positivistischen Pluralismus.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß diese Folgerung durchaus nicht in der Richtung Hegelschen Denkens liegt. Vielmehr bleibt dem reinen Seinsbegriff eine Bedeutung — sogar eine solche von größter Tragweite — gewahrt. Reines Sein ist wohl inhaltlich leer und unbestimmt, drückt aber etwas *Formales* aus, worin die Grundbestimmung alles Seienden liegt. Reines Sein ist kein materialer, sondern ein formaler Begriff. Zum Beleg hierfür und zur näheren Verdeutlichung sollen zwei Texte angeführt werden, einer vom Anfang und einer vom Ende der Logik, die zusammengenommen volle Klarheit geben.

Die *erste* Stelle — im Vorausgehenden schon mehrmals zitiert — steht in der Einleitung zur Lehre vom Sein, wo Hegel die Frage stellt: „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" (IV 69 ff.) Nachdem aus dem Begriff des Anfangs die Forderung eines „reinen", d. h. absoluten und abstrakten Anfangs entwickelt wurde, worin Sein und Nichts in gleicher Weise enthalten sind, heißt es:

„Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins, — oder in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschiedenen und des Nichtunterschiedenseins, — oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden" (IV 78).

Der Inhalt oder — genauer — der Sinn des reinen Seinsbegriffs in seiner Identität mit dem reinen Nichts ist nichts anderes als der Übergang des Seins in die Negation seiner selbst. Mit anderen Worten: das, was im Begriff des reinen Seins zum Ausdruck kommt, ist — jedem, auch allgemeinsten Inhalt noch vorausliegend — die *Form der Dialektik* selbst, als formales, aber absolut gültiges Gesetz, dem

alle Wirklichkeit unterworfen ist. Es wird, gerade an dieser Stelle, in die abstrakte Formel geprägt: „Identität der Identität und Nichtidentität".

Dies wird noch deutlicher, wenn wir den *zweiten* Text hinzunehmen. Wenn schon am Anfang von der ersten „Definition des Absoluten" die Rede ist, so zeigt sich am Ende der Logik, daß die absolute Idee — also das Absolute in voller Selbstentfaltung — schlechthin dasselbe ist wie das reine Sein des Anfangs, nur, wie schon oben gezeigt wurde, mit dem Unterschied, daß am Ende das „An-und-für-sich-sein" dessen erreicht ist, was anfangs nur „an sich" gegeben war. Hier wie dort ist es dieselbe einfache Beziehung auf sich, die Unmittelbarkeit bedeutet. Und hier wird gesagt:

„Die absolute Idee selbst hat näher nur dies zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff, ist. Die *Bestimmtheit* der Idee und der ganze Verlauf dieser Bestimmtheit nun hat den Gegenstand der logischen Wissenschaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die absolute Idee selbst *für sich* hervorgegangen ist; für sich aber hat sie sich als dies gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines *Inhalts* hat, sondern schlechthin als *Form*, daß die Idee hiernach als die schlechthin *allgemeine Idee* ist. Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher sondern das Allgemeine seiner Form, — das ist die Methode" (V 329).

Es ist eigentümlich — fast möchte man sagen: enttäuschend —, daß Hegel am Ende seiner Großen Logik, sobald er den abschließenden und höchsten Begriff erreicht, von dem aus erst alles übrige seinen vollen Sinn erhält, nichts Inhaltliches mehr zu sagen hat. Er weiß hier, im Bereich der absoluten Idee, nur noch vom Formalsten zu reden, von der dialektischen Methode, deren Wesen eingehend behandelt wird.

Anfang und Ende, reines Sein und absolute Idee fallen zusammen: hier und dort ist unmittelbare Allgemeinheit vorhanden, worin alle Bestimmtheit aufgehoben ist. So kann das Wesen der absoluten Idee am Ende beitragen zur Deutung des reinen Seins am Anfang, da ja — mit Hegels Worten — „das rückwärtsgehende Begründen des Anfangs, und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen desselben ineinander fällt und dasselbe ist" (V 350). So zeigt sich hier und dort dieselbe Sinnstruktur: Weder das reine Sein noch die absolute Idee wird durch einen bestimmten Inhalt konstituiert, vielmehr allein durch das *Formale* des dialektischen Gesetzes, das jenseits aller Inhaltlichkeit in seiner Reinheit in Erscheinung tritt.

Damit ist weiter gesagt, daß es bereits die Form des Absoluten ist, die in der Dialektik des reinen Seins erfaßt wird. Wenn die Einheit von Sein und Nichts die erste „Definition des Absoluten" (IV 78) bedeutet, in der absoluten Idee aber die letzte und darum selbst absolute „Definition des Absoluten" (VI 128) erreicht ist, das Abso-

lute selbst aber da und dort „schlechthin als Form" (V 329) erscheint, — so ergibt sich: das Absolute in seiner Reinheit ist nichts als die leere dialektische Form, eine Form jedoch, die schöpferisch ihren Inhalt produziert; es ist die bewegende Kraft, der Pulsschlag und Lebensrhythmus des Universums— das Absolute selbst, das in der Einheit von Sein und Nichts nur seinen abstraktesten begrifflichen Ausdruck findet.

3. Wenn nun in dieser absoluten Form die formale Note des Seins als solchen liegt, so scheint zu folgen, daß im Sinne Hegels alles — „jede Bestimmung, jedes Konkrete, jeder Begriff" (IV 550) — als „Sein" bestimmt ist. Dieser Schluß muß aber, wieder aus dem Gesetz dialektischen Denkens selbst, näherhin aus dem Prinzip der Aufhebung, noch schärfer abgegrenzt werden. Daraus wird sich, nachdem in der „ratio formalis entis" der Inhalt, bzw. der Sinn der Inhaltslosigkeit, des Seins festgestellt ist, der Umfang des Seins im Sinne der Hegelschen Logik bestimmen lassen.

„Sein ist das *Unmittelbare*" (IV 481). Sein kommt der Gesamtheit dessen zu, was unter der Form der Unmittelbarkeit steht, d. h. — wie die Analyse des Hegelschen Begriffes „Unmittelbarkeit" erweist[21] — was schlechthin als existente Wirklichkeit vorhanden und gegeben ist.

„Unmittelbar" und darum „Sein" ist also in der ersten Sphäre, die in der Logik durchlaufen wird, das endliche, qualitativ und quantitativ bestimmte *Dasein*. Doch ist die Unmittelbarkeit nicht auf die Sphäre des Seins beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf die vermittelten Formen der Unmittelbarkeit in den Sphären des Wesens und des Begriffes, die sich ebenso wieder zum Sein bestimmen. So ist es in der zweiten Sphäre die *Existenz* bzw. Wirklichkeit und Substanzialität des Wesens, in der dritten Sphäre die *Objektivität* als Unmittelbarkeit des Begriffs, und schließlich im Bereich der Idee die *objektive Idee*, das Leben (vgl. V 176 ff.).

„Unmittelbarkeit" in diesem Sinn kommt also jener Reihe von Bestimmungen zu, die wir als *reale* oder *physische* Ordnung bezeichnen dürfen: es ist die Totalität der endlichen, konkreten und sinnlich anschaubaren Welt.

Material betrachtet besteht völlige Übereinstimmung der Begriffe „Dasein", „Existenz", „Objektivität", d. h. der Unmittelbarkeit des Seins, des Wesens und des Begriffes. Trotzdem dürfen diese Begriffe nicht einfachhin „als synonym gebraucht werden" (V 176), da sie die Unmittelbarkeit in verschiedener formaler Bestimmtheit, gleichsam in verschiedenen Tiefendimensionen begreifen.

Das reine Sein aber ist die abstrakt begriffliche Einheit jener physischen Totalität des Unmittelbaren. Daraus ergibt sich ein Doppelsinn im Begriff der Unmittelbarkeit als Bestimmung des reinen

[21] Auf die nähere Ausführung der Begriffsanalyse der „Unmittelbarkeit" müssen wir hier verzichten; vgl. oben, wo vom Doppelsinn dieses Begriffes schon die Rede war.

Seins. Erstens hat er hier den allgemeinen, denkmethodisch bedingten Sinn, daß der reine Seinsbegriff das erste, noch Leere und Unbestimmte ist, von dem die Bewegung des reinen Wissens ihren Ausgang nimmt. Zweitens aber meint die Unmittelbarkeit des reinen Seins schon etwas objektiv Sachliches, nämlich die abstrakte Einheit der real gegebenen Sphäre des unmittelbaren Seins.

Wenn beide Bedeutungen — auch diesmal — von Hegel nicht geschieden werden, so drückt sich darin aus, daß es wiederum nicht zwei Bedeutungen sind, die schlechthin auseinanderfallen, sondern im Sinne Hegels eine Einheit bilden. Da das reine Sein oder das reine Wissen noch keinen andern Inhalt hat als nur das abstrakte Wissen um die eigene Identität mit seinem Gegenstand, ist die Unmittelbarkeit des Denkens zugleich Unmittelbarkeit des Seins.

So ist die subjektive Unmittelbarkeit des reinen Wissens selbst schon — und ebenso „unmittelbar" — die begriffliche Einheit der objektiven Unmittelbarkeit des Daseins. Oder umgekehrt: Die Unmittelbarkeit des realen Seins ist nichts anderes als unmittelbare Objektivität des reinen Wissens.

4. Die Gesamtheit des unmittelbaren Seins — oder genauer, da die Unmittelbarkeit über die erste Sphäre hinausgreift: die Gesamtheit der Bestimmungsreihe realer Unmittelbarkeit — unterliegt dem dialektischen Gesetz. Das gerade macht, wie sich gezeigt hat, das Sein des Seienden aus: Sein ist dialektisches Sein. Damit ist gesagt, daß die Sphäre der Unmittelbarkeit notwendig eingeht in den Prozeß der Vermittlung, in die Negation ihrer selbst: Die endliche Bestimmtheit des Unmittelbaren hebt sich auf und geht über in die zweite Sphäre. Sein wird zum *Wesen,* der Negation des Seins, worin „alles Bestimmte und Endliche negiert ist" (IV 482). Dieselbe Totalität, die sich weiter zur Existenz, Wirklichkeit und Substanzialität des Wesens bestimmt hat, geht wieder unter in der Negation allen Inhalts und wird zum allgemeinen *Begriff.* Die neue Unmittelbarkeit, die in der Objektivität des Begriffes erreicht wird, erfährt ihre Negation in der *Idee,* bis schließlich alle Gegensätze in der absoluten Idee ihre letzte Einheit finden[22].

Dies ist die Reihe der negativen Bestimmungen, die wir — gegenüber der realphysischen — als *ideale* oder *metaphysische* Ordnung bezeichnen können, den Hintergrund, die verborgene Innenseite der Wirklichkeit gegenüber ihrer unmittelbaren äußeren Erscheinung.

Und hier ist der Ansatz geboten zur Deutung des Hegelschen *Nichts.* Wie das reine Sein die abstrakte Wirklichkeit darstellt —

[22] So stellt Hegel V 176 f. die Reihe unmittelbarer und vermittelter Bestimmungen einander gegenüber. Genau genommen müßte unter die negativen Bestimmungen schon die *Unendlichkeit* aufgenommen werden, als der große Vermittlungskreis in der Seinssphäre.

in ihren verschiedenen Entfaltungsstufen —, ebenso ist das Nichts die begrifflich-abstrakte Einheit der negativen Bestimmungen und Ausdruck für das negativ-korrelative Beziehungsverhältnis, in dem die Reihe der metaphysischen Bestimmungen zur jeweils vorausliegenden Form der Unmittelbarkeit steht. Dem entspricht es, wenn Hegel sagt, das Nichts sei „wesentlich nicht das leere Negative" (V 340), nicht das leere absolute Nichts, „sondern es ist das Andere des Ersten, das Negative des Unmittelbaren; also ist es bestimmt als das Vermittelte, — enthält überhaupt die Bestimmung des Ersten in sich" (ebd.), „aufgehoben" in der Negation; „es ist beides, Sein und die Negation desselben, in Einem ausgesprochen" (IV 89).

Das Verhältnis, das sich hier zeigt, ist nicht unbestimmte Negation, also nicht reine Kontradiktion, sondern ein bestimmter Gegensatz *korrelativer* Art, bestimmt durch die Beziehung *„negativer Identität"*. So ist das Nichts einerseits Negation des Seins — sofern Sein Unmittelbarkeit ist — und steht ihm als „Anderes" gegenüber, als positives Nicht-Sein. Zugleich aber ist es mit dem Sein schlechthin identisch, da die Bestimmung — oder Bestimmungslosigkeit — des Seins, in der Negation aufgehoben, die Bestimmung des Nichts ist. Nichts ist also Nicht-Sein und Sein zugleich — ebenso wie Sein von Anfang an Sein und Nicht-Sein zugleich ist.

Da aber hier, wie gezeigt wurde, „Nichts" für die Totalität der negativen Bestimmungen steht, so ist damit schon das allgemeine Verhältnis der beiden Bestimmungsreihen zueinander ausgesprochen. Die ganze Ordnung negativ-vermittelter Bestimmungen ist so einerseits Negation der unmittelbaren Seinsordnung, sie steht ihr als „Anderes" gegenüber. Zugleich aber ist sie als „Sein", ja als die wesentlichere und tiefere Bestimmung des unmittelbar Daseienden erfaßt.

5. Daraus wird deutlich: Es vollzieht sich durch Hegels Logik hindurch eine schrittweise dialektische Weitung des Seins. Das reine Sein des Anfangs ist völlig leer, es umfaßt noch keinerlei bestimmten Inhalt. Durch seine Negativität kommt es jedoch in Bewegung und geht über in „sein Anderes", das Nicht-Sein — d. h. es greift über sich selbst hinaus und „wird" Dasein. So ist zunächst die Sphäre des Unmittelbaren als Sein erfaßt: „Sein ist das Unmittelbare" (IV 482), während die höheren Sphären wiederum dem Sein als „Anderes", als Nicht-Sein gegenüberstehen. Aber die Bestimmungen des Wesens und des Begriffs erweisen sich in ihrem Nichtsein als Vermittlung, die zurückfällt in die Unmittelbarkeit. Eine je neue vermittelte Unmittelbarkeit ist das Ergebnis, eine neue, erfülltere und vertiefte Bestimmung des unmittelbaren Seins. So greift das Sein wieder über sich selbst hinaus und weitet sich über die Bereiche von Wesen und Begriff, bis zuletzt die allumfassende Einheit der ab-

soluten Idee sich selbst als Sein begreift und darin das Sein seine höchste Wahrheit findet: „Die absolute Idee allein ist Sein" (V 328).

So ist das Sein vom Anfang bis zum Ende in Bewegung, sein *Umfang* weitet sich, und sein *Inhalt* verdichtet sich — es ist die Bewegung vom leeren Nichts bis zur absoluten Ganzheit, die als Sein begriffen wird.

Das aber findet seinen Ausdruck in der Anfangsdialektik darin, daß die „Wahrheit" von Sein und Nichts die „Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen im Andern" (IV 89) ist: das *Werden.* Damit stehen wir beim Dritten, der Einheit von Sein und Nichts. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß im Hegelschen Begriff des Werdens zwei verschiedene Bestimmungen liegen. Es hat, ebenso wie reines Sein und reines Nichts, den Charakter abstrakter Allgemeinheit, bildet aber zugleich den Übergang zur real-konkreten Bestimmtheit des Daseins.

Wie Sein und Nichts in der Anfangsdialektik in „vollkommener Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit" (IV 88) erscheinen, ihr Sinn aber allein in einem Formalen, dem Gesetz der Widerspruchsdialektik besteht, so ist auch der Begriff des Werdens, als Einheit von Sein und Nichts, noch ein völlig leerer, inhaltsloser Begriff. Auch in ihm kommt nur das *Formale der Dialektik* zum Ausdruck, das allgemeine Gesetz, daß der Widerspruch von Position und Negation, von Unmittelbarkeit und Vermittlung, von Sein und Nichts in einem Dritten, einem beide umschließenden Ganzen aufgehoben ist, dem vermittelte Unmittelbarkeit zukommt.

So zeigt sich hier die allgemeine Struktur der jeweiligen *Synthese*[23]. Sie ist nicht eigentlich ein Neues, worin sich etwa zeigte, daß der anfängliche Gegensatz zu Unrecht bestand. Sie ist vielmehr — wie Nic. Hartmann richtig sagt — die „logische Festnagelung" des Widerspruchs[24], indem sich dieser selbst als Identität der Gegensatzglieder erweist und so in der Negativität aufgehoben erhalten bleibt. Darum ist die Synthese die Beziehung negativer Identität selbst, wodurch die Gegensatzglieder einander konstituieren, und so ist sie das Eigentliche, das Wahre, das die eigene Identität manifestiert im Gegensatz des Widersprechenden.

Dieses Dritte ist „das Unmittelbare aber durch Aufhebung der Vermittlung, das Einfache durch Aufheben des Unterschieds, das Positive durch Aufheben des Negativen ... Dies Resultat ist daher die Wahrheit" (V 345) — d. h. die Wahrheit des Unmittelbaren, des Ersten, aber bereichert und vertieft um die Negativität der Vermittlung.

So ist das „Werden" erst der volle „Begriff der Einheit des Seins

[23] Die Bezeichnung des dialektischen Dreischritts als „These, Antithese, Synthese" ist zwar in der Literatur über Hegel allgemein üblich, wird von Hegel selbst aber durchwegs vermieden.

[24] Idealismus II 183.

und des Nichtseins, ... der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins, — oder der Identität der Identität und Nichtidentität" (IV 78) — und darum „erste, reinste d. i. abstrakteste Definition des Absoluten" (ebd.).

Das Werden als Einheit von Sein und Nichts meint das dynamische Hinausdrängen des Anfangs aus der leeren Bestimmungslosigkeit zu konkret bestimmtem Sein, dessen Sinn und Bestimmung aber nicht in ihm selbst liegt, vielmehr von Anfang an als Werden des Absoluten verstanden ist. Alle inhaltliche Bestimmtheit erscheint jetzt als Objektivation einer formalen Gesetzlichkeit, diese aber als das Wesen des Absoluten. Die Einheit von Sein und Nichts im Werden ist das Absolute selbst, das noch leer, noch unbestimmt, noch in Potenz ist, aber seiner Erfüllung, Bestimmung und Aktuierung entgegenstrebt. Das formale Wesen des Absoluten bleibt aber bis ans Ende gewahrt: die erste Definition des Absoluten erweist sich zugleich als die letzte und endgültige Definition des Absoluten, wenn sich am Ende die absolute Idee „schlechthin als Form" (V 329) bestimmt, d. h. als das Formale der dialektischen Methode.

II. Dialektik und Analogie vor dem Seinsproblem

Die Schwierigkeit, Hegels dialektisches Denken in seinem Sinn zu erfassen, liegt unter anderem darin, daß hier die verschiedensten logischen und realen Verhältnisse in dialektischer Form erscheinen. Diese Form wird von Hegel als durchaus einheitliche, metaphysische Gesetzlichkeit verstanden, als „absolute Methode", die ihren Inhalt produziert. So wird aber die jeweils besondere Sinngebung des dialektischen Duktus von der allgemeinen Formalität oft mehr oder weniger verdeckt. Die echten Problemansätze müssen erst freigelegt und so fruchtbar gemacht werden — eine Aufgabe, die in etwa schon von Nic. Hartmann[25] und anderen[26], neuerdings auch von Fr. Grégoire[27] in Angriff genommen wurde, aber noch lange nicht zu Ende geführt ist.

Der Dialektik des Seins bei Hegel liegt unverkennbar dasselbe ontologische Problem zugrunde, das in der scholastischen Metaphysik seine klassische Lösung in der Analogie des Seins hat. Und noch mehr: Auch die Lösungsrichtung selbst zeigt da und dort so weitgehende Gemeinsamkeiten auf, daß die resultierende Struktur des jeweiligen Seinsbegriffs eine gewisse Entsprechung aufweist, wenn

[25] Bes. im Artikel: Hegel und das Problem der Realdialektik; Bl. f. d. Ph. 9 (1935/36) 1 ff.

[26] Etwa W. Sesemann und A. Dürr a. a. O.

[27] Hegel et l'universelle contradiction: RevPhilLouv 44 (1946) 36 ff., und: Aux sources le la pensée de Marx: Hegel—Feuerbach, 1947, 27 ff.

auch schon hier der schärfste Gegensatz zwischen dialektischer und analoger Seinsmetaphysik deutlich wird.

A. Die dialektische Lösung des Seinsproblems

Wie verhält sich also Hegels Seinsauffassung zur alten und immer neuen Grundfrage der Metaphysik, der Frage nach dem Sein? Und weiter: Wird Hegels dialektische Metaphysik dem Seinsproblem gerecht?

Dieses Problem hat eine doppelte Gestalt: es ist logisches und ontisches Problem. Sofern Onto-logie das Ontische im Logos zu begreifen sucht, haben beide Probleme darin ihre Einheit. Diese Einheit ist bei Hegel von vornherein gegeben, da Sein und Denken schlechthin identisch sind, das Ontische mit dem Logischen absolut zusammenfällt. Dennoch müssen wir methodisch beide Fragen scheiden, um so ihre jeweilige Bedeutung — nicht nur für die Hegelsche, sondern für jede Metaphysik — herauszustellen und klare Sicht auf den Problemansatz und die Lösungsrichtung Hegels zu gewinnen.

1. Das logische Problem liegt in dem Verhältnis der Einheit des Seins und der Vielheit des Seienden im *Begriff* des Seins[28] selbst oder, was dasselbe sagt, im „Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen" — worin etwa Steinbüchel geradezu das Grundproblem der Hegelschen Philosophie sieht[29]. Soll alle Wirklichkeit als Sein begriffen, vom Sein her bestimmt werden, so ist ein Seinsbegriff von solcher Spannweite und inneren Bewegtheit erfordert, daß er in einfacher Einheit alles umfaßt, aber zugleich alle Vielfalt als Vielfalt des Seins zu umgreifen vermag: ein Seinsbegriff also, der um seiner leeren Unbestimmtheit willen von unbegrenzt weitem Umfang ist, zugleich aber von so erfülltem Inhalt, daß alle Besonderung und Bestimmung — bis zur höchsten Bestimmung: des Geistes — als Besonderung und Bestimmung des Seins verstanden wird, als Besonderung also, die nicht von außen her, sondern als Selbst-Besonderung und Selbst-Bestimmung des Seins erfolgt.

Es ist mit anderen Worten jene, der scholastischen Ontologie wohlbekannte Antinomie im Seinsbegriff, die sich dem Grundgesetz der formalen Logik über das Verhältnis von Umfang und Inhalt der Begriffe nicht fügen will:

> Einerseits ist der abstrakte Seinsbegriff der allgemeinste, d. h. seinem Umfang nach weiteste Begriff, der jeden nur möglichen Denkinhalt umfaßt; er ist schlecht-

[28] Richtiger: im Begriff des Seienden (ens); da aber Hegels „reines Sein" nicht dem „esse" als „actus entis", sondern dem Begriff des „ens qua tale" entspricht, behalten auch wir den allgemeineren Ausdruck „Sein" in diesem Sinne bei.

[29] Vgl. Th. Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie I S.V.

hin unbegrenzt. Er ist aber als weitester zugleich der inhaltlich leerste, unbestimmteste aller Begriffe, da er von jeder besonderen Bestimmtheit absieht.

Anderseits ist jedoch jede Bestimmung — oder Differenz —, die das Sein zu irgendwie bestimmtem Sein einschränkt, selbst seiende Bestimmung, d. h. eine Bestimmung, die zwar das allgemeine Sein näher bestimmt, selbst aber wieder hineinfällt in den Umfang des Seinsbegriffs und das Sein zur inhaltlichen Bestimmung des eigenen Wesens hat. Daraus folgt, daß der — wenn auch leerste — Inhalt des Seinsbegriffs die Vielheit all seiner Bestimmungen bereits in absoluter Fülle in sich trägt, da sich das Sein durch sich selbst, aus sich selbst heraus besondert und differenziert.

Und dies ist die *logische Antinomie* des Seinsbegriffs, daß er der *leerste,* unbestimmteste aller Begriffe ist, weil alle Bestimmtheit in ihm negiert ist, und daß er zugleich der *vollste,* bestimmteste Begriff sein muß, da alle denkbare Bestimmung in seiner einfachen Einheit schon ursprünglich enthalten ist.

Von hier aus wird klar, daß auch bei Hegel diese Problematik zugrundeliegt, wenn er vom *reinen Sein* spricht, in dessen abstrakter Leere und Bestimmungslosigkeit alle Bestimmtheit des konkreten Daseins „aufgehoben" ist — im negativen und positiven Sinn zugleich. Sofern reines Sein alle Bestimmtheit negiert, ist es der leerste aller Begriffe, dasselbe wie reines Nichts; sofern es aber alle Bestimmtheit in der Negativität aufbewahrt, ist es ein Nichts in dynamisch-potenziellem Sinn, „ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll" (IV 78). Das Sein differenziert sich selbst, es geht von sich aus über in die Vielfalt seiner Bestimmtheiten, weil alle Seins-Bestimmtheit im reinen Sein „aufgehoben" enthalten war[30].

Das Prinzip der Dialektik erscheint hier in seiner logischen Funktion, die aufgezeigte Antinomie zu lösen und leere Allgemeinheit mit bestimmter Besonderheit, Einheit und Vielheit in der logisch-begrifflichen Sphäre zu versöhnen. So wird aber die Lösung, da sie dialektisch geschieht, in Wahrheit die endgültige Feststellung der Antinomie: Der abstrakte Begriff des reinen Seins ist nichts als die formale Widerspruchseinheit von Allgemeinheit und Besonderheit; die leere Einheit des abstrakten Seins ist nichts als die „aufgehobene", also verneinte und bewahrte Vielheit des konkret Seienden.

Damit ist aber jede Inhaltlichkeit im Seinsbegriff aufgelöst. Das reine Sein ist nur die *formale Mitte,* der leere Beziehungspunkt, der sich durch die Relation negativer Identität der Vielheit der Besonderungen entgegensetzt. Und zugleich ist reines Sein, sofern es im Werden dem Nichts identisch ist, diese alles beherrschende Grundbeziehung selbst, d. h. es ist die *formale Bewegung der Dialektik,* welche

[30] Der „Aufhebung" in diesem Sinn entspricht also die Lehre der Scholastik, daß im Seinsbegriff die Differenzen „confuso modo" enthalten seien.

ausgehend von jenem leeren Punkt alle inhaltliche Bestimmung hervorzubringen vorgibt.

Der „Ontologie" Hegels typisch und wesentlich ist die leere Formalität des Seinsbegriffs, wie schon oben die Analyse des reinen Seins gezeigt hat. Diese Eigenart, die hier in der logischen Seinsproblematik aufscheint, kehrt in derselben Weise als das tragende Prinzip zur Lösung der ontischen Frage wieder.

2. Das ontische Problem aber, das dem logischen zugrundeliegt, ist die Frage nach der *realen* Einheit in der Vielheit des Seienden, die Frage also nach jener realen Bestimmung der Dinge, die grundsätzlich allen gemeinsam ist und sein muß, jenseits ihrer mannigfachen Verschiedenheit. Und weiter — soll Ontologie Metaphysik sein und zu den letzten Hintergründen der unmittelbar erfahrbaren Welt vordringen, so wie Hegels Ontologie Metaphysik ist — dann ist es zugleich die Frage nach einer Bestimmung, die in den vielfältigen Dingen vorfindbar ist, die aber, absolut universal, auch die letzten Hintergründe umgreift und so unserem Denken den Zugang zum Gegenstandsbereich der Metaphysik vermittelt.

Dem realen Seinsproblem verbindet sich also — noëtisch — das zentrale *Problem der Metaphysik* selbst: Nur wenn im Sein eine reale Bestimmung der Wirklichkeit faßbar wird, die den Erfahrungsbereich grundsätzlich übersteigt, ist Metaphysik möglich. Wenn aber unsere Begriffe aus der Erfahrung stammen — was auch Hegel nicht leugnet —, so ist es die Frage, wie diese Begriffe den Zugang zu einem Bereich eröffnen, der meta-physisch, d. h. jenseits der konkret physischen Welt, und darum met-empirisch, d. h. grundsätzlich unerfahrbar ist. Es ist die Frage, wie die „Vermittlung" metaphysischer Erkenntnis möglich sei.

Auch diese Frage ist bei Hegel durch das *dialektische* Prinzip gelöst. Das Sein wird zunächst eingeschränkt auf die Sphäre der unmittelbaren, endlichen, qualitativ-quantitativ bestimmten Welt. „Sein" ist wesentlich unmittelbar endliches Sein. Diese Bestimmung und Beschränkung wird aber dialektisch aufgesprengt; durch die explosive Gewalt des Widerspruchs werden die Schranken niedergerissen, und der Blick wird für die höheren Regionen frei, während davor das Unmittelbare in Nichtigkeit zerbricht.

Dieser Durchbruch vollzieht sich immer wieder von neuem. Das erstemal schon in der Sphäre des *Seins* selbst, wo „Sein" unmittelbar das Endliche meint — die Negation der Unendlichkeit —, aber aus innerer Notwendigkeit umschlägt in seinen Gegensatz, das Unendliche, die Negation des Seins und zugleich die Wahrheit des Seins. Das Sein bestimmt sich so als die Widerspruchseinheit zwischen Endlichem und Unendlichem, d. h. zwischen Sein und Nicht-Sein — als Werden der „affirmativen Unendlichkeit" (IV 165 ff.).

Dasselbe gilt vom Übergang aus dem Sein in die Sphäre des *Wesens*, welches der Unmittelbarkeit des Seins als Negation gegenübersteht. Sein ist nicht Wesen und Wesen ist nicht Sein. Und doch geht das Sein aus sich heraus in das Wesen über, und dieses erweist sich als die tiefere Wahrheit des Seins. So gilt: „Das Sein ist Wesen" und „das Wesen ist Sein" (IV 597). Das Sein bestimmt sich also

wiederum als Widerspruch zwischen sich selbst und seinem Anderen, zwischen Sein und Nicht-Sein = Wesen — als Werden des „wesentlichen Seins" (ebd.).

Und schließlich zum drittenmal, wenn in der Sphäre des *Begriffs* die Allgemeinheit der absoluten Idee als Negation aller konkreten Bestimmtheit des Seins erscheint und zugleich als letzte Innerlichkeit, als tiefste Wahrheit des Seins, so daß alle Vielheit des Seins einmündet in die Einheit der absoluten Idee; sie „allein ist Sein" (V 328). Das Sein zeigt sich also zum drittenmal als Widerspruch zwischen sich selbst und seinem Anderen = der absoluten Idee, zwischen Sein und Nicht-Sein — als Werden des absoluten Seins.

Allgemein gilt demnach: Sein ist die Unmittelbarkeit der real-physischen Ordnung, welcher als Negation die ideal-metaphysische Ordnung gegenübersteht. Trotzdem ist das Sein — so in seiner Unmittelbarkeit „isoliert" — innerlich unwahr, es weist wesentlich über sich hinaus und findet erst in seiner Negation, in „seinem Andern" die eigene Wahrheit.

Damit ist gesagt, daß der Zugang zum Bereich der Metaphysik bei Hegel nicht durch eine *inhaltliche* Bestimmung gewonnen wird, die im Unmittelbaren vorgefunden würde, aber vermöge ihrer unbeschränkten Universalität auch den metaphysischen Bereich umgreifen und bestimmen könnte. Vielmehr vollzieht sich die Überwindung der Unmittelbarkeit durch das *formale* Gesetz der Widerspruchsdialektik, wonach alles physische Sein die Wesensrelation negativer Identität mit dem Metaphysischen zeigt und daher selbst umschlägt in sein Gegenteil.

Die universale Seinsbestimmung ist also leere Formalität: Alles ist Sein — dies bleibt bestehen; jedoch nicht durch eine positive Note, die aller Wirklichkeit zukäme, sondern durch das dialektische Gesetz, das alle Wirklichkeit — im weitesten Sinn: die reale und die ideale Sphäre — durchformt.

3. Dieser Befund ist von den weittragendsten Folgen für die Hegelsche Metaphysik. *Material* betrachtet fällt die Totalität in eine Vielheit auseinander, von keinem positiv-inhaltlichen Einheitsprinzip getragen. Nicht nur die großen Sphären, die das System durchläuft, sondern auch alle Einzelbestimmungen und folgerichtig alle Einzeldinge heben sich in absolutem Gegensatz voneinander ab. So ist es — material gesehen — ein durchaus *äquivoker* Seinsbegriff, dem keine reale Inhaltsbestimmung des Seienden entspricht. Hegels Philosophie ist ein Denken in materialer Kontradiktion.

Dem steht gegenüber, daß jene materiale Vielfalt *formal* durchwaltet erscheint von der dialektischen Bewegung, welche die Form des Absoluten ist. Damit wird die materiale Vielfalt hineingenommen in eine formale Einheit und ausgewiesen als Eins in der Einheit des Absoluten. Während also auf seiten des Inhalts der Widerspruch steht, so steht auf seiten der Form die absolute Identität, da die Form der

Dialektik die materiale Vielheit in formaler Einheit überbaut. Da aber — weiter — „Sein" bei Hegel nichts anderes sagt als das Formale der Dialektik, so ist es von hier aus gesehen ein völlig *univoker* Seinsbegriff, der alle Seinsstufen eindeutig umspannt, ja schließlich alles Sein als identisches Sein des Absoluten erweist. So kennzeichnet sich Hegels Denken als eine Philosophie formaler Identität.

Die beiden aufgefundenen Bestimmungen — materiale Kontradiktion und formale Identität — lassen sich jedoch nur vorläufig gesondert festhalten, da sie selbst wieder in dialektischer Widerspruchseinheit zusammenfallen. Der materiale Widerspruch, welcher als Konstitutivum jedes Inhalts erscheint, ist selbst schon die konkrete Form der Identität, und die formale Identität ist wesentlich Identität im Widerspruch. Gerade darin besteht — formal — die Identität aller Dinge, daß sie — material — von demselben Widerspruch beherrscht und durchseelt sind. So hat der Widerspruch nur die Funktion einer Vermittlung der Identität, d. h. die Funktion, die Gegensätze einer vielfältigen Welt zurückzuführen in die allumfassende Einheit ihrer Identität im Absoluten. Und so heißt das letzte Wort der Hegelschen Philosophie nicht Widerspruch sondern *Identität,* wenn auch Identität im Widerspruch.

Und ebenso ist das Zentrale im Hegelschen Denken — von hier aus folgerichtig — nicht der Inhalt, sondern die *Form,* wenn auch eine Form, die schöpferisch ihren Inhalt hervorbringt. So ist es, trotz aller Bewegtheit der Widerspruchsdialektik, im tiefsten Grunde ein *Monismus* starrer Form-Identität.

So aber ist keinerlei Raum für echte Transzendenz. Die Metaphysik vollzieht sich in der *Immanenz.* Denn die „Vermittlung" metaphysischer Erkenntnis führt jeweils zurück in den Bereich der „Unmittelbarkeit", welche — als vermittelte Unmittelbarkeit — metaphysisch tiefer und tiefer begriffen wird:

In diesem Sinne ist die Hegelsche *„Unendlichkeit"* — das Ziel des metaphysischen Aufstiegs im Bereich des Seins — nicht ein „Jenseits" gegenüber dem Endlichen (vgl. IV 165 ff.), es ist nur vermittelnde Bewegung des Endlichen selbst und „es entsteht dasselbe, von dem ausgegangen worden war, d. i. das Endliche ist wieder hergestellt; dasselbe ist also mit sich selbst zusammengegangen, hat nur sich in seinem Jenseits wiedergefunden" (IV 171). Es besteht nur die eine Bewegung, worin beide, das Endliche und das Unendliche, als „Momente des Prozesses . . . gemeinschaftlich das Endliche sind", so daß das Endliche die Bestimmung erhält, „das Endliche und das ihm gegenüberstehende Unendliche zugleich zu sein" (IV 172). D. h. das Endliche ist unmittelbare Manifestation einer einzigen endlich-unendlichen Bewegung.

Auch die Reflexion, welche zum *„Wesen"* — der zweiten Sphäre — führt, eröffnet nicht ein metaphysisch Transzendentes, sondern kehrt in die Bestimmung der Unmittelbarkeit zurück. Denn das Wesen selbst ist „die vollkommene Rückkehr des Seins in sich" (IV 483) durch „seine eigne, die unendliche Bewegung des

Seins" (IV 482) und bestimmt sich deshalb von neuem zu unmittelbarem Sein, aber „wesentlichem Sein, Existenz" (IV 597).

Und wie das Wesen so ist auch der *„Begriff"* — die dritte Sphäre — eine Vermittlung, die in der Unmittelbarkeit mündet: „Seine Bewegung ist das Aufheben dieser Vermittlung. . . . Das Resultat ist daher eine Unmittelbarkeit, die durch Aufheben der Vermittlung hervorgegangen" (V 171) ist, „eine Sache, die an und für sich ist, — die Objektivität" (ebd.).

Es geht also in aller Fortbestimmung wesentlich um die Fortbestimmung der Unmittelbarkeit, die in ihrer immanenten Identität tiefer durchdrungen und schließlich begriffen wird als jene Form, die als „schlechthin allgemeine Idee" (V 329) „sich wissende Wahrheit" (V 328) — absolute Idee — ist. Der erste Ansatz dessen liegt aber bereits — wie gezeigt wurde — in der Formbestimmtheit des abstrakten Seins, das die Form des Absoluten selber trägt und so von vornherein alles Sein als Sein des Absoluten ausgibt.

B. Vom dialektischen zum analogen Sein

1. Soll eine Überwindung der Hegelschen Metaphysik möglich sein, eine Überwindung, die einerseits den echt ontologischen Problemansatz würdigt und beibehält, anderseits aber den aufgezeigten Konsequenzen Hegels entgeht, so kann das nur vom zentralsten Punkt her geschehen; durch einen Seinsbegriff, der nicht nur *formal*, sondern *material* konstituiert ist, d. h. eine positive Inhaltsbestimmung des Seins alles Seienden ausspricht.

Hier scheint sich jedoch ein Dilemma zu ergeben: Wäre „Sein" ein bestimmter Inhalt, eine bestimmt umgrenzte Note, so steht es als Inhalt in einer Linie mit der übrigen Vielfalt inhaltlicher Bestimmungen und kann weder die originäre Fülle noch die universale Weite des Seins bewahren, d. h. es kann die konkrete Vielheit nicht mehr als Vielheit des einen Seins begreifen. Ist jedoch „Sein" kein bestimmter Inhalt, so kann das allumfassende Sein nur noch ein leeres Formalprinzip der Einheit in der Vielheit des Seienden darstellen und bietet keine Grundlage inhaltlich ontischer Einheit mehr.

Die Schwierigkeit bleibt indes nur so lange bestehen, als Hegels Voraussetzung bestehen bleibt, daß jede Inhaltsbestimmung ihrem Wesen nach qualitative Besonderung und Beschränkung bedeutet — „omnis determinatio est negatio" —, die darum im reinen Sein negiert werden muß. Besteht aber diese Voraussetzung zu Recht, oder kann es eine inhaltliche Bestimmung geben, die nicht Besonderung und Beschränkung der absoluten Weite des Seins darstellt?

Ein solcher Inhalt des Seinsbegriffs kann nicht — soviel ist schon klar — in irgendeiner qualitativen oder quidditativen Bestimmung — einer „Bestimmung" im Sinne Hegels — liegen, d. h. sie kann nicht der reinen Soseins-Ordnung angehören; sonst bleibt das Dilemma in Kraft. Vielmehr muß schon die allgemeinste Seinsbestimmung über das bloße Sosein hinausgreifen, wenn sie dem gestellten Problem

gerecht werden soll, und das *Dasein* einbegreifen, indem sie alles Sosein auf das Dasein bezieht und im Dasein verankert.

Es bewährt sich also die alte scholastische Formel, welche die Grundbestimmung des Seienden als solchen angibt: „ens est aliquid cui competit esse". Allem Seienden gemeinsam ist — jenseits aller besonderen Soseinsbestimmtheit — die Hinordnung des „aliquid", der leersten, abstraktesten Fassung eines Soseienden, auf das „esse", das reale Dasein. Die Grundbestimmung des Seins als solchen liegt in der Urspannung zwischen Sosein und Dasein, die eine letzte Gegebenheit darstellt und nicht mehr auf eines der beiden Elemente zurückgeführt werden darf, wenn nicht das Sein selbst aufgelöst werden soll. Damit ist in den Seinsbegriff eine positive Note eingeführt, welche nicht mehr in der reinen Soseinsordnung liegt und darum nicht Beschränkung des Seins auf ausbesondert Soseiendes ist.

Hegel ist Essenz-Philosoph: nicht in dem Sinne — wie ihm schon vielfach vorgeworfen wurde —, daß er unbekümmert um die konkrete Wirklichkeit ein Reich ideal allgemeiner Wesenheiten errichtete. Auch er will, wie jede echte Philosophie, die empirisch gegebene Wirklichkeit metaphysisch durchdringen und begreifen[31]. Aber er ist Essenz-Philosoph in dem andern Sinn, daß er das Dasein nicht als letzte, irreduktible Gegebenheit anerkennt, vielmehr als notwendiges Entfaltungsmoment der Soseinsordnung von innen her zu verstehen sucht: es ist das Heraustreten des Absoluten in die Äußerlichkeit. So geht das „reine Sein" ins Dasein über, das „Wesen" bestimmt sich zur Existenz, der „Begriff" wird Objektivität. Der Unterschied dieser Bestimmungen — Dasein, Existenz, Objektivität — liegt nur darin, daß sie die äußere, aber in jedem Fall notwendige Erscheinungsform verschiedener Stufen in der Selbstentfaltung des Soseins bedeuten[32].

Die Einbegreifung des Daseins als inneres Moment der Soseinsordnung ist bei Hegel bedingt durch die Absolutsetzung des Denkens, dem „der Begriff als solcher", als „das an und für sich Seiende" gilt (vgl. IV 45). So ist es eine Denkordnung, welcher — im absoluten Wissen — alles restlos begreifbar ist. Es kann nichts bestehen bleiben, was unserem Denken als letzte Gegebenheit entgegenträte; und hier liegt der innere Grund, daß Hegel — wie jede Form des Rationalismus — die Eigenständigkeit des Daseins gegenüber dem Denken auflöst und

[31] Vgl. dazu: R. Kroner, Hegel zum 100. Todestage 20; N. Hartmann, Idealismus II 166ff., 193; Realdialektik 7; N. Lossky, Hegel als Intuitivist: Bl. f. d. Ph. 9 (1935/36) 62ff.; J. B. Baillie, Die Bedeutung der Phänomenologie des Geistes, bei: Wigersma, Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses 1931 in Berlin, 1932, 40ff.

[32] Vgl. E. Przywara, der darum bei Hegel von einer „Begriffsexistenz", „Idealitätsexistenz" spricht, weil „das Dasein folgerichtig soseins-artig" wird: Das Geheimnis Kierkegaards, 1929, 26.

vom Sosein her erfaßt. Hegel bleibt in der Denkordnung und darum in der reinen Soseinsordnung. So fällt aber jede Möglichkeit, eine durchgehende Bestimmung des Seienden zu finden, die nicht Soseinsbestimmtheit — und darum Besonderung — ist und trotzdem einen positiven Sinngehalt ausspricht. Für Hegel kann nur in einer leeren Formalität, die alles Sosein durchwirkt, das Sein alles Seienden bestehen.

2. Die allgemeine Seinsbestimmung, die in der Spannung zwischen Sosein und Dasein liegt, bietet aber — gegenüber Hegel — den Ansatzpunkt zur Lösung der ontologischen Grundfragen[33].

Die logische Frage ging um den Begriff des Seins. Hier muß, wie sich zeigte, die universale Weite des Umfangs mit der originären Fülle des Inhalts zugleich erhalten bleiben. Die einfache Einheit des Seins muß die Vielheit seiner Bestimmungen umgreifen.

Nun sind für unser Denken Sosein und Dasein korrelate Begriffe: Sosein kann nicht gedacht werden ohne die Beziehung auf reales Dasein und Dasein nicht ohne irgendwie bestimmtes Sosein. Es gibt für unser Denken weder eine Ordnung reiner Idealität noch eine solche bloßer Faktizität. Es gibt nur das Hin und Her einer Wechselbeziehung. Das heißt aber: Alle Vielfalt der Soseinsbestimmtheit hat in der Relation auf Dasein die innere begriffliche Einheit, und umgekehrt ist das Dasein immer schon bezogen auf die Vielfalt des ausbesondert Soseienden. Erst die Zweiheit macht die Wesensbestimmung dessen aus, was Sein alles Seienden sagt.

Von hier aus erklärt sich die scholastische Lehre, daß der Seinsbegriff — „ens" — nicht rein getrennt werden kann von den Differenzen, die ihm zukommen. Wir können die Einheit des Seins nur so lange begrifflich festhalten, als wir den Inhalt „Sein" unvollkommen — „confuse" — erfassen; sobald aber Sein in voller Klarheit gedacht werden soll, meinen wir immer schon bestimmtes Sein. Und das heißt, daß „Sein" trotz seiner Einheit immer schon eine ursprüngliche Vielheit bedeutet, daß „Sein" — wieder: trotz seiner Einheit — nicht schlechthin dasselbe meint, ob etwa von materiellem oder geistigem „Sein", von endlichem oder unendlichem „Sein" gesprochen wird, daß „Sein" selbst sich innerlich wandelt, und zwar so, daß Gemeinsamkeit und Verschiedenheit in der Bestimmung „Sein" eine ungetrennte und untrennbare Einheit ausmachen[34].

Das bedeutet — im *logischen* Bereich —: das Sein ist analog. In diesem und nur in diesem Sinne kommt ihm Einheit und all-

[33] Es soll hier nicht die Problematik der Seins-Analogie in voller Breite entwickelt werden; nur so weit es nötig scheint, um in den Hauptpunkten Gemeinsamkeit und Verschiedenheit gegenüber Hegel hervortreten zu lassen.

[34] Auf die scholastische Kontroverse um das Wie des Enthaltenseins der Differenzen im Seinsbegriff soll hier nicht eingegangen werden.

umfassende Weite zu: nicht starre Einheit, die alles Seiende „univok" umgreift, sondern dynamisch bewegte Einheit, die in der analogen Spannung zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Gemeinsamkeit und Verschiedenheit in dem besteht, was den positiven Seinsgehalt alles Seienden ausmacht.

In welch merkwürdiger Nähe zu Hegel wir damit stehen, ist aus allem Bisherigen schon klar geworden: Die Einheit des „reinen Seins" ist die aufgehobene Vielheit der konkreten Bestimmtheiten des Seins. Im aufgehobenen Inhalt bleibt jedoch — und hier liegt der entscheidende Gegensatz — nur die Formbestimmung positiv gewahrt; diese Formbestimmung ist aber wiederum „univoke" Gesetzlichkeit alles Seins, und so fällt Hegel trotz aller dialektischen Bewegung zurück in die Starre univoker, ja identischer Seinsauffassung.

So gibt sich von hier aus zugleich die Antwort auf die ontische Frage, die dem logischen Verhältnis zugrundeliegt. Sein kommt dem Seienden verschiedener Ordnungen in analoger Weise zu, d. h. so, daß alle Vielfalt der Wirklichkeit in der Seinsbestimmung ihre Einheit hat, aber das Sein selbst dem innersten Seinsgehalt nach sich wesentlich wandelt und bei aller Gemeinsamkeit zugleich wesentliche Verschiedenheit im Sein selbst bedeutet. Und das sagt die Analogie des Seins als real ontisches Prinzip und wird zum Grundgesetz alles metaphysischen, d. h. metempirischen Erkennens. Analoge Erkenntnis ist echte Erkenntnis — positiv —, sofern Sein allem schlechthin gemeinsam ist; sofern aber die Gemeinsamkeit zugleich Verschiedenheit ist, erhebt sich das Erkennen nur durch die Negation über die Unmittelbarkeit der Erfahrung.

Daß Hegels Denken dasselbe Problem intendiert, das in der scholastischen Analogielehre gelöst wird, kann kaum mehr zweifelhaft sein. Indem er aber alle reale Verschiedenheit, „den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit" zuspitzt „zum wesentlichen Unterschied, zum Gegensatze" (IV 549), bleibt keinerlei Inhaltlichkeit in der Negation positiv bewahrt, nur „aufgehoben" in der Negativität. So liegt seiner Metaphysik — um zur Seinsfrage zurückzukehren — kein positiv inhaltlich konstituierter Seinsbegriff zugrunde, welcher in seiner Inhaltlichkeit transzendente Bedeutung besitzt. Es wird nicht im Sinne der Analogie eine Bestimmung gefunden und festgehalten, welche der Negation endlicher Bestimmtheit entgeht und so auf das Unendliche übergreift. Vielmehr wird die Endlichkeit dialektisch überwunden: durch die Negation der Endlichkeit, eine Negation jedoch, die unmittelbar umschlägt in Identität.

So zeigt sich die Analogie hier und die Dialektik dort in derselben Funktion innerhalb der Metaphysik: in der Funktion der Vermittlung — und zwar logischer und ontischer Vermittlung — zwischen Einheit und Vielheit, Gemeinsamkeit und Verschiedenheit. Es ist jeweils das tragende Grundprinzip im Aufbau der Metaphysik.

C. Die Struktur des dialektischen und des analogen Seins

1. Wenn sich bisher gezeigt hat, daß Dialektik und Analogie im ontologischen Problemansatz übereinkommen, so weist auch die jeweilige Lösung bei allem Gegensatz eine deutliche Entsprechung auf, welche ein mehr schematischer Vergleich der resultierenden formalen Struktur des dialektischen und des analogen Seins sichtbar machen soll.

In der allgemeinen Gesetzlichkeit der Dialektik handelt es sich um ein Relationssystem: Der erste Begriff A hat eine Wesensbeziehung auf den Gegenbegriff B, so daß er ohne diesen nicht gedacht werden kann und in Selbstwiderspruch gerät. Diese Beziehung ist Negation, Widerspruch, genauer: ein korrelatives Verhältnis, dessen Glieder einander negieren. Zugleich aber ist es ein konstitutives Verhältnis, wodurch die Gegensatzglieder in ihrer negativen Beziehung gesetzt werden. Und dies heißt bei Hegel: Identität. Die waltende Beziehung ist also die Doppelrelation negativer Identität, d. h. Identität und Widerspruch in einer einzigen, untrennbaren Beziehung, die positiv und negativ in einem ist — aber positiv, weil negativ, und negativ, weil positiv: Identität und Widerspruch bedingen einander und sind einander identisch.

Ähnlich stellt auch das analoge Begriffsverhältnis eine Doppelrelation zwischen zwei — oder mehr — Gliedern dar. Und wiederum ist die Doppelrelation positiv und negativ zugleich. Doch heißt — im Gegensatz zu Hegels Dialektik — die positive Beziehung nicht Identität, sondern Gemeinsamkeit, „convenientia" oder „similitudo", sofern nämlich allem Seienden die gemeinsame Bestimmung Sein zukommt; und die negative Beziehung ist nicht Kontradiktion, sondern Verschiedenheit, „discrepantia" oder „dissimilitudo", da dem Seienden verschiedener Ordnungen Sein auf wesentlich verschiedene Weise zukommt. Und weiter ist es eine Doppelrelation, die eine einzige Beziehung ausmacht, da im Sein selbst Einheit und Vielheit, Gemeinsamkeit und Verschiedenheit weder real noch logisch rein geschieden werden können, die positive mit der negativen Beziehung also eine untrennbare Einheit bildet.

Hier wird nun aus der Gegenüberstellung klar: Während es sich bei Hegel um starre logische Kategorien handelt, welche auf der Absolutsetzung des Logischen beruhen, so ist es hier das lebendige Spannungsverhältnis realer Gegensätze, die noch im Logischen bewahrt und ausgedrückt sind. Die analoge Übertragung des Begriffes „Sein" etwa vom Endlichen zum Unendlichen setzt — *positiv* — nicht Identität sondern Gemeinsamkeit des Endlichen und des Unendlichen in der Grundbestimmung „Sein" voraus. Die Übertragung

geschieht jedoch nur analog, nicht univok, weil die Negation der endlichen Bestimmtheit im „unmittelbaren" Sein die Geltung des Begriffes vom Unendlichen bedingt. Es herrscht also — *negativ* — Verschiedenheit im Sein selbst. Die negative Relation ist aber — gegen Hegel — nicht Kontradiktion; eine solche bestünde erst dann, wenn die verschiedenen Bestimmungen von einem identischen Subjekt ausgesagt würden — etwa von der identischen Einheit des Hegelschen Absoluten, das sich im Widerspruch seiner Momente entfaltet. Die Unendlichkeit Gottes ist indes nicht logische Negation der Endlichkeit des Geschöpfes. Vielmehr ist es das reale Verhältnis der Verschiedenheit, das erhalten bleibt in der Gegensatzspannung eines Begriffes, der beide Analogate umfaßt, aber so umfaßt, daß die positive mit der negativen Beziehung — „similitudo" und „dissimilitudo" in der „ratio entis" selbst — eine letzte Einheit bildet.

Dieser Sachverhalt hat aber seinen metaphysischen Grund in der Spannungseinheit von *Sosein* und *Dasein*, welche die allgemeine Bestimmung des Seienden als solchen ausmacht — als Element der Gemeinsamkeit —, aber sich innerlich wandelt in den verschiedenen Sphären, die das Sein umschließt — das Element der Verschiedenheit, bis zu der tiefsten Verschiedenheit, die zwischen unendlichem und endlichem, göttlichem und geschöpflichem Sein herrscht: Dort die Wesenseinheit von Sosein und Dasein in absoluter Identität, hier die faktische Einheit in der Spannung zwischen Sosein und Dasein [35].

Mit anderen Worten sagt dasselbe — wenn wir das aristotelische Begriffspaar „*Potenz* und *Akt*" einführen —, daß im geschöpflichen Sein das Sosein als Potenz zum Dasein als Akt steht, im göttlichen Sein aber Sosein selbst reiner Akt, absolutes Dasein ist. So ist es die Analogie zwischen dem „actus in potentia" und dem „actus purus", die Analogie zwischen „esse receptum" und „esse subsistens".

Wenn man auch in gewissem Sinne bei Hegel von einer „Transposition der Akt-Potenzlehre in das Schema von Thesis, Antithesis, Synthesis" [36] reden kann, so liegt hier doch ein entscheidender Gegensatz: Es ist nicht die analoge Gemeinsamkeit im Sein, das im einen Fall „reiner Akt", im andern Fall „Akt in Potenz" ist, sondern es ist ein einziger absoluter Aktuationsprozeß, der von der leeren Potenzialität des reinen Seins bis zur vollen Aktualität der absoluten Idee hindurchgeht und alle Seienden als Stufen dieses Prozesses erfaßt. So wirkt sich hier wieder die *univoke* Seinsauffassung aus, die zwar nicht in einer univoken Inhaltsbestimmung des Seins besteht, sondern in einer univoken Formalität — der Dialektik —, welche vom reinen Sein bis zur absoluten Idee das formgebende Prinzip der Aktuierung bildet.

2. Noch ein Weiteres: Während die bisherige Gegenüberstellung von Analogie und Dialektik auf der Linie der „analogia proportionalitatis" geschah — „Ähnlichkeit" und „Unähnlichkeit" —, so findet auch die „analogia attributionis" ihre tiefe Entsprechung in Hegels dialektischem Schema. Attribution sagt, daß die analoge Bestimmung „Sein" dem einen Analogat in wesensmäßiger

[35] Vgl. E. Przywara, Thomas und Hegel, in: Ringen der Gegenwart II, 1929, 945.

[36] B. Jansen, Aufstiege zur Metaphysik, 1933, 376, vgl. 410.

Abhängigkeit vom andern Analogat zukommt. Doch sind hier zwei Ordnungen zu scheiden:

In der menschlichen *Denkordnung* ist das primäre Sein die endliche Unmittelbarkeit, das sekundäre aber das Unendliche. Wenn wir es als „Sein" ansprechen, so geschieht das in innerer Abhängigkeit von der unmittelbaren Seinserkenntnis im endlichen Bereich. Die Attribution erfolgt also vom Endlichen zum Unendlichen, vom Physischen zum Metaphysischen, von unten nach oben. Die positiv-negative Doppelbeziehung der Analogie ist konstitutive Relation für das denkende Erfassen des unendlichen Seins.

Für die reale *Seinsordnung* dagegen ist das primäre Sein das Unendliche, Gott, während in Abhängigkeit von ihm dem Endlichen Sein zukommt. Die reale „Attribution" — wenn man diesen Begriff hier analog beibehalten will — geschieht also umgekehrt: vom Unendlichen zum Endlichen, vom metaphysischen Sein Gottes zum physischen Sein des Geschöpfes, von oben nach unten. Und wieder ist es eine positiv-negative Doppelbeziehung, die — in der Seinsordnung — wesenskonstitutiv für das endliche Sein ist.

Die analoge Beziehung erweist sich demnach in Sein und Denken — „quoad se" und „quoad nos" — in entgegengesetzter Richtung als konstitutiv. Wenn aber bei Hegel Seinsordnung und Denkordnung zusammenfallen, so ist es folgerichtig, daß die dialektische positiv-negative Doppelrelation wechselseitig konstitutiv gilt. Dieselbe Beziehung negativer Identität, welche in Sein und Denken in gleicher Weise herrscht, bestimmt den Inhalt beider Glieder, die in Korrelation zueinander stehen.

Daraus folgt aber weiter mit derselben Konsequenz, daß die Inhalte selbst verflüchtigt werden in einer leeren Relation der Widerspruchsidentität, welche allen Inhalt zu erzeugen vorgibt. Die Relation aber — und damit kehren wir zum Zentralpunkt unserer Auseinandersetzung mit Hegel zurück — ist nichts anderes als das Formalprinzip der Dialektik, „Identität der Identität und Nichtidentität", die jenseits allen Inhalts die formale Note des „reinen Sein" am Anfang und der „absoluten Idee" am Ende der Hegelschen Logik darstellt.

So ist schließlich Hegels Weltbild ein absolut gesetztes Relationsgefüge formaler Widerspruchsidentität, das aber — trotz allem — die realen Inhalte nicht erfassen, noch weniger wirklich erklären und erst recht nicht zur inneren Einheit bringen kann, sondern der materialen Vielfalt gegenüber die formale Einheit in der Identität des Absoluten setzt, dessen Wesen die absolute Form der Dialektik ist.

Hegels Logik ist — nach Nic. Hartmanns Wort — „vielleicht eines der gewagtesten Bücher, die es gibt"[37]. Es ist gewagt, weil es sich zur Aufgabe stellt, im Begriff des reinen Denkens alles Sein zu begreifen; gewagt, weil es vorgibt, das absolute Wissen zu entfalten,

[37] Realdialektik 16.

das seinen Begriff für die Sache selbst und sein Denken für das Denken des Absoluten erklärt. Und so ist die Gewagtheit dieses Werkes zugleich titanische Gewaltsamkeit, die dem Sein selbst Gewalt antut — das Sein hineinzwingen will in die Formen menschlichen Denkens.

Aber das Sein öffnet sich nicht der Gewalt. Darum ist Hegels Denken, gerade als absolutes Denken, unentweichbar verschlossen in der menschlichen Denkordnung. Der Zugang zum wahren Sein ist versperrt. Es bleibt immer nur der „Begriff" — aber es entgeht ihm das Seiende selbst, das jenseits des menschlichen Begriffes „*ist*". Es entgeht ihm das individuell Existente, das jedem menschlichen Denken vorgegeben ist und zur Annahme zwingt. Es entgeht ihm vor allem der Bereich des menschlich Personalen in seiner letzten Eigenständigkeit, die von keinem allgemeinen Begriff ausschöpfbar ist. Und schließlich entgeht ihm — trotz allen Redens vom Absoluten — das wahrhaft absolute Sein jenseits des Endlichen. Es geht bei Hegel unter in den Kategorien unseres Geistes: das Absolute wird vermenschlicht, der Mensch wird absolut — und so wird das Absolute seiner Absolutheit beraubt.

Das Sein öffnet sich nicht der Gewalt. Aber es öffnet sich und steht immer schon offen einem Denken, das um sein Wesen als endliches Denken weiß, das sich bescheidet in den Grenzen des geschaffenen Geistes, ohne sich Identität mit dem Denken des Absoluten anzumaßen, sondern die wesenhafte Analogie bestehen läßt zwischen unendlichem und endlichem, schöpferischem und hinnehmendem Erkennen; einem Denken also, das dem Sein in Ehrfurcht vernehmend entgegentritt.

Besprechungen

Litt, Th., *Denken und Sein.* gr. 8° (266 S.) Stuttgart 1948, Hirzel. DM 14.—.

Der Verf. will das uralte, durch den Titel angedeutete Problem nicht von der vorwissenschaftlichen, sondern von der wissenschaftlichen Erkenntnis her beleuchten. Dieses Vorangehen scheint ihm, wie er im Verlauf seiner Untersuchungen (168) darlegt, deshalb geboten, weil das Gegebene nicht zunächst einer allgemeinen kategorialen Formung unterliegt, sondern von sich aus unmittelbar zu den verschiedenen wissenschaftlichen Methoden Anlaß gibt. Der Methode bzw. den Methoden der Erkenntnis in ihrer Beziehung zum Subjekt und zum Objekt gelten darum die beiden ersten Kapitel. Zunächst scheinen die Forderungen des Objekts den Vorrang zu haben. Ihretwegen lehnt L. es ab, die Methoden als „Instrumente" des Denkens zu fassen; denn das Instrument verändere den Gegenstand, den es bearbeitet, was die Erkenntnis gerade nicht tun dürfe (10). Vor allem aber wird vom Objekt her die Einheit einer einzigen Methode ausgeschlossen. Gerade darin sieht L. einen der schwerstwiegenden Irrtümer Kants, daß dieser die Denkformen der mathematischen Naturwissenschaft als einziges Formensystem gelten lasse (30 f.). Auch die Allgemeinheit der Denkformen beweist nicht, daß die Formung allein auf Rechnung des Subjekts geht. Das Allgemeine ist nicht mit dem Nominalismus als eine Klammer aufzufassen, die nur äußerlich die Einzeldinge zusammenfaßt. Das Zusammenfassende ist vielmehr das, was die Dinge übereinstimmend an sich haben (36 f.). Trotzdem wird im weiteren Verlauf der Untersuchung die Allgemeinheit der Denkgebilde als entscheidender Grund gegen die „Abbild-Theorie" angeführt (57 f.).

Im 3. und 4. Kap. arbeitet L. gut die Selbständigkeit der Lebenswissenschaft und der Seelenwissenschaft gegenüber der mathematischen Naturwissenschaft heraus. Schon im organischen Leben zeigt sich das „Intensive im Extensiven" (88), das durch bloß räumlich-extensive Erklärungsprinzipien nicht gefaßt werden kann. Erst recht gilt das für das Seelische, das sich zwar im Extensiven seinen Ausdruck schafft, selbst aber unausgedehnt ist. In den entsprechenden Wissenschaften nimmt die „Gegenständlichkeit", d. h. die Entgegensetzung gegen das Subjekt (die nicht bloß als relativer, sondern offenbar als konträrer Gegensatz aufgefaßt wird), stufenweise ab. Am reinsten ist die Gegenständlichkeit im bloß Extensiven verwirklicht (127, 192), im Lebendigen und erst recht im Seelischen nimmt sie ab. In der Wissenschaft vom Geist schließlich, der „Noologie", vollzieht sich die radikale Rückwendung vom Gegenstand zum „Identischen", das jedes Außereinander (216), ja sogar das Nacheinander (232) ausschließt.

Dieser Selbstbesinnung des Geistes als der höchsten Stufe der Wissenschaft gelten das 5. und 6. Kap., die nicht nur äußerlich den Mittelpunkt des Werkes bilden. Freilich scheint uns der Fortgang zur Stufe des Geistes insofern nicht geradlinig, als das geistige Subjekt selbst im Unterschied zum nur seelischen wenig beachtet wird; beherrschend in den Vordergrund tritt vielmehr der geistige Bewußtseinsinhalt. Dieser Inhalt, insofern er vollgültig, d. h. wahr ist, wird in den verschiedenen Subjekten nicht vervielfältigt, sondern ist streng identisch (20—23, 125, 148). Gelegentlich wird diese Identität sogar den denkenden Subjekten selbst beigelegt (119, 122); doch ist dies offenbar nicht buchstäblich zu verstehen (vgl. 20, 126). Dann fragt man sich freilich, mit welchem Recht die Zeitlosigkeit der Inhalte auch dem Geist selbst zugeschrieben wird (230), zumal den Denkprozessen eine Zeitlichkeit ausdrücklich zugestanden wird (232).

Die noologische Besinnung soll auch die realistische Abbild-Theorie endgültig in eine durchaus untergeordnete, nur relative Stellung verweisen. Zugegeben wird, daß sie für die „gegenständliche" Erkenntnis, namentlich der bloßen Körperlichkeit, ihr relatives Recht hat (145); aber je mehr wir uns

dem geistigen Zentrum des Menschen nähern, desto weniger ist das Denken ein Abbilden (155). Besonders zwei Gedankenreihen erscheinen wiederholt als Gründe gegen die Abbild-Theorie. Einmal meint L., die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein bedeute notwendig eine Gleichheit der logischen Strukturen mit den Strukturen der Wirklichkeit, so daß z. B. den Aussagen der vier genannten Wissenschaften notwendig vier real verschiedene Schichten oder eigentliche „Teile" entsprechen müßten (139 f.). Weiter erscheint ihm die Rolle des Denkens in der Abbild-Theorie als eine nur äußerliche, allzu untergeordnete, ja geradezu zufällige; das Denken wäre im Ganzen der Seinsordnung im Grunde ohne Belang, da das Sein schon ohne das Denken vollendet wäre (144—146, 217, 264). In Wirklichkeit dagegen bedeute das Denken, wenigstens im Idealfall, eine Umwandlung des Gedachten. Ganz klar sei das beim Selbstdenken des Menschen; im Vollzug dieses Denkens wandle sich der Mensch; das Gedachte selbst gerate in Bewegung (148, 154). Wo, wie in der mathematischen Naturwissenschaft, das Gestalten des Gegenstandes durch das Denken fast ganz zurücktrete, da haben wir nicht den Idealfall, sondern im Gegenteil ein Nachlassen der Kraft des Denkens, einen defizienten Modus (152 f., 158). Freilich geht die Kraft des Denkens auch nicht so weit, daß es überhaupt nichts Gegebenes mehr voraussetzen würde, sondern Schöpfer seiner selbst wäre (159). Entsprechend ist die Wahrheit nicht Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, sondern im System des Wissens trägt sich alles wechselseitig, die Wahrheit ist das Ganze, das für sich selbst einsteht (130, 128), Denken und Sein ordnen sich aufeinander hin (142).

L. versucht also, den Gegensatz von Idealismus und Realismus in einer höheren Einheit aufzuheben. Die realistische Seite kommt wieder im 7. und 8. Kap. über das Gegebene und den von ihm ausgehenden Eindruck mehr zur Geltung. Freilich kommt es hier zu Aussagen, deren Vereinbarkeit mit denen der vorangehenden Kapitel u. E. einer eingehenderen Darlegung bedurft hätte. Die Wissenschaft setzt ein Gegebenes voraus, das vom Denken noch unberührt ist (167, 184); dieses hat seine qualitative Eigenbestimmung (169 f.) und Ordnung (172 f.), die es nicht erst dem denkenden Subjekt verdankt. Im „Eindruck" tritt uns dieses Andere, Selbständige gegenüber. Am klarsten ist diese Selbständigkeit in der Du-Gewißheit (175 f.). Und nun kommt es geradezu zu einer Umkehrung der im 6. Kap. aufgestellten Stufenfolge der Wissenschaften bezüglich ihrer Bestimmtheit durch das Objekt bzw. die Selbsttätigkeit des Subjektes: In dem am meisten „gegenständlichen" Denken der reinen Körperwissenschaft erscheint der Anteil des denkenden Subjektes am größten; das Denken geht hier mit dem Gegebenen am „rücksichtslosesten" um (190). Je mehr dagegen der Gegenstandscharakter zurückgedrängt wird, desto mehr wird der Eindrucksinhalt anerkannt (194 f.), am meisten im noologischen Denken. Die erste Stufe, das „Formelgerüst" der mathematischen Naturwissenschaft, kommt nur dadurch zustande, daß das denkende Ich sich das Nicht-ich schroff entgegensetzt (224). Schließlich erscheint auch die objektive Zeit der Körperwelt als Setzung des Subjekts (235 f.).

So gewinnt also doch die idealistische Auffassung der Welt am Ende das Übergewicht, wenn sie auch nie bis zu den letzten Folgerungen geführt wird. Alles drängt schließlich zu einer letzten metaphysischen Ausdeutung, die L. in den beiden letzten Kap. versucht. Freilich ist er sich bewußt, daß er damit auf „Abenteuer" ausgeht; aber schließlich ist das geradezu unvermeidlich (228). Die Entwicklung der Welt von unten nach oben, von der reinen Körperlichkeit zum Geist, scheint dem Verf. unannehmbar, weil ja die erste Stufe nur durch das denkende Subjekt zustandekommt (224). So muß also der Geist das Erste sein, freilich nicht als bewußter, sondern als seiner selbst noch unbewußter Geist. „Das Weltwerden ist die Odyssee des nach sich selbst auf die Suche gegangenen und schließlich sich selbst findenden Geistes" (229). Im letzten Kap. versucht der Verf., die Bedeutung der Zeit in dieser Sicht klarzustellen. Ganz gelingen kann das freilich nicht. Ein schroffer Gegensatz zwischen zeitlicher Erscheinung und unzeitlichem An-sich wird abgelehnt (256). Überhaupt wird das Entweder-oder von Erscheinung und An-sich verworfen; die Zeit ist nicht bloße Erscheinung (266), aber auch nicht reines An-sich. Das

Denken muß sich zwischen diesen beiden Entscheidungen in der Schwebe halten, obwohl das wegen der Unvorstellbarkeit eines solchen Mittleren eine schwer zu erfüllende Zumutung ist (257).

Das Werk, aus dessen gedanklicher Fülle wir nur wenige Umrißlinien herausarbeiten konnten, bedeutet einen beachtlichen Versuch, das Denken des deutschen Idealismus, insbesondere Hegels, in zeitgemäßer Weise zu erneuern. Freilich melden sich hier auch die alten Einwände an. Um mit dem Letzten zu beginnen: Ist ein Etwas, das in der Schwebe bleibt zwischen An-sich und Erscheinung, wirklich nur unvorstellbar oder nicht auch undenkbar? Gilt nicht doch die Alternative: Entweder unabhängig von unserm Denken oder nicht? Dieses Entweder-Oder ist freilich nicht gleichbedeutend mit dem andern: Entweder abbildendes oder erzeugendes Denken, wenigstens solange man das „Abbilden" mit L. im strengen Sinn einer anschaulichen Darstellung auffaßt. In diesem Sinn kann das Denken freilich kein „Abbild" der Wirklichkeit geben, da es wesenhaft ein abstraktives Erkennen ist. Die Eigenart des abstraktiven Denkens wird von L., wie von so manchen andern Denkern, verkannt, wenn ihm nicht nur ein „Abbilden" im eigentlichen Sinn, sondern, wie es scheint, jede darstellende Funktion abgesprochen wird. Allerdings kommt beim Denken die abstrakte Vorstellungsweise auf Kosten des Subjekts; das hindert aber nicht, daß der Inhalt des Gedankens Darstellung eines Realen sein kann. Einmal ist L. dieser Einsicht selbst ganz nahe, da nämlich, wo er das Allgemeine als dasjenige bezeichnet, was die zusammenzufassenden Dinge in ihrer Gesamtheit übereinstimmend an sich haben (37). Denn wenn nun dieses Gemeinsame im Denken für sich allein erfaßt wird und diesem Gemeinsamen dann das Individuelle hinzugefügt wird, so kann natürlich der Zusammensetzung des Begriffs nicht eine gleichartige Zusammensetzung der Sache selbst entsprechen; diese Zusammensetzung kommt also auf Rechnung des Subjekts; aber wenn darum die Teile des Begriffs nicht ebensoviele Teile der Wirklichkeit wiedergeben, so können sie doch immer noch verschiedene Aspekte des Realen wiedergeben. Ebensowenig schließt die Tatsache, daß im Experiment eine bewußte Auswahl der zu beobachtenden Momente vorliegt, die vom Denken unabhängige Wirklichkeit dieser Momente aus; auch dieser Einwand L.s gegen die „Abbild-Theorie" (129) beruht also auf einem Verkennen der abstraktiven Eigenart des Denkens. Dasselbe gilt von seinem positiven Beweis für den umwandelnden Charakter des Denkens. Gewiß bedeutet der Vollzug des Denkens selbst eine Umwandlung, eine Bereicherung des denkenden Subjekts; aber auch beim Sich-selbst-Denken ist diese Umwandlung nicht eine Verwandlung des Ich unter der Rücksicht, unter der es hier und jetzt gedacht wird; denn das ist allerdings wahr, daß der einzelne Denkakt niemals sich selbst schon zum ausdrücklich (directe, in actu signato) gedachten Gegenstand machen kann. Auch das Sich-Selbst-Denken bleibt Denken und ist als solches nicht Anschauung der ganzen konkreten Fülle des Ich; so können also die abstrakten Momente des Ich, die im Denken erfaßt werden, durchaus zutreffend dargestellt werden, obwohl von der Veränderung des Ich, die sich im Denkakt selbst vollzieht, (ähnlich wie von vielem andern) abgesehen wird. Die Tatsache der Umwandlung des Denkenden im Vollzug des Denkens schließt also keineswegs die realistische Auffassung der Erkenntniswahrheit aus.

Diese Auffassung, recht verstanden, bedeutet auch keine Herabsetzung des Denkens, als ob dieses im Ganzen des Seins etwas im Grunde Gleichgültiges und umgekehrt das Sein etwas von sich aus Denkfremdes wäre. Diese Bedenken mögen gegenüber der Seinslehre N. Hartmanns berechtigt sein. Ihr gegenüber betont L. mit Recht, daß die Wirklichkeit auf das Gedachtwerden angelegt (145), ja bestimmt ist, vom Menschen gedacht zu werden (217), daß es eine ursprüngliche Abgestimmtheit von Denken und Sein gibt (143). Es ist dies die uralte Lehre von der ontologischen Wahrheit alles Seienden. Freilich, die Annahme eines ursprünglich unbewußten Geistes wird dieser Lehre nicht gerecht. L. selbst muß gestehen, es dürfte schwerlich gelingen, dem Begriff eines „seiner selbst unbewußten" und dabei weltschöpferisch tätigen Geistes einen überzeugenden Inhalt zu geben (229). Man kann sogar

fragen, ob in dieser Annahme nicht noch ein Rest des sonst von L. scharf abgelehnten Materialismus stecke. Ihm gegenüber muß der rechtverstandene Idealismus noch viel entschiedener zu Ende gedacht werden, als L. es wagt. Das Urwesen kann nur ein Wesen sein, in dem Sein und Denken, oder besser: Sein und geistige Schau völlig eins sind. Von diesem göttlichen Geist her empfängt alles geschöpfliche Seiende seinen geistgeformten und daher auch wieder auf das Gedachtwerden ausgerichteten Gehalt. Gegenüber einem so aufgefaßten Sein verliert der Vorwurf, dem Realismus sei das Sein nur das „Gegenständliche" im Sinn des dem Geist Entgegengesetzten, Geistfremden, jede Berechtigung. Freilich kann der schöpferische Geist nicht ohne Widerspruch mit dem menschlichen Denken gleichgesetzt werden. Das menschliche Denken empfängt sein Maß vom vorgegebenen Sein. Hier gelten im vollen Sinn die realistischen Aussagen L.s. So steht am Anfang der unendliche Geist, und wir sind doch nicht genötigt, im Bereich des endlichen Seins die zeitliche Entwicklung „von unten nach oben" gegen alle Aussagen der Wissenschaft zu bezweifeln. Darin freilich dürfte L. nicht ganz Unrecht haben, daß diese Aufwärtsentwicklung (die L. freilich ablehnt) ohne „Annahme eines mehrfach sich wiederholenden Schöpfungswunders" nicht denkbar ist (226).

J. de Vries S. J.

Metaphysik und Erkenntnistheorie in skotistischer Sicht. Zu zwei Veröffentlichungen von The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. V.: A. B. Wolter, O. F. M., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus.* gr. 8° (XVI u. 204 S.) 1946. — S. J. Day, O. F. M., *Intuitive Cognition, A Key to the Significance of the Later Scholastics.* gr. 8° (XIV u. 216 S.) 1947.

Daß die skotistische Philosophie einen wesentlichen, aber nur zu einem geringen Teil ausgewerteten Beitrag zur Grundlegung der Philosophie leistet, diese Überzeugung war in der Vergangenheit lebendig und wird im Geistesleben der Gegenwart immer stärker. Dankbar begrüßen wir daher jede Arbeit, die uns das überzeitliche und gedankentiefe Werk ihres Begründers, Johannes Duns Skotus, erschließt, die seine Beziehung zu seiner Zeit, insbesondere zu Thomas von Aquin, und zur Spätscholastik offenlegt, die auf Grund seiner Lehre oder aus seiner Gedankenwelt heraus Fragen der Gegenwart behandelt. Leicht und ohne Gefahr vielfacher Mißverständnisse war und ist die Skotus-Darstellung und -Auswertung wahrlich nicht. Sie ist wohl schwieriger als bei Thomas von Aquin, weil Duns Skotus bewußt und thematisch zu den vorkonkreten und vorexistentiellen inneren Gründen des Konkreten und Wirklichen vordringt sowie ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht. Gewiß kennt auch Thomas von Aquin innere principia rei; an zahllosen Stellen spricht er von ihnen; das in der thomistischen Philosophie meisterhaft und klar von der Sinneserkenntnis abgehobene intus legere, Im-Innern-der-Sache-lesen, ist ja nichts anderes als Erfassen der inneren Gründe der Sache und ihrer einheitlichen sinnvoll-finalen statisch-dynamischen Ordnung. Ja, jeder Philosoph und selbst jeder Mensch erkennt die inneren Gründe des Seienden, weil ohne ihre mindestens einschließlich erfolgende Erkenntnis abstraktiv-intellektive Begriffsbildung, analytische und synthetische Urteilsbildung sowie schlußfolgerndes, entweder von der logisch notwendigen Folge zu ihrem Grund aufsteigendes oder vom Grund zur logisch notwendigen Folge absteigendes Erkennen nicht möglich ist. Die Auszeichnung der Seinslehre des Duns Skotus aber besteht darin, daß er, soweit wir sehen, wohl als erster die inneren Gründe des Seienden ausdrücklich und mit systematischem Ansatz zum Gegenstand der Betrachtung macht; daß er nicht nur essentia und esse (Dasein, Existenz) als innere, natura prius substantielle Seinsgründe faßt, sondern auch die dem Dasein innerlich seinslogisch vorgeordnete Singularität und haecceitas. Nicht eine essentia als solche nämlich kann existieren, sondern ein Diesesseiendes, das eine spezifische Wesenheit als inneren spezifisch bestimmenden Grund der inneren Eigenart seines Dieses- und Daseins, seines Verhaltens und Wirkens hat. Weil Duns Skotus mit reflexem Bewußtsein die apriorischen, vorempirischen inneren Gründe des empirisch Tatsächlichen ergründet, ist sein Werk in so hohem Maße wichtig

in Metaphysik und Erkenntnistheorie, so wichtig vor allem angesichts der Fragen, die von den großen Richtungen der Transzendentalphilosophie erhoben worden sind und die im philosophischen Leben der Gegenwart tief und nachhaltig weiterwirken.

Von den beiden hier angezeigten Schriften behandelt die erste die Transzendentalienlehre und ihre Bedeutung in der Metaphysik des Duns Skotus. Sie kann die Erkenntnis vermitteln, daß der Satz „omne ens est unum, verum, bonum" bei Duns Skotus sehr inhaltsreich und keineswegs „beinahe nur ehrenhalber" aufgestellt ist, wie Kant von der Bedeutung dieses Satzes innerhalb der „in neueren Zeiten" betriebenen Metaphysik sagt (Kritik der reinen Vernunft B 113). — Das zweite Buch untersucht den wichtigen Begriff der Intuition, sein Verhältnis zur thomistischen abstraktiv-intellektiven Erkenntnis sowie seinen Sinn und seine Bedeutung bei Duns Skotus und Ockham. Es ist zu begrüßen, daß der Intuitionsbegriff hier nicht allein in seinem innerhalb der skotistischen Schule gebräuchlichen Sinn erforscht wird, sondern daß auch die Verbindungslinien aufgedeckt werden, die zur thomistischen Schule und zu Ockham hinüberführen. Dies schärft und weitet den Blick und kann neue Gesichtspunkte herausstellen. Ja, es liegt im Lebensinteresse der Philosophie, daß das philosophische Gespräch sich nicht allein zwischen einzelnen in wesentlichen Fragen gleichgerichteten Schulen vollzieht, sondern daß es auf die Fragestellungen und -lösungen aller wichtigen, auch der grundsätzlich gegensätzlichen Systeme eingehe. Immer engt Abgrenzung den Geist ein, der seiner Natur nach auf das Wahre als solches und nicht allein auf eine bestimmte Sicht des Wahren eingestellt ist. Überall und in jedem System sucht der menschliche Geist das Wahre zu erreichen und erreicht er auch Wahres, weil er seiner Naturhinordnung nach und darum an sich immer irgendwie auch erfolgreich nach dem Wahren strebt.

Gehen wir im einzelnen auf einige wichtige Gedanken der zwei beachtenswerten inhaltsreichen Schriften ein.

Die skotistische Transzendentalienlehre steht, so führt A. B. Wolter treffend aus, in innerem Zusammenhang mit der skotistischen Lehre vom Seienden und seinen inneren konstitutiven Gründen, von der „natura communis" (die bei Duns Skotus in keiner Weise ein universale in re ist), sowie mit der Lehre von der distinctio formalis ex natura rei. Diese aber meint nicht eine Unterscheidung, die in der Mitte liege zwischen distinctio realis und distinctio rationis, sondern besagt: In jedem Seienden sind seine inneren konstitutiven Gründe, in erster Linie also spezifische Natur und Singularität, dann aber auch das singulare und sein Diesessein, endlich das hoc singulare und sein Dasein, in sich, im Seienden bzw. Daseienden selber, vorgängig zu unserem Erkennen, sowohl formal verschieden als auch in ihrer formalen Verschiedenheit real identisch. Distinctio formalis ex natura rei (und ebenso natura communis und haecceitas) ist also Begriff einer Philosophie, die über das Seiende selber zurückgeht, und zwar nicht zunächst zu etwas anderem, von ihm Verschiedenen, sondern zu seinen ihm logisch vorgeordneten inneren Gründen. Diese aber sind dem Seienden gegenüber natura prius, a priori. Sie sind weder Seiende noch nichts, noch „so etwas wie das Nichts", noch ein Mittleres zwischen dem Seienden und Nichts, sondern innere, das Seiende konstituierende Gründe; derart, daß mit ihrem realen Identischsein das Seiende, Diesesseiende und Daseiende selber logisch notwendigerweise gegeben ist. Das Apriori hat also ursprünglich ontologischen Sinn. Es bezeichnet ein seinslogisch vorgeordnetes Prinzip in der Sache selbst, das aber nicht einmal durch Gottes Allmacht für sich allein bestehen kann, sondern das nur in Realidentität mit einem andern inneren Prinzip das Seiende konstituiert. Mit dem realen Identischsein von spezifischer Wesenheit (Natur) und Singularität nämlich ist das Seiende (singulare) gegeben; mit dem realen Identischsein des Seienden und seiner haecceitas das Diesesseiende; mit dem realen Identischsein des Diesesseienden mit seinem Dasein das Daseiende. Wenn Heidegger heute nachdrucksvoll betont, die seitherige Philosophie überspringe ihren Anfang, sie beginne mit dem Seienden, unterlasse aber die Frage nach dem inneren Woher des Seienden, so ist gewiß die Art und Weise,

wie er das „Sein" versteht, wesentlich vom skotistischen Seinsbegriff, näherhin von den „formalitates rerum" verschieden, doch geht Duns Skotus in seiner Seinserschließung systematisch-grundsätzlich zurück zu den inneren, dem Seienden logisch vorgeordneten Gründen. Wir können hier nicht in eine Diskussion mit Heidegger eintreten, möchten aber unserer Überzeugung Ausdruck geben, daß Duns Skotus das Seiende richtig aus seinem inneren Woher begriffen hat. Wir danken daher Pater Wolter, daß er die skotistische Transzendentalienlehre übersichtlich, klar und treffend in ihren inneren Gründen und Zusammenhängen dargestellt hat. Seine Arbeit kann Mißverständnisse beseitigen, die die skotistische Lehre sehr oft und weitgehend in Vergangenheit und Gegenwart gefunden hat. Sie kann ein Verständnis für die hohe Gegenwartsbedeutung des Skotismus vermitteln.

Darüber hinaus aber haben wir die *Aufgabe*, die von Duns Skotus im Ansatz richtig bestimmte und in verschiedener Hinsicht schon ausgeführte Lehre in systematischer Ordnung auszubauen. Erst dadurch kommen wir zum System der Prinzipienlehre und damit dann weiterhin zum System der Philosophie; nur als System aber ist Philosophie möglich. Wenn im Seienden als solchem seine inneren Gründe, das Seiende selber, seine wesensnotwendigen Folgen und Vollkommenheiten sowie die wesensnotwendigen Folgen und Vollkommenheiten seines Dieses- und Daseins zu unterscheiden sind, so ist dadurch der Weg des Systems der Prinzipienlehre vorgezeichnet. Es gilt den Sinn der inneren Gründe und ihrer Vollkommenheiten zu bestimmen, ihr gegenseitiges sinnvoll-werthaft-finales Verhältnis, ihr Verhältnis zum Seienden sowie umgekehrt das Verhältnis des Seienden, Diesesseienden und Daseienden zu ihnen und damit zu sich selber, sein Beisich-, Insichflektiertsein (redire in seipsum) und sein verstehend-wertend-liebend-aktives Sichbesitzen, seine Innerlichkeit. Insbesondere sind von diesen Grundlagen und Zusammenhängen aus die notwendigen Vollkommenheiten des Seienden zu bestimmen, seine Subjekts- und Objektsvollkommenheit, seine Einheit, die aber absolut notwendigerweise und darum immer eine sinnvoll-werthaft-final geordnete und ausgerichtete statisch-dynamische Vieleinheit ist; ferner die Seinssinnerfülltheit (-intelligibilität), -erschlossenheit, -wahrheit, -lichthaftigkeit, -erkennbarkeit und -erkanntheit; endlich die wertbestimmte Seinsfinalität und -aktivität in Wesen, Ursprung und Richtung. — Dies sind einige Hinweise, die andeuten können, wie der skotistische Grundgedanke zum System entfaltet und in die erkenntnistheoretisch-metaphysische Problematik der Neuzeit und Gegenwart hineingestellt werden kann.

Intuitive Erkenntnis, Erkenntnis des singulare und seiner ihm logisch vorgeordneten Singularität, des Diesesseienden und seines ihm logisch vorgeordneten Diesesseins, des Daseienden und seines ihm logisch vorgeordneten Daseins; Bestimmung des Anteils der Sinnesfähigkeit und des Verstandes beim Zustandekommen der Erkenntnis des singulare, hoc singulare und Daseienden: dies ist ein sehr verwickeltes, vielentscheidendes erkenntnistheoretisch-metaphysisches Thema in jeder Philosophie, bei Thomas, Duns Skotus und ihren Vorfahren in der griechischen und patristischen Philosophie nicht weniger als bei Kant, Hegel und den Transzendentalphilosophen der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart. S. J. Day behandelt zunächst eingehend die thomistische Lehre von der Abstraktion und der indirekten, in der Zuwendung zum Sinnesbild erfolgenden intellektuellen Erkenntnis der sinnfälligen Dinge. Er folgt weitgehend den von R. Allers („Intellectual Cognition", in: Essays in Thomism, ed. by Robert E. Brennan O. P., New York 1942, pp. 41—62; ferner „The Intellectual Cognition of Particulars" in: The Thomist 3, 1941) erhobenen Bedenken, geht noch darüber hinaus und kommt zum Ergebnis: wenn sich zeigen lasse, daß der Verstand eine direkte Erkenntnis der sinnfälligen Dinge habe, dann sei die indirekte ein „Pseudoproblem". Nach Duns Skotus habe der Verstand sowohl intuitive als auch abstraktive Erkenntnis. Nur die intuitive verbürge uns die Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung; die begriffliche als solche sei abstraktiv. Ockham folgt Skotus, geht aber insofern weiter, als nach ihm ausschließlich Einzeldinge direkt und intuitiv erkannt werden können. — Daß sich angesichts

des sehr verschlungenen Themas der intuitiven Erkenntnis Fragen erheben, kann nicht wundernehmen. Wir weisen besonders auf eine hin! Sind Wesen und letzter *metaphysischer* Grund der thomistischen Lehre von der intellektuellen Erkenntnis in der Diskussion richtig gefaßt? Thomas lehrt fraglos auch eine intellektuelle Erkenntnis der sinnfälligen Dinge, und zwar nicht allein ihres spezifischen Wesens, sondern auch ihres Diesseins und tatsächlichen Daseins. Nicht Verstand und Sinnesfähigkeit als solche erkennen aber, sondern der Mensch durch beide. In der Leib-Seele-Potenz-Akt- bzw. Materie-Form-Einheit ist aber die Seele mit ihren Fähigkeiten als Akt und Form in den Leib als Potenz und Materie aufgenommen. In jeder Potenz-Akt-Einheit nun ist die Potenz das aufnehmende und der Akt das auf Grund des von der Potenz aufgenommenen Eindrucks tätige Prinzip. Die menschliche Verstandestätigkeit kann daher nur so zustande kommen, daß der Verstand auf Grund des von der Sinnesfähigkeit aufgenommenen Eindrucks, d. h. aber: nur in der Zuwendung zum Sinnesbild erkennen und ohne diese Zuwendung natürlicherweise überhaupt nicht erkennen kann. Wir haben also nur *eine* Wahrnehmung (Anschauung), die Sinneswahrnehmung. Darnach kann die Frage nach Wesen und Tatsächlichkeit der intuitiven Erkenntnis nicht allein auf Grund von Erfahrung und empirischer Wissenschaft entschieden werden, sondern auch auf Grund der metaphysischen Ergründung der Art und Weise, wie der Mensch infolge der Potenz-Akt- bzw. Materie-Form-Einheit seines Seins mittels seiner Fähigkeiten tätig sein kann. Innere und äußere Erfahrung sind innerlich nur möglich in der durch die Subjekts-Seins-Eigenart innerlich bestimmten Art und Weise. Sie haben innere apriorische Gründe ihrer Möglichkeit. Damit berührt sich aber die thomistische Metaphysik und Erkenntnistheorie mit dem wichtigen Gedanken der Transzendentalphilosophie: empirische Wahrheit setzt apriorische Wahrheit, empirische Synthesis setzt apriorische Synthesis voraus, das heißt in unserem Fall: die empirisch gegebene Synthesis der inneren und äußeren Erfahrung hat die apriorische Synthesis (Potenz-Akt-Einheit) des aus Leib und Seele innerlich im Potenz-Akt-Verhältnis zusammengesetzten Menschen, des Subjekts der Erfahrung, zum inneren Möglichkeitsgrund. Hat die Spätscholastik, hat vielleicht auch Duns Skotus den Gedanken von den inneren Möglichkeitsgründen der Erfahrung hinreichend berücksichtigt? Vielleicht wäre eine diesen inneren Zusammenhang besonders beachtende Überprüfung der Texte historisch und auch systematisch von Nutzen. C. Nink S. J.

Friedmann, H., *Wissenschaft und Symbol. Aufriß einer symbolischen Wissenschaft.* gr. 8° (502 S.) München 1949, Biederstein.

Der heute fünfundsiebzigjährige Verf. hat schon vor 20 Jahren in seinem Buch „Welt der Formen" nach dem Urteil B. Bavinks „ein klassisches Werk der Philosophie unserer Epoche" geschaffen, „das wie Platons Dialoge und Kants Kritik der reinen Vernunft noch gelesen werden wird, wenn die Zeit schon längst zu anderen Fragestellungen übergegangen sein wird". Nun gibt Fr. in seinem neuen Werk „Wissenschaft und Symbol" eine Krönung der großartigen Schau seiner symbolischen Wissenschaft, die er schon in der „Welt der Formen" angebahnt hatte. Das Werk gliedert sich in 3 große Abschnitte: 1. Die gestaltenden Sinne, 2. Die Transformation der Wissenschaft, 3. Der Anthropokosmos.

Einleitend stellt der Verf. unter den Titeln *„Die symbolarme Epoche"* und *„Die symbolnahen Begriffe"* fest, daß der zeugende Kern jeglichen Bekenntnisses das Symbol ist. „Bekenntnis setzt Erkenntnis voraus, dessen Ausdruck das Symbol ist. Und das Symbol hinwiederum ist Keim neuer Erkenntnis" (3). So erwächst schließlich auch aus dem Symbol Wissenschaft, nicht aber ohne weiteres umgekehrt. Es gibt symbolarme Wissenschaft, und zu ihr gehört nach dem Verf. unsere neuzeitliche Wissenschaft. Wie es dazu kam, sucht er an einem geschichtlichen Überblick über das Problem Mensch und Maschine klarzulegen — beginnend mit den Uranfängen des Werkzeuggebrauches bis zu jenem Punkt, wo sich zwischen Mensch und Werk die seelenlose Maschine setzt. Hier ruft Verf. zur Erweckung des „Werkgewissens" auf. Der Quell, aus

dem eine verpflichtende Norm fließen kann, ist aber nicht eine leere Ontologie, der keine ethischen Verbindlichkeiten entsprießen, sondern das eigentlich Symbolische, das „Bildhafte". Darum ist das Anliegen des Verf., eine symbolnahe Wissenschaft zu schaffen.

Was sind nun Symbole im Gegensatz zu Allegorien? „Für das Symbol sind drei Kennzeichen charakteristisch: erstens es geht aus einem sinnlichen Akt gesteigerten Sehens hervor; dieses Sehen ist zweitens, begrifflich erfaßt, eher eine Reihe von ἀφαιρέσεις (Wegnahmen) als eine Reihe von θέσεις (Setzungen); drittens, dieser Schauensakt bleibt andauernd auf seinen eigenen Gegenstand, das Symbol, fixiert und verschiebt nicht seinen Blickpunkt, um ihn vergleichend auf anderen Gegenständen ruhen zu lassen" (29). Demgegenüber ist die Allegorie meist unsinnlich und eine abstrakt-geistige (oft geistreiche) Operation, die Hervorbringung eines Untersinnes, Hintersinnes (ὑπόνοια) der Griechen). Echtes Symbolsehen (als optisch orientiert) entwickelt sich erst an Gegenständen, die ihrer Natur nach morphologisch sind. Der morphologische Gegenstand im höchsten Sinn (bes. für den antiken Baukünstler) ist die menschliche Gestalt.

Der *1. Teil* des Buches behandelt *„die gestaltenden Sinne"*. Der Verf. versucht, den Menschen wieder in das rechte Licht kosmischer Zusammenhänge zu stellen. Die kopernikanische Wende war nicht die Zerstörung eines alten geozentrischen „Wahnes", sondern sie ist geradezu eine Erhöhung des Erdenbewohners: „sie unterstreicht die gewaltige Einsicht, daß das physische Mittelpunktsein nichts, das Haben des geistigen Augenpunktes aber alles ist" (51). Außerdem ist nach des Verf. Feststellungen nirgendwo im galaktischen System eine grandiosere und vollständigere Aussicht auf all die kosmische Herrlichkeit gewährt als in unserem, die Erde enthaltenden System. Ja Fr. will den Kosmos von Anfang an als „Anthropokosmos" aufgefaßt wissen, den Menschen also neben den 4 Dimensionen des Raumes und der Zeit gleichsam als „5. Koordinate".

Der Mensch ist auf der Erde eine späte Erscheinung. Wenn wir die Zeit, die seit dem ersten Entstehen des Lebens verstrichen ist, auf einen 24-Stunden-Tag zusammendrängen, so ist der Mensch kaum 5 Sekunden Gast auf der Erde. Der große neue Naturgedanke, der im Menschen verwirklicht wird, ist der, ein vollkommenes „Augenwesen" zu schaffen. Die Verlagerung der Augen nach vorn (im Gegensatz zum Tier) hatte eine entscheidende Weiterentwicklung der Gehirnkapsel zur Folge. Während nun das Gehör auf die Beziehung der Menschen untereinander abgestimmt ist, eröffnet sich dem Gesicht die ganze nahe und ferne Welt. Das Gesicht und das Gehör sind die eigentlichen gestaltenden Sinne. „Unser Rechtstitel, den Kosmos als Anthropokosmos anzusprechen, gründet sich letzten Endes darauf, daß im Menschen (und nur in ihm) der bis an die Grenzen der Schöpfung reichende Sinn des Sehens und Erkennens mit dem Sinn der stimmlich-vernehmlichen Mitteilung verbunden ist" (85). Die gleiche Affizierbarkeit des Gesichts und Gehörs durch Licht- und Schallenergie gleicher Größenordnung ist ein Wunder der Harmonie, dessen Ergebnis der sehend-hörende Mensch ist. Fr. sucht das an einem reichen Tatsachenmaterial nachzuweisen.

Der *2. Teil* des Buches trägt den Titel *„Transformation der Wissenschaft"*. Aus dem reichen Inhalt können wir wieder nur einige wesentliche Gesichtspunkte anführen. Der Weg abwärts in die Welt des Kleinen ist in gewissem Sinn ein Weg aufwärts in eine Welt höherer und allgemeinerer Gesetzmäßigkeit, in der mancherlei Unstimmigkeiten der makroskopischen Welt sich auszugleichen scheinen. Der Verf. warnt jedoch davor, den Bogen zu überspannen. Auch die Mikrophysik bleibt Physik, von ihr führt kein Weg zur Erklärung der biologischen Phänomene. Die Mikrophysik ist hier auf dem besten Weg, einer Selbsttäuschung anheimzufallen. Fr. glaubt, diese Warnung insbesondere im Hinblick auf die in vielen Punkten sehr verdienstvolle Quantenbiologie P. Jordans aussprechen zu müssen. Wenn auch Chromosomen-Mutationen mit größter Wahrscheinlichkeit letztlich auf Quantensprünge zurückgehen, so ist doch das Entstehen eines „Organismus" auf diesem Wege nicht einzusehen. Bezüglich des Mechanismus-Vitalismusproblems, das hier mit

hereinspielt, hat Fr. schon in seiner „Welt der Formen" eine Art holistische Lösung vorgeschlagen: die Biologie nicht zum Sonderkapitel der Physik zu machen, sondern umgekehrt, diese zum Grenzfall jener. Nach Bavink hieße das aber, daß es gelingen müßte, den Grundbegriff der Physik und der gesamten bisherigen Mathematik, den Begriff der Größe, an die zweite Stelle, den biologischen der Form oder Gestalt hingegen an die erste Stelle zu rücken. Diese Gestaltmathematik will Fr. anbahnen. Die Geschichte der Größen-Mathematik ist die Geschichte einer sukzessiven und folgerichtigen Verarmung (182). Die Aufgabe der Gestaltmathematik ist die Rückformung des Größenbegriffs ins Reich der Gestalten. Einen Ansatz dazu bietet schon das posthume Werk Eddingtons („Fundamental Theory") 1946, das eine „Algebra der Struktur" darstellt. Fr. fordert in den Matrizes der lebendigen Formen „geometrische Grundideen der lebendigen Formen" (212), eine Forderung, die schon Haeckel in seiner generellen Morphologie aufgestellt hat. Wesentlich für die Erreichung dieses Zieles ist eine kritische Untersuchung des Begriffes der „Symmetrie" sowohl im Anorganischen wie im Organischen. Ferner müssen zwei Begriffsklassen auseinandergehalten werden: „die eine, die aus den Sinnesdaten unserer haptischen Beziehungen zur Welt entspringt, während die andere aus unserer optisch-musischen Welteinsicht hervorgeht" (228). Beide Begriffsklassen stehen in einem streng definierbaren Verhältnis zueinander: die haptische läßt sich aus der optisch-musischen als die abgeleitete deduzieren; um aus der haptischen Begriffsklasse in die optisch-musische aufzusteigen, müssen aber neue Determinationen hinzugefügt werden. Die optisch-musischen Begriffe allein sind nun die Wurzeln der „symbolnahen Begriffe".

Das Anliegen des *3. Teils* des Buches, *„Der Anthropokosmos"*, ist „ein aus dem Werk gezogener Schluß: die Sichtbarmachung eines in dem vorgängig dargestellten Sein ruhenden Sollens" (215). Fr. sieht die einzige Hilfe, „auf die wir (nach allen Täuschungen und Enttäuschungen des ‚szientifischen' wie des ‚fideistischen' Zeitalters) hoffen" (411), in einer Einkehr des Menschen zu sich selbst. Dem Existenzialismus, der Religion des einsam gewordenen Menschen, wird der Koexistenzialismus entgegengesetzt: die Begegnung des Menschen mit dem Menschen, entgegen aller Wahrscheinlichkeit des unermeßlichen Raumes und der unendlichen Zeit. Das große Wunder einer Neugestaltung fließt aber aus der „Trauer", die für den Verf. nur ein anderes Wort für Liebe ist. „Und dies ist meiner Ontologie, Ethik und Politik letzter Schluß: Eine Menschheit, die, wie unsere, nur noch auf das Wunder hoffen darf, muß eine trauergewaltige Menschheit sein" (449). Das Werk schließt mit einem Sonett Reinhold Schneiders.

Die hier gebotene Inhaltsangabe konnte nur einen bescheidenen Ausschnitt aus der großen Fülle der Gedanken bieten und sollte nur dazu anregen, das Buch selbst in die Hand zu nehmen, an dem keine zukünftige Diskussion über naturphilosophische Probleme vorbeisehen kann. Bei der Fülle der angeschnittenen Probleme ist es nicht zu verwundern, daß eine Reihe von Teilfragen nicht ganz die wünschenswerte Durcharbeitung erfahren haben. Bei der Bedeutung, die z. B. der Begriff „Symbol" für die Darlegungen des Verf. hat, wäre eine tiefergreifende und umfassendere Analyse dieses Begriffs wohl am Platze gewesen. In der Definition des Symbols (3 Merkmale) scheint uns zu wenig die Beziehung des Symbols zum symbolisierten Sachverhalt klargelegt zu werden. So sehr der Verf. das Symbol mit Recht von der Allegorie abgrenzt, so scheint er doch an anderen Stellen seines Buches (bes. bei den mathematischen Erörterungen) Symbol mehr im logischen Sinne zu fassen als Element unseres wissenschaftlichen Zeichen- und Zahlensystems, das er aus der Verarmung des reinen Größenausdrucks hinüberführen will in die symbolnahe Fülle seiner Gestaltmathematik.

Es fragt sich auch, ob durch eine solche Gestaltmathematik schon das entscheidende Wort zu einer Philosophie der Formen und damit zur Lösung des Mechanismus-Vitalismusproblems gesagt ist. Auch eine noch so feinsinnig erdachte Mathematik der Formen kann uns in der Naturphilosophie nicht davon freisprechen, den letzten Schritt in das Reich der letztbegründenden und seinserstellenden Prinzipien zu tun. Selten haben wir die Nähe dieser meta-

physischen Prinzipien so sehr verspürt wie gerade beim Studium der „Welt der Formen" und von „Wissenschaft und Symbol". Die letzten Kap. des hier besprochenen Werkes lassen uns hoffen, daß der Verfasser auch diesen Schritt aus der Mathematik der Formen in eine Metaphysik der Formen noch tun wird. A. Haas S.J.

Reding, M., *Metaphysik der sittlichen Werte. Eine Grundlegung der Ethik.* 8° (306 S.) Düsseldorf 1949, Schwann. DM 14.50.

Es liegt wohl eine gewisse Übertreibung darin, wenn R. meint, die traditionelle Ethik habe die fundamentale Frage nach der Natur des Sittlich-Guten in ihrer Schärfe eher zu vermeiden gesucht als zum Gegenstand thematischen Fragens gemacht (20). Vor den eingehenden Untersuchungen über das Wesen des bonum honestum und die norma moralitatis läßt sich diese Behauptung kaum ernstlich aufrecht erhalten. Aber wahr ist, daß die ethischen Richtungen der jüngsten Zeit dieses zentrale Problem oft umgangen haben, bis zu der resignierten Feststellung Nic. Hartmanns, daß die Frage nach dem Guten (noch) nicht zu beantworten sei. Demgegenüber die grundlegende Frage aller Ethik erneut gestellt zu haben, macht die Bedeutung des Buches von R. aus. Es enthält eine klar aufgebaute Untersuchung, die auch die anthropologischen Voraussetzungen der Ethik ausführlich behandelt. Die Gedankenentwicklung vollzieht sich in ständigem Bezug auf die bedeutenden Richtungen des modernen ethischen Denkens, und gerade diese Auseinandersetzung ist ein wichtiger Beitrag zur Klärung der heutigen Problematik. Vor allem erfährt die Wertethik Nic. Hartmanns eine sorgfältig begründete Kritik.

R. selbst sieht den *sittlichen Wert* in der dem Sinn menschlichen Seins entsprechenden Haltung (210), „in der freien Entscheidung des Menschen für Wertmaterien, die er in Übereinstimmung mit seinem Wesen entwirft und auf die er durch Gott im sittlichen Sollen absolut verpflichtet ist" (285). Mit dieser Bestimmung des sittlichen Wertes aus der „Übereinstimmung einer Wertmaterie mit dem Menschen, wie er sein soll" (263), schließt sich R. im wesentlichen einer in der traditionellen Ethik bekannten These an; die Versuche innerhalb dieser Ethik, zu einem noch genaueren Verständnis des Sittlich-Guten und seines einzigartigen Wertes zu kommen, zieht er nicht in den Kreis seiner Betrachtung ein.

Das *Sollen* erklärt R. als Verpflichtung des Menschen durch den göttlichen Willen. Damit ist eine entscheidende Erkenntnis über die „Wertethik" hinaus wiedergewonnen. Allerdings verzichtet auch hier R. darauf, die innere Notwendigkeit dieses göttlichen Wollens näher einsichtig zu machen. Für eine Metaphysik der sittlichen Werte würden da noch Aufgaben liegen. Ein Einwand übrigens bleibt gegen die von R. vorgelegte Erklärung des Sollens. Er sieht die absolute sittliche Verpflichtung mit dem Werte als solchem verbunden. So spricht es die eben mitgeteilte Definition des sittlichen Wertes aus, in der R. sein Resultat niederlegt (285). Es kann aber freie Entscheidungen mit ihrem sittlichen Werte geben, für die eine absolute Verpflichtung nicht besteht. Wenn auch an den sittlich handelnden Menschen ein personaler Anruf Gottes ergeht, so folgt aus der Absolutheit Gottes nicht, daß dieser Anruf notwendig ein absolutes „Du sollst" sein muß; Gott kann auch anbieten oder raten. Der Wert ganz allgemein gefaßt läßt sich wohl mit einem Sollen verbinden: Liebe soll geübt werden; aber der konkrete Wert, die sittliche Handlung selbst, die einzelne Tat der Liebe steht nicht immer unter einer unbedingten Verpflichtung. An dieser Stelle scheint sich zu zeigen, daß eine Ethik ohne den Begriff des Gesetzes nicht auskommen kann. Vielleicht würde von daher auch ein Licht auf Sinn und Wert der *Kasuistik* fallen, die R. entschieden ablehnt (200 208). Da kasuistisches Denken sich gerade darum bemüht, in der Betrachtung von Einzelfällen den Blick für die möglichen Rücksichten, von denen die Entscheidung abhängt, zu schärfen, dient es mehr der Fähigkeit, eine konkrete Situation nach ihrer sittlichen Aufgabe hin zu erleuchten, als die allgemeine, abstrakte Verweisung auf das notwendige „wohlüberlegte Wagnis" (200). Schließlich kann doch dieses Wohlüberlegen nichts anderes sein als die Erhellung der gegebenen Situation mit ihrer ganzen Einmaligkeit im Lichte

aller der sittlichen Prinzipien, die gerade hier und jetzt für die Entscheidung maßgebend sind. Mag dieses Anwenden der Prinzipien mehr reflex oder mehr „intuitiv" vor sich gehen: es gibt für unseren menschlichen Geist, wenn er nicht in außergewöhnlicher Weise übernatürlich erleuchtet ist (aber von Mystik ist hier nicht die Rede), keinen anderen Weg, eine individuelle Situation in ihrer sittlichen Bedeutung zu erfassen, als durch diese allgemeinen Strukturen hindurch; und das sittlich Relevante auch in schwierigen Situationen sehen lehren, ist der Dienst, den die Kasuistik leisten soll. Mehr als dazu anleiten kann sie natürlich nicht. Aber die Gefahr, daß sie zum „Handeln nach alten Schablonen" (200) führt, ist ganz sicher nicht größer als die entgegengesetzte, daß die starke Betonung der Einzigartigkeit der Situation und des in ihr notwendigen Wagnisses dazu verleitet, die Unvergleichlichkeit der eigenen Lage zum Vorwand einer Selbstdispensierung von den klaren Pflichten des Sittengesetzes zu machen.

Die *„Werttafel"*, die R. entwirft, stellt drei Wertklassen auf: ethische, dianoetische und Liebeswerte. In dieser Reihenfolge ist zugleich die Rangordnung von den niederen zu den höchsten angegeben. Ganz überzeugend ist diese Systematik nicht. Man kann fragen, ob die dianoetischen Werte so einfach unter die sittlichen eingeordnet werden können; vor allem aber ist der Begriff der Liebeswerte nicht bestimmt. R. nimmt ihn schließlich in einem so weiten Sinne, daß Liebe der Bejahung und Anerkennung alles Wirklichen je nach seiner Seinsstufe gleichgesetzt wird. Ein solcher ordo amoris umfaßt aber die gesamte sittliche Welt und läßt die Liebeswerte nicht eine Klasse der sittlichen Werte darstellen; wie denn Augustinus die Tugend überhaupt als ordo amoris bestimmt (civ. Dei 15, 22). Bleibt man bei einer spezifischen Bedeutung von Liebe, so bietet die Werttafel R.s z. B. keinen Raum für den Wertbereich der Gerechtigkeit.

Ein Wort zu den allgemeinen *metaphysischen Grundlagen*. R. erklärt das Prinzip vom zureichenden Grunde als nicht evident und nur „vorauszusetzen" (185). Auch das Kausalprinzip erscheint ihm, damit man die Freiheit aufrechterhalten könne, als weder unmittelbar noch mittelbar evident; es sei für gewisse Wissenschaften als Postulat anzunehmen, während Kultur und Geist der Kausalität nicht unterworfen seien (143 f.). Eine solche Deutung der grundlegenden Seins- und Erkenntnisprinzipien als nichtevidenter Voraussetzungen oder Postulate ist für den Aufbau einer Metaphysik sicher wenig befriedigend; man könnte auf die Enzyklika Humani generis hinweisen, nach der die echte Philosophie diese Grundlagen als metaphysica inconcussa principia verteidigt. Die einfache Unterscheidung von metaphysischem Kausalprinzip und dem Kausalsatz, nach dem das Naturgeschehen unter notwendiger Gesetzmäßigkeit steht, würde einleuchtend machen, daß man zur Wahrung der Freiheit weder die Evidenz noch die allgemeine Gültigkeit des metaphysischen Prinzips anzufechten braucht. — Ein Mißverständnis ist die Ansicht, es sei Merkmal der niederen Stufen der Seinsordnung, im Gegensatz zu der des persönlichen Geistes, daß eine Substanz zum Akzidens, ein Akzidens zur Substanz werden könne: die Nahrung werde im Blut Akzidens des Leibes, das Blatt, das als Akzidens am Baume hing, werde durch das Abfallen eigenständige Substanz (153). Hier scheint eine Verwechselung von ontologischem und logischem Akzidens mitzuspielen, neben der anderen von Substanz und suppositum. Denn daß ontologisch eine solche Umwandlung undenkbar ist, ist wohl indiskutabel. Das Blatt, auch wenn es am Baume hängt („inhaeret"), ist in keiner Weise Akzidens wie Quantität oder Qualität, sondern Teil der lebendigen Substanz des Baumes, und ebenso wird die Nahrung in die Substanz des Leibes umgeformt.

Damit sind einige Dinge bezeichnet, in denen wir nicht ganz mit R.s Auffassung einig sind. Wir haben sie offen genannt; gerade deswegen, weil diese Ethik zu den Büchern gehört, mit denen sich eingehend auseinanderzusetzen wahrhaft lohnend ist.

A. Hartmann S.J.

Schildenberger, J., O.S.B., *Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift.* gr. 8° (XVI u. 531 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM 15.80.

Sch. hat mit dieser biblischen Hermeneutik der Bibelwissenschaft einen großen Dienst erwiesen. Wohl zum ersten Male werden hier auf dem deutschen Sprachgebiet in umfassender Weise das Rundschreiben Pius' XII. von 1943 über das zeitgemäße Studium der Heiligen Schrift (Divino afflante Spiritu) und der Brief des Sekretärs der Bibelkommission vom 16. Januar 1948 an den verstorbenen Kardinal Suhard von Paris über die ersten elf Kapitel der Genesis ausgewertet. Nach einer gründlichen Einführung in den Begriff und die Notwendigkeit der biblischen Hermeneutik für das Verständnis der Heiligen Schrift (1—14) behandelt der Verf. im 1. Teil die Grundlagen für dieses Verständnis (15—86), d. h. den göttlich-menschlichen Ursprung der heiligen Bücher auf Grund der Inspiration (17—37), ihren Zweck und Wesensinhalt (38—69) und ihre Wahrheit (70—86). Hier erhält der Leser einen guten Überblick über die Tatsache und das Wesen der Inspiration, auf die der Verf. das Verhältnis von Hauptursache und werkzeuglicher Ursache im Sinne des Rundschreibens Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" folgerichtig anwendet. Mit Recht betont er ferner die Bedeutung sowohl der Sonderzwecke der einzelnen Bücher, wie auch des gemeinsamen Zweckes der ganzen Heiligen Schrift für das richtige Verständnis. Die ganze Heilige Schrift will nach ihm letztlich nichts anderes sein als eine Unterweisung über die Heilsgeschichte, und darum muß alles mit diesem obersten Zweck irgendwie zusammenhängen (50). Damit ist dann auch gegeben, daß Christus als Heilsvermittler der persönliche Mittelpunkt der ganzen Heiligen Schrift ist (56—69).

Im 2. Teil handelt Sch. von dem Weg zum Verständnis der Heiligen Schrift, d. h. von der eigentlichen Hermeneutik (87—503). Ganz im Sinne des schon erwähnten Rundschreibens „Divino afflante Spiritu" wird der Ermittelung des Wortsinnes besondere Aufmerksamkeit geschenkt (89—391). In der gewohnten Weise unterscheidet der Verf. zwischen dem eigentlichen oder buchstäblichen und dem uneigentlichen oder übertragenen Wortsinn, dessen verschiedene Unterarten (einfache Metapher, Synekdoche, Antonomasie, Metonomie, Emphase und Hyperbel, Parabel und Allegorie, Fabel und sinnbildliche Handlung) und deren Zweck er übersichtlich darlegt. Gegenüber manchen Theologen, die im Anschluß an Augustin und Thomas von einem mehrfachen Wortsinn sprechen, zeigt er, daß Thomas den von Augustin angenommenen mehrfachen Sinn der Heiligen Schrift auf den geistigen Sinn verlagert habe und nur einen eindeutigen Wortsinn annimmt, zu dem er in gewisser Hinsicht auch den geistigen Sinn rechnet (105). Für das Verständnis des Wortsinnes ist das Wissen um die Ausdrucksweisen der Heiligen Schrift (106—171) und vor allem um die in ihr angewandten literarischen Arten (172—391) von größter Bedeutung, wie auch Pius XII. in dem angeführten Rundschreiben betont. Zu den Ausdrucksweisen der Heiligen Schrift rechnet Sch. den Geist der hebräischen Sprache, das äußere Spiegelbild des Inneren, Anthropomorphismen, sorgfältige Auswahl des Ausdruckes, die symbolische Zahl im Aufbau biblischer Stücke, ferner ganzheitliches Denken, einseitige, verallgemeinernde und übertreibende Ausdrucksweise und abwechselnde Gedankenentfaltung.

Besondere Sorgfalt hat der Verf. im Sinne des päpstlichen Rundschreibens auf das Herausarbeiten der literarischen Arten verwandt. Im einzelnen werden hier behandelt: die Prophetenrede mit ihrer bildlichen Redeweise, dem Fehlen zeitlichen Abstandes und den stillschweigenden Bedingungen für das Eintreffen der vorausgesagten Ereignisse (174—204), das Gesetz im Pentateuch (204—243), die Geschichtschreibung, und zwar als mit menschlichen Mitteln erkannte Heilsgeschichte, ohne daß dabei die Offenbarung ausgeschlossen wird, vor allem aufgezeigt an den Evangelien und an der biblischen Urgeschichte: Gen 1—11 (243—318), ferner die biblische Naturbeschreibung (318—329), die biblische Lyrik: Gedankenreim, Rhythmik, Strophik und die verschiedenen Gattungen der Psalmen (329—354), die Weisheitsliteratur (354—370) und die Apostelbriefe (370—391).

Sch. zeigt dann weiter, wie nach dem Zeugnis des A und NT sowie nach der Auffassung der Väter und nach der Liturgie neben dem Wortsinn vielfach auch ein geistiger Sinn, auch mystischer oder typischer oder Sachsinn genannt, vorliegt, der nicht mit einer symbolischen Handlung zu verwechseln ist (392 bis 431). Da dieser Sinn nach den Worten des päpstlichen Rundschreibens nicht

allen Teilen der Heiligen Schrift zukommt, bleibt seine Ausdehnung in vielen Punkten fraglich. Seine Möglichkeit ist nach Sch. überall da gegeben, wo eine gewisse Ähnlichkeit des Wortsinnes mit einer höheren Wirklichkeit vorhanden ist. Seine Wirklichkeit hängt aber von Gott ab (435). Doch möchte der Verf. im ganzen AT, das ja mit dem NT eine organische Einheit bildet, eine allgemeine Typik des NT sehen, so daß man daraus bei vorliegenden Ähnlichkeiten auf einen geistigen Sinn schließen könne (437—440). Auch neutestamentliche Ereignisse, wie die Wunder Jesu, haben nach Sch. einen geistigen Sinn. So weisen z. B. die Heilungswunder auf die Heilung der Seele, die Brotvermehrung auf die Eucharistie, das Leben Jesu auf das Leben und Los der Kirche, die Geschichte der Urkirche auf die Geschichte der Kirche im Laufe der Jahrhunderte hin (440—446). In einem gewissen Sinne zählt nach dem Verf. auch der „sensus accomodatus per extensionem" zum geistigen Sinn, z. B. wenn die Kirche in ihrer Liturgie „das Lob der Väter" (Sir 40—50) auf ihre Heiligen, oder Stellen über die göttliche Weisheit (Spr 8, 22ff. und Sir 24, 1ff.) auf Maria anwendet (460f.). Dasselbe gilt von dem abgeleiteten Sinn: sensus consequens (463ff.). Dagegen könne eine „accommodatio per allusionem" nicht als Schriftsinn angesprochen werden (462). Wenn der geistige Sinn auch für sich allein keinen sicheren Beweis für eine Glaubenswahrheit bietet, solange er nicht durch eine andere Schriftstelle oder das Zeugnis der Tradition eindeutig bestimmt wird, kann er doch zur Vertiefung einer Wahrheit dienen (465). Das letzte Kap. handelt von den Mitteln und Gesetzen für die Hebung des Schriftsinnes, und zwar sowohl des Wortsinnes (aus den sprachwissenschaftlichen und dogmatischen Erkenntnisquellen) wie des geistigen (471—503).

Dieser Überblick gibt schon einen Begriff von der Fülle der behandelten Fragen, die im einzelnen nur kurz angedeutet werden konnten. Der Verf. zeigt überall eine große Vertrautheit mit dem Gegenstand und Aufgeschlossenheit für die verschiedenen Fragestellungen. Vor allem ist es ihm ein Herzensanliegen, den Weg zu dem richtigen Verständnis der geschichtlichen Darstellungen der Heiligen Schrift, besonders in der Urgeschichte, zu zeigen. Man müsse immer im Auge behalten, daß wir es nicht mit profaner Geschichtschreibung zu tun haben, sondern mit einer Darstellung der Heilsgeschichte unter dem Einfluß der göttlichen Inspiration. Dabei benutzt aber der heilige Schriftsteller alle literarischen Mittel seiner Zeit, soweit sie dem einen Zweck, der Darstellung der Heilsgeschichte, dienen. Das gilt z. B. von der Zahlensymbolik und Zahlensymmetrie im Aufbau biblischer Stücke, größerer Abschnitte und Bücher (136), wie der Verf. an einer Reihe von Beispielen, u. a. am Schöpfungsbericht nachweist (138). Der heilige Schriftsteller will hier nur zeigen, daß Gott in Ordnung geschaffen hat, sich dabei aber ebensowenig für die Geschichtlichkeit aller erwähnten Umstände verbürgen, wie das ein Profanschriftsteller der alten Zeit oder die Volkstradition tut, aus der er zum großen Teil geschöpft hat. Sch. spricht hier von einer freien „Milieuschilderung" (254), und damit hat er zweifellos ganz im Sinne der oben erwähnten kirchlichen Verlautbarungen das Richtige getroffen. Dabei macht er aber mit Recht darauf aufmerksam, daß zwar das grundlegende bestimmende Element die natürliche Geistesart der alten Semiten und Orientalen ist, doch in der besonderen bei den Israeliten im Verlaufe ihrer Geschichte ausgebildeten Art, die ganz wesentlich veredelt und erhoben wurde durch die diesem Volke zuteil gewordene Gottesoffenbarung (113). Der Verfasser der Urgeschichte brauchte z. B. nach Sch. unter dem Einfluß der Inspiration nur das eine zu erkennen, „daß jeder einzelne Zug der aufgenommenen Überlieferungen *im Rahmen des Ganzen* seinen Teil zur Kennzeichnung der *heilsgeschichtlichen* Eigenart der Personen, Dinge und Ereignisse beitrug, ohne wissen zu müssen, ob diese Einzelbeschreibung auch die *äußere* Wirklichkeit festhalte. ... Er bejahte nichts davon und verneinte nichts davon" (264). Sch. stellt den allgemeinen Auslegungsgrundsatz auf: Alles so ernst nehmen, wie wenn es wörtlich so geschehen wäre, aber es in heilsgeschichtlicher Hinsicht auswerten, die Charakterzüge feststellen, auf die es dem Erzähler ankommt (264; vgl. 253 u. 261). Dieser Grundsatz ist m. E. mißverständlich; denn wie

kann ich etwas so ernst nehmen, wie wenn es wörtlich so geschehen wäre, wenn ich mir sagen muß, daß der Verfasser darüber nichts sagen will? Richtiger würde man wohl im Sinne des Dekretes der Bibelkommission vom 18. Juni 1915 (Denzinger 2180) und des Rundschreibens „Div. affl. Sp." (AAS 35 [1943] 314) als Auslegungsgrundsatz aufstellen: Mit allen uns heute zu Gebote stehenden Mitteln feststellen, was der heilige Schriftsteller mit seinen Ausführungen hat sagen wollen; denn nur in diesem Sinne verbürgt er auf Grund der Inspiration die Wahrheit. Tatsächlich geht Sch. auch so voran. Dabei wird man in der konkreten Anwendung des Grundsatzes bisweilen verschiedener Ansicht sein können. Mit Recht unterscheidet der Verf. vor allem in der Urgeschichte, aber auch sonst, zwischen dem geschichtlichen Kern und der Milieuschilderung der übernommenen Volkstraditionen. Dabei betont er aber, daß die von ihm herausgestellte literarische Art der Urgeschichte nicht der von Fr. von Hummelauer S. J. angenommenen „Volkstradition" gleichzusetzen sei, deren eigentümliche Wahrheit nach von Hummelauer „diejenige einer durch natürliche Entwicklung ins Epos übergehenden Geschichte" ist (295, Anm. 162). Während nach diesem die Tatsächlichkeit einer in der Genesis berichteten Tatsache feststeht, sooft ein inspirierter Autor oder die kirchliche Lehrtradition diese Tatsächlichkeit behauptet, folgt nach Sch. die Tatsächlichkeit schon aus dem Text der Genesis selbst (ebd.).

In der gegenwärtigen Auseinandersetzung über den Sinn des Protoevangeliums ist sehr beachtenswert, was der Verf. über das „ganzheitliche Denken" (149—155) ausführt. Von hier aus kann man nach ihm „besser verstehen, wie das Protoevangelium (Gen 3, 15) sich auf Maria bezieht. Wie hâ'âdâm nicht nur den ersten Menschen „Adam", sondern auch die ganze Menschheit bezeichnet (vgl. Gen 6, 1), so besagt auch hâ'iššâh nicht nur Eva als die erste Frau, sondern alle ihres Geschlechts. Wie nun nicht alle Nachkommen Evas der Schlange (= Teufel) den Kopf zertreten werden, sondern nur Christus, so werden auch nicht alle Frauen in Feindschaft stehen mit dem Teufel, sondern es genügt, wenn wenigstens eine Vertreterin der Frauen in vollkommener Feindschaft mit dem Teufel stehen wird. Die Frau aber, die voll und ganz in Feindschaft stand mit dem Teufel, ist Maria (151). Sachlich stimmt mit dieser Auffassung neuestens auch Coppens (Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse: EphThLov 26 [1950] 5—36) überein, der unter hâ'iššâh Gen 3, 15 „das weibliche Geschlecht" (le sexe féminin) versteht (28), das zwar nicht in allen seinen Gliedern mit dem Teufel in Feindschaft stehen wird, aber doch in bestimmten Vertreterinnen. Zu diesen gehört neben Eva vor allem Maria. Wenn man Gen 3, 15 als Erzählung nehme, bezeichne hâ'iššâh Eva, wenn man aber darin auf die Prophetie achte, sei damit das weibliche Geschlecht, nicht kollektiv, sondern generell gemeint (29). Maria sei zwar nicht formell erwähnt, aber indirekt als die Hauptvertreterin des weiblichen Geschlechtes gemeint. Der Verf. glaubt bis zu einem gewissen Grade die Regel aufstellen zu können: Wo Gen 1 u. 2 der Erzähler das Wort hat, bezeichnet hâ'iššâh die Frau als handelnde Person des Dramas, d. h. Eva. Wo er aber Worte Gottes wiedergibt, die den Eindruck einer Voraussage machen, wie Gen 3, 15, bezieht sich i'ššâh weder formell noch in erster Linie auf die Gemahlin Adams, sondern hat eine generelle Bedeutung (29).

Für eine sicher in kurzer Zeit notwendig werdende Neuauflage wäre durchweg eine etwas straffere und klarere Fassung dringend erwünscht. Manche Gedanken kehren immer wieder, wie schon die häufigen Rückverweise in den Anmerkungen zeigen. Väterstellen und andere Zitate brauchten wohl nicht immer so ausführlich gebracht zu werden, wenngleich es auch seine Vorteile hat, die ausführlichen Texte zur Hand zu haben. Aber diese Ausstellungen tun dem wirklichen Wert des Werkes, an dem in Zukunft kein Exeget achtlos vorübergehen kann, keinen wesentlichen Eintrag.

Eine wertvolle Ergänzung zu dem vorliegenden Werk bildet die Artikelreihe von J. Coppens, Les Harmonies des deux Testaments en étudiant les divers sens des Écritures (NouvRevTh 70 [1948] 794—810; 71 [1949] 3—33 337—366 477—496), wo der Verf. in dem 2. Artikel ausführlich vom „sensus plenior" handelt (a. a. O. 71 [1949] 3—38). Dabei unterscheidet er drei Arten:

„sens complémentaire", der sich aus dem gegenseitigen Sichdurchdringen der verschiedenen Elemente in einem homogenen Text ergibt und nach C. auch wohl „sens périchorétique" genannt werden könnte (29), „sens historico-typique", d. h. der einer Stelle des AT als historisch-wirklichem Typus oder Symbol des NT zukommt (30), und „sens prophetico-typique" nach Art der „theoria" in der antiochenischen Katechetenschule, d. h. der typische Sinn einer Stelle des AT wäre nicht erst im Lichte der Erfüllung des NT, wie im vorhergehenden Falle, sondern schon im Lichte der prophetischen Inspiration den menschlichen Verfassern klar gewesen (30). Diese Artikelreihe ist inzwischen in 2. Aufl. gesondert erschienen unter dem Titel: Les Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Écritures et sur l'unité de la Révélation (Cahiers de la NouvRevTh VI) gr. 8° (137 S.) Tournai-Paris 1949, Casterman.

B. Brinkmann S. J.

Dupont, J., O. S. B., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul.* gr. 8° (XX u. 604 S.). Louvain und Paris 1949, Nauwelaerts und Gabalda.

Für die Würdigung dieser Arbeit ist es von Bedeutung, ihre Zielsetzung vor Augen zu haben. Sie will nicht so sehr durch die Reflexion auf die paulinischen Texte die Art der Gnosis bei Paulus feststellen, als vielmehr durch die Rückführung der verschiedenen Formen und Formeln, in denen bei dem Apostel die religiöse Erkenntnis auftritt, auf ihre geistige Wurzel und literarische Heimat zur Bestimmung ihres Sinngehaltes beitragen. Diese Beschränkung in der Behandlung des Stoffes mag als einseitig empfunden werden; sie hat aber den Vorteil, daß diese notwendige Seite des Problems durchgehend und gründlich, in ständiger Auseinandersetzung mit den Aufstellungen der vergleichenden Religionsgeschichte, verfolgt wird.

Die Hauptprobleme gibt dem Verf. der 1. und 2. Korintherbrief auf. Der größere Teil der Arbeit befaßt sich denn auch mit Texten dieser Briefe, vor allem des 1. Korintherbriefes. Um die Bahn für die eigentliche Problemstellung freizubekommen, werden im 1. Kapitel (1—50) alle die Texte behandelt, die sich leicht auf biblisch-jüdische Typen zurückführen lassen. „Gott nicht kennen" oder „Unkenntnis Gottes" wie auch umgekehrt „Erkennen der Wahrheit", „Erkennen des Willens", „Erkennen des Gesetzes", „Erkennen Gottes" sind lauter Begriffe, die schon in der Bibel und im Schoß des Judentums ausgebildet waren und mit Vorliebe dann gebraucht wurden, wenn es galt, den Gegensatz Israels zum Heidentum im religiösen Besitz auszudrücken. Paulus und das Urchristentum haben sie übernommen, um ihrerseits den eigenen religiösen Reichtum gegenüber Heiden und Juden hervorzuheben. Mit den biblisch-jüdischen Vorbildern ist all diesen Formeln gemeinsam, daß sie keine rein intellektuelle Erkenntnis bzw. Nichtkenntnis meinen, sondern zugleich eine der Erkenntnis entsprechende willentliche Haltung gegenüber Gott und seinen Forderungen. „Unkenntnis Gottes" ist somit gleich Gottlosigkeit, „Erkenntnis der Wahrheit" oder „Gott erkennen" bedeutet Annahme der wahren Religion, des Christentums. Auf diese mit der Bekehrung gegebene grundlegende religiöse Erkenntnisform führt der Verfasser auch Stellen zurück wie Phil 3, 8; 2 Kor 4, 6; Kol 3, 10; 2 Ptr 1, 2—3; 1, 8; 2 Kor 10, 4—6; 2, 14; Eph 4, 7—33; Kol 1, 9; Phil 1, 9; 2 Ptr 3, 18. Hier geht es überall um die fundamentale Glaubenserkenntnis, die das Kerygma vermittelt. Ein Rückgriff auf hellenistisch-mystische Erkenntnisformen ist unbegründet. Auch die Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung (Röm 1, 18 ff.) findet sich schon im hellenistisch beeinflußten Judentum (Sap 13—14). Dort wird aber infolge des die Willenshaltung einschließenden Erkenntnisbegriffs zugleich betont, daß die Heiden aus eigener Schuld trotzdem nicht zur Erkenntnis Gottes gekommen seien. Wenn Paulus Röm 1, 21 den Heiden bei all ihrer Gottlosigkeit eine aktuelle Gotteserkenntnis zuschreibt, ist er dann nicht vom griechischen intellektuellen Erkenntnisbegriff abhängig? Indes war auch dem jüdischen Denken eine vom religiösen Verhalten getrennte reine Erkenntnis nicht schlechthin fremd. So schließt die „Erkenntnis des Willens" (Röm 2, 18), die der Jude

sich beilegt, wohl die Kenntnis der rechten Lebensführung ein, aber nicht diese Führung selber. Wir sehen aber selbst Röm 1, 21, wie unnatürlich solche Trennung empfunden wurde.

Paulus zeigt eine eigenartige Tendenz, von der menschlichen religiösen Erkenntnis hinzuleiten auf die Erkenntnis, die Gott vom Menschen genommen hat (Gal 4, 8—9; 1 Kor 8, 1—3; 1 Kor 13, 12). Damit befaßt sich das 2. Kapitel (51 bis 104). Norden und andere in seinem Gefolge hatten dieses Hinübergleiten vom menschlichen zum göttlichen Erkennen aus einer orientalisch-hellenistisch mystischen Auffassung erklären wollen, derzufolge das religiöse Erkennen des Menschen ein Erkanntsein von Gott voraussetze. Verf. zeigt, daß die beigebrachten Texte keine echten Parallelen sind, und sucht dann positiv eine Lösung zu geben aus paulinischer und biblischer Grundauffassung heraus. Zwar kann auch im griechischen Bereich das γνωστὸν εἶναι Ausdruck einer wohlwollenden Bekanntschaft oder Freundschaft sein. Aber während im hellenischen Denken die Erlangung der Gunst entweder durch Zufall oder auf Grund besonderer Eigenschaften hin geschieht, stellen wir bei Paulus immer wieder fest, daß es nicht auf des Menschen Weisheit ankommt, sondern auf Gottes Weisheit und Macht, nicht auf des Menschen Gerechtigkeit, sondern auf Gottes Gerechtigkeit, nicht auf unser Ergreifen, sondern auf unser Ergriffensein durch Gott oder Christus. In diese Konzeption, die den Begriff eines auf des Menschen Heil aktiv sich hinrichtenden Gottes voraussetzt, gehört auch die Tendenz des Apostels, unser „Erkennen" (Bekehrung) durch das Erkennen Gottes begründet sein zu lassen und darin die sicherste Gewähr des Heils zu sehen. Da aber der dahin gehörende Gottesbegriff unzweifelhaft biblisch ist, so ist auch die daraus abgeleitete Formel biblisch-jüdischem Geist verpflichtet. Das biblische ‚jada' besagt ja auch, wenn Gott Subjekt ist, ein Erkennen, das sich sein Objekt zugehörig und zum Gegenstand besonderen Wohlwollens macht; es nähert sich somit der Idee der Auserwählung. In dieser Auffassung wird der Verf. bestärkt durch die paulinische Formel „im voraus erkannt sein" (Röm 11, 2; 8, 28—30; 11, 33—36; vgl. 1 Ptr 1, 1—2), die kein reines Vorauswissen meint, sondern eine heilsbegründende Erkenntnis oder Erwählung. Indem diese heilsbegründende Erkenntnis Gottes nun aber in die Vorzeitigkeit verlegt wird, wird sie mit dem jüdisch-apokalyptischen Thema von der göttlichen Vorausschau der zukünftigen Welt verbunden und so in neuer Weise mit jüdischem Denken verknüpft.

Wenn es für die Heilsbegründung wesentlicher ist, von Gott erkannt zu sein, als Gott zu kennen, das Heil selber besteht doch in der Erkenntnis. Das hat Paulus schon mit der Formel gesagt: „Jetzt ist Stückwerk mein Erkennen; dann aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin" (1 Kor 13, 12b). Aber er findet dafür noch eine andere Formel: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel in Rätseln, dann aber von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13, 12a). Im dritten Kapitel (105—148) stellt der Verf. zunächst fest, daß dem Zusammenhang nach das βλέπειν (Sehen) auf die charismatische Erkenntnis (Gnosis) geht, ebenso wie das stückweise Erkennen in v. 12b. Es wird also in beiden Formeln die charismatische Erkenntnis dem Erkenntnisstand der Vollendung gegenübergestellt, und nicht etwa zweigeteiltes Charisma: Prophetie (βλέπειν) und Gnosis (γιγνώσκειν). Diese letztere Bemerkung richtet sich gegen Behm, Das Bildwort vom Spiegel, 1 Kor 13, 12 in R. Seeberg-Festschrift, I, Leipzig 1929, 336—337. Wie kommt Paulus dazu, die Gnosis mit βλέπειν zu umschreiben? Offenbar vom gegenüberstehenden Vollendungserkennen her, das nach einem beliebten jüdisch-christlichen Thema als Gottesschau bezeichnet wird. In der näheren Ausgestaltung der Formel ist Paulus inspiriert durch Num 12, 6.8. Dort wird eine unvollkommene, gewöhnliche prophetische Erkenntnis einer vollkommeneren gegenübergestellt, die Moses zuteil wurde. Die unvollkommene beruht auf einem Sprechen Gottes „in Rätseln", die vollkommene auf einem Sprechen Gottes „von Mund zu Mund" (gleichbedeutend mit „von Angesicht zu Angesicht". Damit ist das wichtige Gegensatzpaar „in Rätseln" — „von Angesicht zu Angesicht" als alttestamentlich vorgebildet erwiesen. Bei Paulus ist freilich der Gegensatz ein viel tiefgreifenderer und wesentlicherer. Denn während in Num nur ein vollkommenes und unvollkommenes prophetisches Erkennen

entgegengesetzt werden, will Paulus mit dem Sehen von Angesicht zu Angesicht die von der Bibel hier auf Erden für unmöglich erklärte, aber von apokalyptischen Kreisen seiner Zeit für das Jenseits erhoffte faciale Schau Gottes bezeichnen. Auch in dieser Vertiefung des Sinnes steht der Apostel also ganz in biblisch-jüdischer Tradition. Noch nicht geklärt ist die zweite Bestimmung des unvollkommenen Diesseitserkennens: „durch den Spiegel". In diesem Ausdruck erweist sich Paulus abhängig vom platonisch-stoisch-alexandrinischen (Philo) Denken, das die mittelbare Erkenntnis Gottes aus der Welt oder Schöpfung als Erkenntnis Gottes im Spiegel, also als mittelbare oder Reflexerkenntnis, darstellt. Aber Paulus stellt doch nicht die mittelbare natürliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfung, sondern die charismatische, durch Gottes Geist gewährte Erkenntnis der jenseitigen unmittelbaren gegenüber! Trotzdem glaubt der Verf. bei der Erklärung von „sehen im Spiegel" als einer mittelbaren oder Reflexerkenntnis bleiben zu können. Er zeigt, allerdings mit etwas magerer Belegung durch Texte, daß auch die prophetische Erkenntnis in Traum- und anderen Gesichten von hellenistischen Autoren als ein Schauen der unsichtbaren Realitäten im Spiegel der Träume oder Gesichte, also wiederum als mittelbares Schauen bezeichnet wird, das zudem noch rätselhaft sei und einer Deutung bedürfe. Dadurch daß so die diesseitige Erkenntnis, auch die höchste, die charismatische von Paulus als mittelbare Erkenntnis der jenseitigen Erkenntnis von Angesicht zu Angesicht gegenübergestellt wird, wird vollends deutlich, daß der Apostel mit der facialen jenseitigen Erkenntnis wirklich die unmittelbare Gottesschau meint. In diesem dritten Kapitel sind vom Verf. auch die Erklärungsversuche von G. Kittel, Reitzenstein, H. Achelis als ungenügend zurückgewiesen worden.

Die Erkenntnis, die Paulus dem jenseitigen Erkennen gegenüberstellte, war, wie oben schon bemerkt, eine charismatische Erkenntnis. Im Kontext der Charismen spricht Paulus nun noch öfter von dem Charisma der Gnosis. So entsteht die Frage nach dem Sinn und der geistigen Heimat dieser charismatischen Gnosis. Das vierte Kapitel (149—263) und auch die beiden folgenden befassen sich damit. Träger der Charismen sind nach Paulus die Pneumatiker im Gegensatz zu den Psychikern. Während das Begriffspaar νοῦς – πνεῦμα von der griechischen Philosophie in der Behandlung des Enthusiasmus und der Mantik herausgearbeitet wurde, steht Paulus mit dem Begriffspaar ψυχή—πνεῦμα, ψυχικός—πνευματικός in Abhängigkeit oder doch im Gefolge von der jüdisch-alexandrinischen Betrachtung des Schöpfungstextes Gen 2, 7. Philo unterscheidet die Schöpfung des himmlischen Menschen (Gen 1, 26) und die des irdischen Menschen (Gen 2, 7). Letzterer wurde zwar mit einem Anhauch (πνοή) Gottes bedacht, aber das Pneuma kann nicht in ihm bleiben, weil seine Seele (ψυχή) im Fleisch ist, und bleibt überhaupt besser dem himmlischen Menschen vorbehalten. Da stehen wir schon nahe bei Paulus, insofern Paulus gerade mit Berufung auf Gen 2, 7 den irdischen Menschen „lebendes Wesen" (ψυχὴν ζῶσαν) nennt, während ihm der himmlische Mensch „lebendigmachender Geist" (πνεῦμα ζωοποιοῦν) ist (1 Kor 15, 45). Von hierher ist dann auch die Bezeichnung des Menschen als psychisch oder pneumatisch verständlich (1 Kor 2, 14—15), je nachdem der Mensch vom ersten oder vom zweiten Adam her bestimmt ist. In der weiteren Frage, ob die Gnosis des Pneumatikers ein hellenistisches Ideal oder ein biblisch-jüdisches sei, geht der Verf. so vor, daß er zunächst alle umgebenden Charismen (Prophetie, Apokalypsis, Didache, inspirierter Logos) auf biblisch-jüdisch-urchristliche Gegebenheiten zurückführt. Wenn sich also darin die korinthische Gemeinde als getreue Nachfolgerin der Urgemeinde zeigt, so wird man von vornherein das gleiche mit Bezug auf ihre charismatische Gnosis annehmen. Das wird bestätigt durch die Beobachtung, daß das Charisma der Gnosis nicht nur äußerlich mit Charismen biblisch-jüdischer Herleitung zusammensteht, sondern auch in innerem Zusammenhang sich befindet mit dem zweifellos vom Judentum bestimmten Charisma der „Lehre" (didachê). Die Gnosis ist nichts anderes als das, was die „Didaskaloi" lehren, eine Kenntnis, eine Lehre, die auf dem Grunde der wahren Gotteserkenntnis vor allem an Hand der Schrift den göttlichen Willen und die gottgemäße Lebensführung darbietet. Sie ist die christliche, von pneumatischer Erfahrung ge-

tragene Form der Erkenntnis und Lehre, die schon bei den Gesetzeslehren des Judentums zu Hause war (vgl. Röm 2, 17—21). Daß sie gerade in Korinth, in einer griechischen Gemeinde, sich reich entwickelt hatte (vgl. 1 Kor 1, 5), ist nicht zu verwundern, da uns der 2. Korintherbrief zeigt, daß ihre Hauptträger auch in Korinth judenchristliche Lehrer waren.

Fällt die Gnosis, auf Grund derer die korinthischen „Starken" sich manche Freiheiten im Handeln herausnahmen (vgl. 1 Kor 8, 1ff.; 6, 12ff.), mit der charismatischen Gnosis zusammen? Man könnte von vornherein geneigt sein, einen Unterschied anzunehmen, da doch die Kenntnis des göttlichen Willens aus Schrift und Gesetz im Judentum jedenfalls eher eine verengende Wirkung gehabt hatte. Trotzdem kommt D. im 5. Kapitel (265—377) zum Ergebnis, daß die befreiende Gnosis mit der charismatischen identisch ist. Zwar gibt Paulus 1 Kor 8, 4—6 als Objekt einer Gnosis, die alle kennen, den Eingottglauben an. Aber das ist wohl nur die Grundlage der eigentlichen Gnosis, die wie jene charismatische von Kapitel 12—14 einem bestimmten Kreis vorbehalten ist (vgl. 1 Kor 8, 7) und sich auch auf die praktische Führung des christlichen Lebens richtet. „Une gnose émancipée, mais toujours comprise dans sa même perspective: celle de la volonté divine et sa manifestation dans la loi ou dans le Christ". Emanzipiert mit Bezug auf die rabbinische Gnosis, insofern sie als echte Geistwirkung nicht im Buchstaben erstarrt, in Korinth obendrein in Gefahr, sich auch von der echten Form christlicher Gnosis zu emanzipieren, insofern als die korinthischen Gnostiker libertinistische Neigungen hatten, die Paulus bekämpfen muß. Hier zeigt sich übrigens eine gewisse hellenistische Färbung der korinthischen Gnosis. Denn auch in der stoisch-kynischen Diatribe wurde das Thema von der Freiheit und Vollmacht zum Handeln verleihenden ἐπιστήμη (Wissen) erörtert. Noch greifbarer wird jener Einfluß, wenn man bedenkt, daß die Kyniker auf Grund ihres Prinzips, daß man in allem der Natur folgen müsse, die absolute Indifferenz der sexuellen Befriedigung wie des Essensbedürfnisses behaupteten (vgl. 1 Cor 6, 12—13). Abhängigkeit von orientalisch-mystischer Erkenntnisform, wie sie in den hermetischen Schriften vorliegt, weist D. zurück. — Die im wesentlichen biblisch-jüdisch bestimmte Form der christlichen Gnosis sucht Verf. noch zu beleuchten durch die Stellung, welche die Gnosis in den sogenannten Tugendkatalogen einnimmt (6. Kapitel, S. 379—417).

Eine sehr eingehende Untersuchung widmet D. im letzten Kapitel (419—543) einer Stelle im Epheserbrief (3, 18—19), wo im Zusammenhang mit der Erkenntnis der alles Erkennen übersteigenden Liebe Christi ein ausgeprägtes stoisches Vokabular erscheint. So ist der Plêrômabegriff stoischen Ursprungs; er bedeutet nicht das, was erfüllt, sondern das, was erfüllt wird, nämlich vom Pneuma oder Logos oder von der Gottheit. Verwandt damit ist der ebenfalls aus der Stoa kommende Begriff des Sôma: das durch das göttliche Prinzip zur Einheit zusammengeschlossene All. Wenn Paulus allerdings das Verhältnis Christi zur Kirche oder auch zum All als das des Hauptes bezeichnet, so ist er nicht mehr von griechischer, sondern von biblischer Vorstellung abhängig. Haupt darf dann aber nach D. nicht physiologisch als Teil des Leibes gesehen werden, sondern einfach als bildlicher Ausdruck für Oberhaupt, Herr. Paulus will also nicht sagen, daß Christus ein Teil des Leibes sei. Verf. wendet sich auch dagegen, daß man Christus als Kollektivpersönlichkeit auffasse; er bleibe immer die konkrete, individuelle Persönlichkeit. Deutungen einzelner Plêrômatexte dürften von allgemeinem Interesse sein. Eph 1, 23 ist die Kirche das Plêrôma Christi, d. h. nicht das Komplement zu Christus, sondern das, was von Christus, der alles erfüllt, erfüllt wird. Vgl. dazu Eph 4, 7—16. Eph 3, 19: die Christen sollen erfüllt werden (damit sie hingelangen) zu der Sphäre, die ganz von Gott erfüllt wird. Kol. 1, 19: Dies so verstandene Plêrôma befindet sich in Christus (lokal): vgl. Kol 1, 17. Auch Kol 2, 9 ist das Plêrôma der Gottheit nicht die Fülle der göttlichen Kräfte, Mächte, Äonen usw., sondern wiederum passivisch: die Sphäre, die von Gottes Kraft durchwirkt wird, und die in Christus ist σωματικῶς, d. h. nach Art eines Leibes. Kurz gesagt, das Plêrôma Gottes ist, anders ausgedrückt, „Gott alles in allem"

(1 Kor 15, 28). — Die vier Dimensionen (Eph 3, 18) gehen nach D. auch auf stoische Vorstellungen und Ausdrücke zurück. Sie besagen die Totalität, das von Gott erfüllte Universum, das uns zur Erkenntnis Gottes führt. Paulus transponiert den Begriff auf seine Gedankenwelt derart, daß nun die Dimensionen die Totalität des christlichen Geheimnisses, besonders insofern dieses die Heilsvollendung bedeutet (die himmlischen Sphären), besagen. Mit dem Erfassen der Dimensionen wäre also praktisch die Erkenntnis des dargebotenen Heiles in seiner Vollendung gemeint. Dasselbe meint die Erkenntnis der Liebe Christi, insofern als diese Liebe das Heil realisiert. Wenn Paulus hier das Verbum γιγνώσκειν gebraucht, so scheint das damit zusammenzuhängen, daß in 1 Kor die Liebe in Beziehung gesetzt worden ist zur Gnosis. An sich verbindet sich das apokalyptische Thema lieber mit εἰδέναι oder σύνεσις.

Zusammenfassend können wir sagen: Paulus ist in seinem Gnosisbegriff und in all dem, was damit zusammenhängt, nicht abhängig von hellenistisch-mystischer Frömmigkeit. Er wurzelt auch in dieser Beziehung, wie es von vornherein zu erwarten war, durchaus im Judentum und im A. T. Einige Begriffe hat er der Vulgärphilosophie, besonders stoischer Richtung, entlehnt, wie er sich überhaupt mit Themen dieser Philosophie vertraut zeigt. Verf. hat seine Beweisführung mit reichen Texten aus der antiken Literatur belegt, so daß seine Arbeit eine Fundgrube religionsgeschichtlich bedeutsamer Texte ist. Auch zeigt er sich sehr bewandert in der einschlägigen modernen Literatur. Man wird vielleicht nicht überall den Beweis für die aufgestellten Thesen als schon erbracht halten, jedenfalls wird seine manchmal etwas kühne und neuartige Deutung anregend auf die Forschung wirken; das gilt vor allem auch von der Methode, die er anwendet, um neues Licht auf die alten Texte zu werfen. Einige Bemerkungen seien uns gestattet.

Röm 1, 4 ist nicht die Rede von der Prädestination Christi, jedenfalls nicht im Urtext (vgl. 99 Anm. 1). Die mit der Gottlosigkeit zusammengehende aktuelle Erkenntnis Gottes in der Heidenwelt scheint mir nicht nur Röm 1, 21 als Tatsache hingestellt zu sein, sondern schon vorher sind die Worte so gewählt, daß man sie im Zusammenhang darin ausgedrückt finden muß. Sie wird ja auch Röm 1, 32 abermals betont. Das δικαίωμα von Röm 1, 32 geht nicht auf ein positives Gesetz, sondern ist die mit dem Naturgesetz verbundene Sanktion des ewigen Todes, nicht des leiblichen Todes. So durch den Kontext und durch Vergleich mit Röm 5, 12—14 zu erweisen (vgl. zum Ganzen 20—30). — Ist Mt 11, 25—27 die Übertragung seitens Gottes an Christus nur Übertragung von Vollmacht? Ist sie nicht universaler zu verstehen, so daß sie schlechthin alles, auch die Erkenntnis miteinschließt? Dieser universale Sinn ist doch auch im 4. Evangelium vorhanden (vgl. 59 f.). — Mir scheint der Verf. die christliche Glossolalie zu sehr dem Phänomen der ekstatischen heidnischen Mantik anzugleichen. Der christliche Ekstatiker hat doch jedenfalls selber Frucht, wenn auch nicht ohne weiteres in der Sphäre des νοῦς. In der heidnischen Okkupation durch die Gottheit wird das menschliche Medium wenigstens nach einer geläufigen Anschauung reines Instrument. Der Glossolale aber spricht Magnalia oder Mysteria zu Gott; er betet (vgl. 160—165 und 170 f.). — Sind die „Schwachen" in Korinth wirklich Judenchristen? Ich weise nur hin auf 1 Kor 9, 19—22. Dort stehen die Schwachen an der Seite der Gesetzlosen den Juden und den im Gesetz Lebenden gegenüber, sind also offenbar Heidenchristen (vgl. 283—285). — Verf. sagt mit Recht, daß der Begriff der συνείδησις der Popularphilosophie des Hellenismus entlehnt ist. Der Begriff der Schwäche aber wurzele nicht im Hellenismus, sondern in der Bibel und besage eine Anfälligkeit für die Sünde. Gewiß sind die Schwachen von Korinth auch in Gefahr, zu sündigen; aber ist ihre Schwäche nicht zunächst einfach ein Mangel an Reife in der religiösen Urteilskraft (vgl. 272—281)? — Verf. wendet sich gegen die Auffassung einer Kollektivpersönlichkeit im Soma Christi. Christus bleibe immer der individuelle, persönliche Christus. Aber es ist doch auch wahr, daß das Soma durch den Geist eine mehr als nur moralische Verbindung mit der Person Christi hat. Wie könnte sonst Paulus die Kirche einfach den Christus nennen (1 Kor 12, 12)? Muß man also nicht anerkennen, daß diese individuelle und konkrete Person Christi zugleich in einem gewissen Sinne

die Person der Kirche ist, der die Kirche angehört, und durch die diese Person sich auswirkt in der Welt? Womit natürlich keine hypostatische Union behauptet sein soll. Diese Ansicht scheint mir übrigens gut zusammenzustimmen mit der von D. betonten Auffassung, daß Christus als die Kephalê der Kirche nicht etwa zu einem Glied der Kirche gemacht wird, sondern nach semitischer Vorstellungsweise zu ihrem Oberhaupt und Herrn (vgl. 450—451).

Mit der Hauptthese seiner Arbeit, daß Paulus durchweg in biblisch-jüdisch-urgemeindlicher Tradition steht, dürfte D. vollkommen im Recht sein. Das gilt wohl auch für den Begriff der charismatischen Gnosis. Nach dem Verf. selber aber bedeutet die Rückführung einer Idee oder Erscheinung auf eine ältere nicht ohne weiteres, daß diese Idee oder Erscheinung genau denselben Inhalt wie die vorgängige behalten hat. Das wird man vor allem bei dem Verhältnis der christlichen Gnosis zur jüdischen beachten müssen. Man mag da formale, typenmäßige Abhängigkeit anerkennen, der Inhalt, der Geist hat sich wesentlich gewandelt. Es ist jetzt Erkenntnis Gottes und seines heiligen Willens aus der Schrift und aus der Vollendung der Offenbarung in Christus. Und man wird beachten müssen, daß jede Erkenntnis des göttlichen Willens eine vertiefte Erkenntnis Gottes miteinschließt. In diesem Sinne wird man sich nicht wundern, wenn auch die Gotteserkenntnis bei Paulus als Objektiv der charismatischen Gnosis erscheint (1 Kor 13). Diese Gnosis ist zwar keine mystische Schau im Sinne hellenistischer Mysterienreligion. Aber sie verdient doch auch den Namen einer echten Mystik, insofern sie geistgeschenkt ist und dem natürlichen Menschen unzugänglich bleibt. K. Wennemer S. J.

Kötting, B., *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Forschungen zur Volkskunde, 33-35). gr. 8° (XXVII u. 473 S.) Münster 1950, Regensberg. DM 20.—.

Das Thema dieser wahrhaft meisterlichen Studie führt weit über den Bereich christlichen Brauchtums hinaus. Wallfahrten mit allem, was sich an Vorstellungen und Übungen damit verbindet, haben ihren Wurzelgrund in dem natürlichen religiösen Erleben und Streben des Menschen. Es ist darum nur zu verständlich, daß sich ein Wallfahrtswesen nicht erst im Christentum entwickelt hat, sondern daß wir ihm bereits im Heidentum und Judentum begegnen. Auch die dabei geübten Bräuche (Votivgaben, Wallfahrtsandenken, Inkubation usw.) sind allgemein-menschliches Gut, das durch das Christentum nur mit neuem Gehalt erfüllt wurde. Der Verf. stellt seine Untersuchungen von vorneherein unter diesen weitgespannten Gesichtspunkt, der allein eine objektive Auseinandersetzung mit den religionsgeschichtlichen Theorien ermöglicht. Nach einem wichtigen Kapitel über „Terminologische Vorbemerkungen", das vor allem den Begriff „Wallfahrer" gegen verwandte Vorstellungen abgrenzt, wird im I. Abschnitt eine „Übersicht über die außerchristlichen Wallfahrten im Altertum" geboten. Hier wird vor allem der Bedeutung von Epidauros mit seinem weltberühmten Asklepiosheiligtum und von Ephesus mit seinem Artemiskult gedacht, beides Stätten, die es in mannigfacher Hinsicht mit späteren christlichen Wallfahrtsorten aufnehmen konnten. Es geht dem Verf. darum, ein möglichst lebendiges Bild von dem Wallfahrtsbetrieb an diesen Kultstätten zu entwerfen, um von da aus später die Frage beantworten zu können, inwieweit das Christentum im Heidentum seine Entlehnungen gemacht hat. Zwei kürzere Abschnitte über jüdische und vorislamische arabische Wallfahrten schließen sich an. — Das Schwergewicht des Buches liegt natürlich auf dem Wallfahrtswesen innerhalb des Christentums, wobei sich K. auf die ersten fünf Jahrhunderte beschränkt — mit gutem Recht, weil sonst das Material ins Unabsehbare ausgewachsen wäre. Schon so ist die verarbeitete Stofffülle von imponierendem Umfang. Da werden „Die einzelnen christlichen Wallfahrtsorte im Altertum" besprochen, vom Heiligen Land über Syrien und Kleinasien . . . bis hinauf nach Gallien und Spanien. Nicht weniger interessant ist der Abschnitt über „Wallfahrtsziele und -motive". Hier wird besonders die Wallfahrt zu lebenden Personen, zumal zu den Styliten, hervorgehoben. Daß die Bußwallfahrt in diesem Zeitabschnitt noch kaum entwickelt ist, hat natürlich auch für die Geschichte des dogmatischen Bußtraktates seine Bedeutung.

Reiches Material für die frühchristliche Kulturgeschichte bietet Abschnitt IV: „Reisetechnisches zur altchristlichen Wallfahrt". Darin werden Pilgerführer und Pilgerherbergen u. ä. besprochen. Das folgende Kapitel zeigt den Pilger am Ziel seiner Wanderschaft, was er bringt und was er tut (Votivgaben und Inkubation usw.) und was er von dort mit nach Hause nimmt (Pilgerandenken und Eulogien der verschiedenen Form). Weniger stark scheint mir das zu sein, was K. über die „Pilger als Träger religiösen und kulturellen Austausches zwischen Orient und Okzident" zusammengetragen hat. Freilich ist es auch fast unmöglich, bündig nachzuweisen, daß diese oder jene Elemente in der Architektur oder Liturgie usw. gerade von Pilgern übertragen worden sind. Ein kurzes Kapitel über „Die Wallfahrt im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Literatur" beschließt das hochinteressante Werk.

Es ist natürlich nicht möglich, im engen Rahmen einer Besprechung den vielfältigen Ertrag dieses Werkes zusammenzufassen. K. hat selbst das Wichtigste auf S. 427—436 zusammengestellt. Gegenüber den oftmals gemachten Herleitungsversuchen christlichen Brauchtums aus außerchristlichen Quellen betont er nachdrücklich, daß in den meisten Fällen der allgemeinmenschliche Glaube, daß Gott sich an bestimmten Orten bevorzugt ansprechen lassen will, zur Erklärung genügt. Die Gleichartigkeit der Gesten und Übungen darf nicht vorschnell auf Entlehnungen schließen lassen. Andererseits hat K. keine Schwierigkeit, gegebenenfalls zuzugeben, daß da und dort ein christlicher Wallfahrtsort einen heidnischen und ein christlicher Heiliger einen heidnischen Heilgott abgelöst bzw. verdrängt hat. Ebenso steht er nicht an zuzugeben, daß manches Brauchtum von daher in gefährliche Nähe zu heidnischen Praktiken geraten konnte. — Wichtig ist der Aufweis der geschichtlichen Entwicklungslinien des christlichen Wallfahrtswesens. Es ist nicht so, als ob man von Anfang an nach dem Heiligen Land oder zu den Apostel- und Martyrergräbern gepilgert wäre. Erst mußte eine Reihe von äußeren und inneren Hemmungen fallen, zu denen nicht nur die Rechtsunsicherheit der Christen bis zu dem Mailänder Edikt gehörte, sondern auch der noch unentwickelte Heiligenkult. — Interessant ist die Tatsache, daß in den ersten fünf Jahrhunderten keine Wallfahrten zu Marienheiligtümern nachweisbar sind. Auch in Ephesus suchte man nicht die Gedenkstätten des Marienlebens, sondern die Grabstätte des Liebesjüngers. — Sehr eindrucksvoll ist die Bedeutung der Reliquien für die Entwicklung der Wallfahrten herausgearbeitet, wobei deutlich wird, daß Rom und der Westen hier sich lange Zeit ganz anders verhielten als der Osten. Beispielsweise widersetzte man sich in Rom zunächst dem Ansinnen, die Gebeine zu verteilen; die Reliquien welche man austeilte, waren Tücher oder sonstige Gegenstände, welche mit dem Grab des Heiligen in Berührung gekommen waren. Manche Berichte zeigen, mit was für massiven Vorstellungen vom Wesen und von der Wirkungsweise der Wunderkraft der Reliquien manche Leute kamen. Da bildete unstreitig oftmals Christliches und Heidnisches ein unentwirrbares Ganzes. — So wäre noch vieles zu erheben. G. Schreiber hat recht, wenn er in seiner Vorrede davon spricht, daß dieses Werk einen wesentlichen Beitrag zur Kenntnis des kultischen, religiösen und gesellschaftlichen Lebens im christlichen Altertum leistet. Gewiß könnte man hier und dort auf eine übersehene Quelle oder eine nicht beigezogene Monographie hinweisen. Aber das sind Kleinigkeiten, die den Wert des Buches nicht schmälern. Wenn ein Wunsch gestattet ist, so möchte mir scheinen, daß das so reichhaltige Buch durch detaillierte Register (etwa nach Art des von K. so oft angezogenen „Religionsgeschichtlichen Handbuches" von K. Prümm S. J.) nicht unwesentlich gewonnen hätte. H. Bacht S. J.

Karpp, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Beiträge z. Förd. christl. Theol. 44, 3). gr. 8° (256 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 16.—.

Diese Marburger Theologische Dissertation, die 13 Jahre auf ihre Drucklegung hat warten müssen, begegnet immer noch einer günstigen Stunde, sofern die theologische Anthropologie nach wie vor einen Brennpunkt der bedeutendsten theologischen Kontroversen der Gegenwart bildet und die biblisch-patristische Anthropologie nur noch stärker in den Vordergrund treten

läßt. Wie schon der Obertitel zu erkennen gibt, hat der Verf. nicht etwa ein Gesamtbild der patristischen Anthropologie beabsichtigt, sondern begnügt sich mit einer Reihe von Problemen daraus, die im Untertitel näherhin dahin präzisiert werden: „Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des 3. Jahrhunderts". Aus dieser thematischen und zeitlichen Begrenzung erklärt es sich, daß nur noch in einem Schlußparagraph (240—253) ein Blick über die weitere Entwicklung im 4. Jahrhundert geworfen wird und ein summarischer Durchblick durch die christliche Seelenlehre bei Augustinus das Ganze beendet. Auch im Hauptteil des Werkes, der die Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts behandelt, liegt der Schwerpunkt der Untersuchung auf einer Sonderfrage: der nach der Entstehung der menschlichen Seele. Die Trias der sich schon früh herausbildenden drei Hauptlehrtypen — Traduzianismus, Kreatianismus und Präexistentianismus — beherrscht die Darstellung. Sie bietet im wesentlichen „die Vorgeschichte der kirchlich-kreatianistischen Psychologie" (17). Der Beschränkung halber ist die gnostische Anthropologie außer Betracht gelassen.

Die christlichen Schriftsteller werden vom Verf. nicht so sehr nach ihrer zeitlichen Folge, sondern vorwiegend nach der Verwandtschaft ihrer Auffassung von der Entstehung der Seele behandelt. Daß Origenes, der Prototyp des Präexistentianismus, an den Schluß des Hauptteiles (186—229) gestellt ist, wird vor allem damit begründet, daß er „für die weitere Geschichte der christlichen Seelenlehre weniger Bedeutung hat als die beiden anderen Auffassungen" (40). Tertullian, der Vater des Traduzianismus, steht am Anfang (41—91). Klemens von Alexandrien (92—131) bereitet zwar den Kreatianismus vor, indem er sowohl die Präexistenz wie die Fortpflanzung der Seele bestreitet, erweist sich aber im ganzen doch mehr als „ein Vorläufer denn als wirklicher Vertreter des Kreatianismus" (170). Als weitere Zeugen des Kreatianismus in jenem Jahrhundert werden nur noch Laktanz (132—171) und sein Lehrer Arnobius (171—185) behandelt. Bei Laktanz ist zwar der Kreatianismus deutlicher ausgeprägt als bei Klemens von Alex., doch ist bei seiner neuplatonischen Einstellung „noch nicht deutlich genug" ausgesprochen, daß es sich wirklich um Schöpfung und nicht um Emanation der Seele aus Gott handelt (170).

Bei den großen Irrtümern des Arnobius über die wesentlichsten christlichen Grundlehren überraschen auch nicht seine wirren anthropologischen Vorstellungen. Ein ontologisch-ethischer Pessimismus, zusammen mit einer naturalistischen Auffassung von der Erlösung durch Christus „von dem ewigen Nichts" verrät die „unchristliche Wurzel" der Seelenlehre dieses Rhetors, der von seinen ursprünglichen heidnischen Vorstellungen nie recht losgekommen ist. Im zweiten Buch von Adv. nationes vertritt er einen Kreatianismus besonderer Art, der die Erschaffung der Seele einer „untergeordneten Gottheit" zuschreibt, wenn er auch anderwärts im gleichen Buch Schöpfung und Beseelung dem ‚Deus princeps' zuspricht (neben dem ihm auch Christus nur ein Gott zweiten Ranges ist). Verf. neigt dazu, in diesem Kreatianismus ohne strengen Monotheismus den verbreiteten dämonologischen Zug der Zeit wirksam und (mit J. Burckhardt) in Arnobius ein Opfer jener ‚Dämonisierung' zu sehen, „die damals das Heidentum beherrschte und auch das Christentum ergriff" (174).

Immer wieder bemüht sich der Verf., die Motive herauszuarbeiten, die bei den behandelten kirchlichen Schriftstellern die Anschauung vom Ursprung der Seele geprägt haben. Die Sonderart der verschiedenen Lehrtypen ist (wie namentlich 233 ff. ausgeführt wird) begründet in der ungleichen Betonung christlicher Glaubensgedanken und in dem ungleichen philosophischen Vorverständnis, aus dem heraus die biblische und christliche Überlieferung gedeutet wird. In einem eigenen Paragraphen der Einleitung sind diese Voraussetzungen der altchristlichen Seelenlehre — die biblische Anthropologie und die antike Psychologie — vorweg zur Darstellung gebracht (21—39).

Das Buch hat für die frühchristliche Lehrgeschichte über den Ursprung der Seele seine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Mehr noch als der Dogmengeschichte, die in ihm zurücktritt und — wie zu erwarten — nicht frei von

protestantischer Färbung ist, kommt sie der Geschichte der Psychologie in jenem Zeitraum zugute. Die nicht wenigen Bedenken, die dem Leser aufstoßen, können wegen ihrer Mannigfalt und Verschiedenheit hier nicht einzeln aufgeführt werden. Die Luft, die in dem Ganzen weht (gemeint: die Art des Sehens und Angehens der Probleme, das durchgängige Verfahren, die Herausarbeitung von Zusammenhängen), ist merklich verschieden von der, wie sie etwa in den ‚Sources chrétiennes' spürbar ist — um nur diesen einen Typ gegenwärtiger Versuche beiläufig zu nennen, die Väterlehre für unsere Zeit neu zu erschließen. J. Ternus S. J.

Galdos, R., S. J., Miscelánea del Maldonato. gr. 8° (150 S.) Madrid 1947, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Johannes Maldonato († 1583), noch heute wegen seines Evangelienkommentars den Exegeten wohlbekannt, spielt auch in der Geschichte der nachtridentinischen Scholastik eine bedeutende Rolle. War er es doch, der für die Methode der spanischen Scholastik einen Eingang an der Pariser Universität schaffte. Er hat im Collège Clermont zweimal, 1565—1569 und 1570—1574, unter größtem Zulauf der Studenten, aber auch unter mancherlei Anfeindungen von seiten der Universität die Sentenzen erklärt. Hss dieses leider nicht gedruckten Kommentars, der für die Pariser Verhältnisse und für die Theologie der eben erst erstandenen Gesellschaft Jesu aufschlußreich wären, finden sich noch heute in Pariser und anderen französischen Bibliotheken. Die Arbeit von G. bietet in etwa einen Ersatz dafür. Er schickt eine kritisch fundierte Chronologie des Lebens und eine Übersicht der gedruckten Werke, in der besonders die genaue Bibliographie des Evangelienkommentars Beachtung verdient, und auch der nur handschriftlich erhaltenen Werke voraus. Bei letzteren vermißt man allerdings die Angabe wenigstens einiger Hss. Den Hauptteil bildet aber der Text der vier Reden, die Maldonato zu Beginn verschiedener Schuljahre hielt, mit der zugehörigen Einleitung. Es kommt noch hinzu ein Gutachten, das er im Auftrage des Ordensgenerals Aquaviva bald nach 1581 über die Ordnung der Studien in der Gesellschaft Jesu verfaßte.

Die Reden zur Einleitung in die theologischen Vorlesungen sind offenbar eine Fortsetzung des mittelalterlichen Brauches der Principia zum Lombarden und zur Heiligen Schrift. Sie unterscheiden sich aber insofern wesentlich von ihnen, als der ganze Formalismus mit Reim und Rhythmus und oft gekünstelten Einteilungen fortgefallen ist. An ihre Stelle ist der einfache, humanistisch-klassische Stil getreten mit viel mehr sachlichem Inhalt und ausgesprochen praktisch methodischen Zielen. Die beiden ersten Reden handeln von der Würde, der Notwendigkeit der Theologie, zumal in jenen Zeiten, und von ihrem Wert zur Reinhaltung des Glaubens und der Sitten. Die dritte und vierte Rede geben konkrete Anregungen zur Methode des theologischen Studiums: über die aufzuwendende Zeit, das Anhören der Vorlesung, die Repetition und über Wert und Inhalt der theologischen Disputationen.

Die Reden haben einen historischen und einen auch für die heutige Zeit praktischen Wert. Sie lassen klar das Wesen der spanischen Theologie des 16. Jahrhunderts erkennen. Es ist das Bündnis des auf das Positive, Schrift und Väter, gerichteten Humanismus mit der scholastischen Theologie im eigentlichen Sinne, die sich der Bedeutung der klaren, geschliffenen Begriffe, der solid fundierten Argumente, der Synthese und der spekulativen Durchdringung des Stoffes voll bewußt bleibt, die auch den Wert der scholastischen Methode zur Abwehr der modernen Irrtümer wohl erkannt hat. Auch begreift man aus der vielleicht etwas übertriebenen Schilderung Maldonats über die Interesselosigkeit, die der wenig lukrativen Theologie gegenüber in weiten Kreisen herrschte, weshalb das Paris des 16. Jahrhunderts in der Abwehr der Häresie und der Fortbildung der Theologie nicht seinem früheren Ansehen Entsprechendes geleistet hat. Auch manche Züge zur Charakteristik Maldonats, die G. sorgfältig gesammelt hat, ergeben sich aus dem Studium. Er vereinigt in sich den sprachkundigen Humanisten und Exegeten, den scholastischen Theologen und scharfblickenden Methodiker des Unterrichts.

Für die heutige Zeit aber besitzen zumal die dritte und vierte Rede des erfahrenen und maßvollen Schulmanns besonderen Wert. Erklärung der Heiligen Schrift und scholastische Theologie stehen ihm auf gleicher Stufe und müssen sich gegenseitig ergänzen. Den großen Wert der Theologie im engeren Sinn sieht er darin, daß sie den Zuhörer zur Verteidigung und sicheren Verkündigung der Glaubenswahrheiten fähig macht und dadurch dem Laien eine feste Stütze zu geben imstande ist. Ungemein großes Gewicht legt er auf häufige Repetitionen und Disputationen. Nur so werden die gehörten Wahrheiten zum festen Besitz, nur so erkennt man, ob das Gehörte völlig verstanden ist und gegen Angriffe verteidigt werden kann. Dabei ist Maldonat Gegner des Überwiegens rein philosophischer Fragen in der Theologie; sie hat ihr eigenes, reichstes Gebiet. Aber die Argumente müssen nach allen Seiten geprüft und im Feuer der Disputation erprobt werden. Diese Ausführungen sind auch heute noch so interessant und erwägenswert, daß wir dem Herausgeber aufrichtig danken müssen. Wird ja heute wieder die Klage oft gehört, daß bei der Fülle des hereinbrechenden Stoffes die täglichen oder wöchentlichen Repetitionen fast ganz zurücktreten und die rein gedächtnismäßige Aneignung vorwiegt, daß über mehr oder minder glänzenden Synthesen die Einsicht in die Kraft der Beweise etwas vernachlässigt wird und der Student ernsten Schwierigkeiten gegenüber leicht hilflos dasteht. Eine Dosis von der Methode Maldonats könnte auch unserem modernen Wissensbetrieb nicht schaden. Fr. Pelster S. J.

Lafuma, L., *Recherches Pascaliennes*. 8° (160 S.) Paris 1949, Delmas. Fr. 300.—.

Drüben wie hüben des Rheins hält das rege Interesse an Pascal an. Es gilt weniger dem genialen Mathematiker und Physiker, auch kaum noch dem leidenschaftlichen Polemiker und beißenden Satiriker im Streit um Port-Royal, als vielmehr dem scharfen Analytiker der konkret-menschlichen Existenz. Der Verf. der hier anzuzeigenden Pascal-Studien befaßt sich mit dem literargeschichtlichen Problem der ‚Pensées', das — schier heillos verwickelt — die Forschung nicht ruhen läßt. Geht es doch darum, die Idee des Ganzen, die Pascal bei der Niederschrift der Fragmente im Auge hatte, herauszufinden. Von welcher Bedeutung das auch für die Sinnbestimmung der einzelnen Stücke ist, liegt auf der Hand. Lafuma hat dieser Aufgabe eine Lebensarbeit gewidmet. Die jetzige Schrift ist gleichsam ein Nachwort zur Rechtfertigung seiner „édition intégrale" der ‚Pensées', die er wenige Monate zuvor herausgebracht hat.

Die Geschichte der seit fast 300 Jahren einander gefolgten Ausgaben spiegelt den geistigen Wandel der Zeit und die verschiedene Sicht und Bewertung des Konvoluts der Pascalschen Entwürfe zu dem von ihm geplanten Werk über die christliche Religion. Die Erstausgabe von Port-Royal ist vom zeitbedingten Opportunismus der Jansenistenpartei bestimmt. Seit dem 18. Jahrhundert wandte sich das Interesse vorwiegend dem rein philosophischen Gedankengut im nachgelassenen Torso zu und gestaltete die Ausgabe recht frei nach inneren Kriterien der Zusammengehörigkeit und logischen Folge. Typisch dafür ist die Reihenfolge von Condorcet über Havet zu Brunschvicg, der mit seiner kritisch-logischen Ausgabe schließlich das Feld bis weit in unser Jahrhundert hinein beherrschte. Erst J. Chevalier brachte mit seinen Ausgaben wieder den christlichen Apologeten in Pascal voller zur Geltung. Immerhin ordnet auch er noch vorwiegend nach inneren Kriterien.

Den Weg zu einer möglichst objektiven Ausgabe — unter Heranziehung auch paläographischer Methoden — beschritt Tourneur in seinen beiden Ausgaben von 1938 und 1942. Lafuma steht ihm sehr nahe. „Nous sommes arrivé à des conclusions très voisines de celles de Tourneur, mais par des voies différentes: à ses présomptions nous avons substitué des preuves" (137). Soll zwischen Pascal und dem Leser die Subjektivität des Herausgebers nach Möglichkeit zurücktreten, ist aber diese Unmittelbarkeit aus dem (oft kaum noch zu entziffernden) Originalmanuskript durch die Ungunst seines Geschicks nicht mehr zurückzugewinnen, so bleibt als der nächst gangbare Weg der über die sogenannte ‚Copie 9203' (benannt nach der Nummer ihrer Handschrift in der

Pariser Nationalbibliothek). Sie geht auf die Zeit kurz nach dem Tod Pascals zurück. Pascal selbst hatte vor seiner letzten Krankheit im Jahre 1658 begonnen, die losen Blätter seiner ‚Gedanken' zu sichten, zu zerlegen, nach Titeln zu ordnen und zu gruppieren. Die Verschlimmerung der Todeskrankheit hinderte ihn an der Fertigstellung dieser Arbeit, der als Ziel ein apologetisches Werk über die Religion vorschwebte. Der vorgenannte Kopist hat uns das treueste Bild des Nachlasses bewahrt, wie man es nach dem Tode Pascals vorfand. Was gesichtet und geordnet war, wurde von ihm so in die Abschrift übernommen. Es ist der Inhalt seiner ersten 27 Kapitel. Was er noch ungesichtet vorfand, ließ er — ohne Versuch einer selbständigen Anordnung — ‚en vrac' nachfolgen. Diese Kopie, die Brunschvicg sehr wohl kannte und in ihrem historischen Wert würdigte, aber seiner angestrebten logischen Perspektive hintansetzte, bildet nach ihrem ersten Teil die Grundlage der Ausgaben von Tourneur und Lafuma. Während sich aber Tourneur immer noch durch gewisse innere Kriterien bestimmen ließ, einige Umstellungen vorzunehmen, betrachtet Lafuma die von Pascal selbst stammende Anordnung als unbedingt verbindlich und unantastbar (98, 136, 138). Die Darbietung der von Pascal nicht mehr gesichteten Blätter und Zettel geht bei Tourneur und Lafuma getrennte Wege. Keiner von beiden schließt sich der Zufallsfolge im zweiten Teil der ‚Copie 9203' an. Inhaltliche Gesichtspunkte sind maßgebend, wenn beide Forscher jene größere Gruppe von Gedankensplittern abseits setzen, die Pascal gelegentlich nebenher über ‚neutrale' Dinge niederschrieb. Beide Forscher sind auch darin einig, daß die ‚Pensées sur les miracles' eine eigene Gruppe bilden, die Pascal, aus besonderem äußerem Anlaß, wie ein selbständiges Stück niedergeschrieben hat. Was Tourneur mit Hilfe minuziöser paläographischer Vergleiche herausgefunden hat, übernimmt Lafuma, der seinerseits mehr anderweitig zu erhebende chronologische Befunde vorträgt (140 ff.). Für die ‚Wette' z. B. engt er den Spielraum der Entstehungszeit auf die Jahre 1656—58 ein (141). Auf Grund äußerer Kriterien glaubt er auch den Streit über den textlichen Standort der ‚Wette' in der geplanten Apologie dahin entscheiden zu können, daß sie nach Pascal weder am Anfang noch am Ende, sondern mitten drin — als Anfang des projektierten zweiten Teiles — zu stehen kommen sollte (145). Welche Stelle und Stellung dem ebenso umstrittenen ‚Mystère de Jésus-Christ' zukomme, glaubt Lafuma dahin beantworten zu sollen: 1. das Stück sei von Pascal nicht (wie Béguin will) als ‚pièce maîtresse' der geplanten Apologie gedacht; 2. wahrscheinlich sei es — ebenso wie das Stück über die Wunder — aus äußerem Anlaß und gar nicht in innerem Zusammenhang mit den Entwürfen zur Apologie entstanden; 3. das darin so oft wiederkehrende ‚Ich' meine nicht die Person Pascals als Individuum, sondern stehe für Mensch als Kreatur allgemein (143 f.).

Der eben erwähnte M. Béguin hat eine längere Vorrede zu dieser Pascal-Studie Lafumas geschrieben, in der er — wie schon in einer Veröffentlichung aus dem Jahre 1948 — trotz aller Hochachtung für die Leistungen Tourneurs und Lafumas als Hauptbedenken anmeldet: ihr wesentlich auf äußere Kriterien gestütztes Ergebnis entbehre einer hinreichenden Ergänzung durch die Verfahren der inneren Kritik und aufschließenden Textvergleichung. Schon in den Fragmenten selber stecke mehr Aufschluß über Pascals eigenste Intentionen, als die beiden neuesten Herausgeber wahrhaben wollten. Insofern bleibe die auf Brunschvicg gefolgte Ausgabe von Jacques Chevalier (siehe oben!) — wenn man die Ergebnisse von Tourneur und Lafuma mitberücksichtige — immer noch „die bestmögliche" (13). Auch die bestangenäherte Ausgabe in Hinsicht der von Pascal geplanten Anordnung gebe noch nicht die Gewähr, den Leser an das lebendige Denken der Pascalschen ‚Gedanken' herangeführt zu haben. „La ‚vérité" d'une œuvre d'un homme ne se confond ni avec l'exactitude de l'enregistrement littéral, ni avec la résurrection d'un certain état de fait" (14). Das entspricht im allgemeinen der Linie des deutschen Pascalstudiums (vgl. darüber meine Ausführungen ‚zur neueren Pascalliteratur' in ‚Geist und Leben' 21 [1948] 467 ff.). — Nur nebenbei sei noch erwähnt, daß Lafuma den ‚Discours sur les passions de l'amour' nicht als authentische Schrift Pascals anerkennt (101 ff.).

J. Ternus S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Heußner, A., Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter. Erste Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme. 8. Aufl. von G. von Bredow. 8° (216 S.) Göttingen 1949, Vandenhoeck und Ruprecht. DM 4.50; geb. DM 6.—. — Die Eigenart dieser ersten Einführung liegt darin, daß sie überall von der Person der Philosophen ausgeht und von ihrem Leben aus ihre Lehren zu durchleuchten sucht. Die Probleme ihres Denkens sollen als Probleme ihres Lebens erkannt werden. So gewinnen sie die Seele und erzeugen Leben. Behandelt werden: Materialismus und Monismus (Spinoza), die klar abgelehnt werden; die Monadologie (Leibniz), der Kritizismus (Kant), Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel), Pessimismus (Schopenhauer), Realismus (E. v. Hartmann), Naturalismus (Nietzsche), die Philosophie der Gegenwart (N. Hartmann, Heidegger, Jaspers), die Religion: das Christentum in protestantischem Sinn genommen. Schopenhauer und E. v. Hartmann lenkten einem oberflächlichen Optimismus gegenüber den Blick wieder auf die dunklen, rätselhaften Seiten in Menschennatur und Weltgeschehen. Sie verkannten aber das wirkliche Wesen der Schuld und Sünde, weil sie das eigentliche Elend in der Existenz überhaupt sahen. Es gilt, so schließt das Buch, von neuem den Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, um Sinn und Wert des Lebens zu kämpfen. In diesem Ringen müssen wir auf die unversiegbaren Kräfte des Christentums zurückgreifen. Nink.

Gex, M., Einführung in die Philosophie[2]. Deutsche Übersetzung von E. de Forest. Titel der Originalausgabe: Initiation à la philosophie (Sammlung Dalp. 2). 8° (288 S.) Bern 1949, Francke. Fr. 8.60. — Dieses Buch will in das philosophische Denken und seine Geschichte einführen sowie dazu verhelfen, die Werke der großen Denker zu verstehen. Es ist weder eine vollständige, chronologisch aufgebaute Geschichte der Philosophie noch eine neue Philosophie in systematischer Form. Vielmehr macht es, nach Problemkreisen gegliedert, im Anschluß an die großen abendländischen Philosophen vertraut mit den Problemen der Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik. Es entwirft ein Bild von Wesen, Geschichte und Schicksal der abendländischen Philosophie. Von Kant heißt es: er „ist der Verfasser der tiefgründigsten und genialsten Erkenntnistheorie, die je geschrieben wurde: auf diesem Gebiet kommt ihm keiner gleich" (151 f.). Die scholastische Philosophie wird nur ganz kurz gestreift. Es wird darauf hingewiesen, daß Thomas von Aquin die Metaphysik des Aristoteles wieder aufgenommen und weitergeführt habe; seine Philosophie habe in der Gegenwart in etwas abgewandelter Form als Neuthomismus wiederum große Verbreitung gefunden und gelte als die offizielle Philosophie der katholischen Kirche; der mittelalterliche Universalienstreit sei durchaus nicht als unfruchtbare Auseinandersetzung haarspaltender Scholastiker anzusehen. Aber die Bedeutung der aristotelisch-scholastischen Philosophie in Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik ist nicht herausgestellt. Dies bedauern wir, zumal wir mit dem Verf. darin einig sind, daß Philosophie unser innerstes Wesen angeht, daß sie etwas Schöpferisches ist, richtunggebend für die Zukunft der Menschheit; Ideen leiten die Welt. Nink.

De Wulf, M., Initiation à la Philosophie thomiste. 2. Aufl. 8° (196 S.) Löwen 1949, Nauwelaerts. Fr. 50.—. — Die 1. Aufl. dieser Einführung in die thomistische Philosophie haben wir Schol 8 (1933) 436 angezeigt; die vorliegende 2., nach dem Tode des Verf. (1947) herausgegebene Aufl. bringt im Text keine bemerkenswerten Änderungen. Das Buch gibt in 20 Kapiteln einen klaren,

didaktisch geschickten Überblick über alle wesentlichen Teile der thomistischen Philosophie: Erkenntnistheorie und Metaphysik, Naturphilosophie und Psychologie, Ethik und Soziallehre; sogar der Wissenschaftslehre und der Ästhetik ist je ein Kap. gewidmet. Bei einer solchen Fülle von behandelten Problemen ist es unvermeidlich, daß manches schematisch vereinfacht wird; auch muß die Art der Darbietung mehr eine Darlegung fertiger Ergebnisse als ein Erarbeiten der Lehrinhalte aus den gegebenen Phänomenen werden. Würde man nicht beim Leser dadurch leichter ein inneres Verhältnis zur Philosophie wecken, daß man ihm zwar weniger Stoff böte, dafür aber wenigstens an einigen Problemen die Lösung selbst miterarbeiten ließe? Und noch eine kleine Frage sei gestattet: Empfiehlt es sich wirklich, die thomistische Philosophie im Gegensatz zum „Monismus" „Pluralismus" zu nennen (35)? Muß es denn unbedingt ein „Ismus" sein? de Vries.

Carreras Artau, J., Teoría del conocimiento y Ontología (Elementos de Filosofía aristotélico-escolástica 2). 8. Aufl. 8° (298 S.) Barcelona 1950, Alma Mater. Pes. 35.—. — Das vorliegende Lehrbuch, das in neun Jahren nicht weniger als acht Auflagen erlebt hat, ist in seiner Eigenart dadurch bestimmt, daß es sich eng an den vom spanischen Unterrichtsministerium für den Kurs zum Baccalaureat aufgestellten Lehrplan anschließt. Dieser Lehrplan (cuestionario), der am Schluß des Buches (295 f.) abgedruckt ist, verlangt vom Studenten nicht nur einige philosophiegeschichtliche Kenntnisse, sondern auch ein beachtliches Maß systematisch-philosophischen Wissens; der Lehrplan setzt freilich eine weitgehende weltanschauliche Einheit der Lehrenden und Lernenden voraus. Den verlangten Examensstoff bietet das Buch in didaktisch geschickter, leicht einprägsamer Form. Inhaltlich gibt es im allgemeinen die in den altbewährten scholastischen Lehrbüchern überlieferte Lehre, ohne sich auf die feineren Lehrunterschiede zwischen den Schulen viel einzulassen, freilich auch ohne selbständiges Weiterführen der Problematik. Weniger befriedigend ist in der Erkenntnistheorie die Behandlung der Außenweltserkenntnis, wo mit Berufung auf die spontane, als im gnoseologischen Sinn „unmittelbar" gedeutete Gewißheit auf eine genauere philosophische Analyse verzichtet wird. In der Ontologie scheint uns die Lehre vom „ideal Seienden" (ente ideal) weniger glücklich; hier werden nicht nur die gedanklichen Beziehungen und die rein logischen Gebilde (wie Arten und Gattungen), sondern als auf gleicher Seinsstufe stehend auch die mathematischen Objekte und die Werte als bloß ideales Seiendes, das nur als Gegenstand des Denkens bestehen kann, hingestellt; vielleicht sind hier doch Auffassungen der modernen Wertphilosophie, die mit der klassischen Wertmetaphysik der Scholastik kaum vereinbar sind, zu wenig kritisch aufgenommen worden. de Vries.

Berghin-Rosé, G., Elementi di filosofia. II. Ontologia. 8° (254 S.) Turin 1949, Marietti. L. 450.—. — B. bietet ein Lehrbuch ganz im Sinne der thomistischen Schule, das sich durch pädagogisches Geschick auszeichnet. Der Stoff ist klar und knapp formuliert und übersichtlich angeordnet; Zusammenfassungen am Ende jedes Abschnittes erleichtern den Überblick. Immer wieder wird die Bedeutung der einzelnen Lehrstücke für das Ganze der Wahrheit aufgezeigt, wobei der Verf. auch über die Ontologie hinausgreift und den Zusammenhang mit der übrigen Philosophie, ja mit der Theologie herstellt. Alle Fragen, die zu diesem Traktat gehören, kommen zur Sprache. Dabei erhebt sich B. manchmal über die Weitergabe des überlieferten Lehrgutes zu einer gewissen persönlichen Prägung, so schon wenn er die gradus metaphysici eher gradus logici genannt wissen will, wenn er die Ordnung, obwohl sie ein Sonderfall der Einheit ist, eigens unter den Transzendentalien aufführt, vor allem aber wenn er das Schöne und die Kunst recht originell entwickelt. Freilich scheint es, daß im Wesen des Schönen das Element der Ordnung zu einseitig betont wird. Der Auseinandersetzung mit andern Richtungen ist verhältnismäßig wenig Raum zugestanden. Das moderne außerkirchliche Philosophieren wird nur bei einigen Fragen als Gegner negativ abgelehnt, hat aber diese Ontologie kaum positiv befruchtet. Die Auseinandersetzung mit der Wertphilosophie (109 f.) sollte weitergeführt werden. Beim Kategorienproblem wären

die neueren eingehenden Forschungen zu berücksichtigen. Die Bemerkung, daß es bei Platon Ewiges unabhängig von Gott gäbe (66), stimmt wohl nicht, weil bei ihm die andern Ideen von der höchsten Idee des Guten abhängen (Politeia). Beim Kausalprinzip kann von einer eigentlichen demonstratio (216 f.) keine Rede sein; daß die Leugnung dieses Prinzips eine contradictio in terminis besagt, ist wohl nicht so eindeutig klar, wie der Verf. meint.

Lotz.

Dingler, H., Grundriß der methodischen Philosophie. 8° (144 S.) Füssen 1949, Winter. DM 4.90; geb. DM 5.80. — D. setzt der Philosophie die Aufgabe, für die Ordnung des menschlichen Lebens durch alsolut gewisse Aussagen einen sicheren Boden zu finden. Im besondern richtet sich seine Aufmerksamkeit auf die Allgemeinaussagen über das Reale. Die aus der alltäglichen Erfahrung gewonnenen „natürlichen Begriffe", wie die der Arten von Lebewesen, Mineralien usw., können wohl zu Allgemeinaussagen verhelfen, die eine praktisch hinreichende Eindeutigkeit und Gewißheit haben, aber wegen der Möglichkeit stetiger Übergänge zwischen den Arten fehlt ihnen die absolute Eindeutigkeit und Gewißheit. Eine derartige Gewißheit ist zunächst nur den Allgemeinaussagen der Idealwissenschaften eigen, die analytisch aus „reinen Ideen" gewonnen werden; solche Ideen aber werden von uns selbst aus dem einzigen Grundelement der Relation der Verschiedenheit konstruiert. So lassen sich nach D. die vier Idealwissenschaften Arithmetik, Analysis, Geometrie und Kinematik bzw. Mechanik ableiten. Freilich können nur die Euklidische Geometrie und die Newtonsche Mechanik ausschließlich aus reinen Ideen aufgebaut werden. Die Sätze der Idealwissenschaften lassen sich zunächst in all den Fällen auf das Reale anwenden, in denen wir die Ideen selbst durch technische Bearbeitung der Materie im Realen verwirklichen. Aber auch, wo wir nur gedanklich mit Hilfe der reinen Ideen die Vorgänge gleichsam nachmachen können, erhalten wir absolut gewisse Allgemeinaussagen über das Reale. Trotzdem wird wiederholt behauptet, diese Ideen hätten kein „fundamentum in re", das Allgemeine gehöre nur unserm Denken an, die nominalistische Lösung sei uns heute eine Selbstverständlichkeit, Naturgesetze gebe es im Realen selbst nicht (67 f.). — Die Frage scheint hier unvermeidlich: Wenn die idealen Strukturen nur durch unser Denken in das Reale hineingelegt werden, wie kommt es dann, daß die realen Dinge selbst (die auch nach D. keineswegs nur Konstruktionen unseres Denkens sind) sich den Gesetzen fügen? Vielleicht will D. mit seinen nominalistischen Formeln nur sagen, die Begriffe seien nicht in der abstrakten Weise, wie sie gedacht werden, in den Dingen verwirklicht. Jedenfalls sagt er an anderer Stelle (36 f.) ausdrücklich, es gebe Ideen („qualitative Ideen"), die an einem realen Gegenstand voll verwirklicht sein können, wenn auch nie für sich allein, sondern stets in konkreter Einheit mit unbegrenzt vielen anderen Bestimmungen, die im Begriff nicht erfaßt werden. Das ist aber schließlich die aristotelische Auffassung, jedenfalls wie sie in der scholastischen Philosophie verstanden wird. Neben den Allgemeinaussagen von absoluter Notwendigkeit wäre freilich auch die „physische Notwendigkeit", wie sie durch Induktion gewonnen wird, zu berücksichtigen. Den Gesetzen der Newtonschen Mechanik etwa wird man schwerlich absolute Notwendigkeit zuschreiben können. Ebensowenig können sie aber als bloß „zufällig" zutreffend aufgefaßt werden. Zwischen dem absolut Notwendigen und dem Zufälligen dürfte wohl doch eine breite, mehrfach abgestufte Zwischenschicht anzunehmen sein. Eine genauere Besinnung auf das, was D. Allgemeinaussagen „von praktisch hinreichender Eindeutigkeit und Gewißheit" nennt, müßte wohl auch für diese eine Seinsgrundlage in der „Natur" der Dinge aufdecken. Von da aus müßten aber auch die weltanschaulichen Folgerungen des Verf. neu durchdacht werden.

de Vries.

Bachelard, G., La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique (Bibl. de Philos. contemporaine). gr. 8° (148 S.) 2. Aufl. Paris 1949, Presses Universitaires de France. Fr. 240.—. — Die Wissenschaft unterrichtet die Vernunft. Die Vernunft muß der höher entwickelten und

sich weiter entwickelnden Wissenschaft gehorchen. Sie hat nicht das Recht, eine unmittelbare Erfahrung höher zu stellen, sondern muß sich der am reichsten entfalteten Erfahrung unterordnen. Das Unmittelbare muß hinter dem wissenschaftlich Konstruierten zurücktreten. Arithmetik, Geometrie und Physik sind Wissenschaften. Die traditionelle Lehre von einer absolut unveränderlichen Vernunft ist „nur eine Philosophie", eine untergegangene Philosophie. In diese Worte faßt B. den Sinn der „philosophie du non". Diese hat nicht verneinenden, sondern versöhnenden Charakter; sie ist nicht aprioristisch-dialektisch, sondern synthetisch. Sie bewahrt den Zusammenhang mit den früher aufgestellten Wissenschaften. Diese sind in den späteren enthalten; die Newtonsche Mechanik in der nicht-Newtonschen, die euklidische Geometrie in der nichteuklidischen, die aristotelische Logik in der nichtaristotelischen. Man mag ohne Ende streiten über den Fortschritt in Moralität, Wohlstand und Dichtung; *ein* Fortschritt entzieht sich jeder Diskussion, der Fortschritt in der Wissenschaft. Der Gedanke der Wissenschaft enthält also ein Prinzip zur Einteilung philosophischer Systeme und zum Studium des Fortschritts der Vernunft. Dies zeigt der Verf. zunächst an der in der Wissenschaft erfolgten Entwicklung des Begriffs der Substanz und Masse, bei dem schließlich an die Stelle des Begriffs der Realität jener der Realisierung getreten sei. Dieser Entwicklung entsprächen in der Wissenschaft die Standpunkte: naiver Realismus, positivistischer Empirismus, klassischer Rationalismus der rationalen Mechanik, relativer und diskursiver Rationalismus. Neben die euklidische Geometrie, fährt B. weiter, sei die nichteuklidische getreten, neben die aristotelische Logik die nichtaristotelische. — In der „philosophie du non" ist die Philosophie nicht mehr Grundlage der Wissenschaften, sondern abhängig von ihnen und ihrer Entwicklung. Wo nicht das Seiende finale Form des Erkennens ist, läßt sich der wahre Sinn der Philosophie nicht mehr bestimmen. Man kann schließlich dazu kommen, am Wissenschaftsfortschritt den Sinn und Fortschritt der Philosophie zu orientieren. Aber die Grundfrage kehrt wieder: Wodurch bestimmen sich Wesen, Einteilung, Wahrheit, Methode und Fortschritt des Wissens und der Wissenschaften? Nicht Wissen und Wissenschaft ist die letzte finale Norm der menschlichen Erkenntnis, sondern das Seiende, auf dessen Erfassung der menschliche Verstand sinnvoll-final hingeordnet ist, durch dessen wahre und gültige Erfassung er Philosophie und zweite Wissenschaften wahr und gültig aufbaut. Die „philosophie du non" ist nicht zum Wesen, Grund und Ausgangspunkt der Philosophie vorgestoßen. Nink.

Vernekohl, W. (Herausgeber), „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit." Gedenkbuch der Freunde für Peter Wust. gr. 8° (185 S.) Münster 1950, Regensberg. DM 6.80. — Diese zum 10. Jahrestag des Todes Peter Wusts (3. 4. 50) erschienene Schrift will die Erinnerung an seine eigenwüchsige Gestalt und segensvolle Wirksamkeit wachhalten. Sie zerfällt in zwei Teile. Der 1. Teil zeichnet Bild und Lebensweg des Menschen und Philosophen, in vielfacher Bezugnahme auf W.s eigenen Lebensrückblick „Gestalten und Gedanken"[2], München 1940; der 2. Teil deutet sein Werk und führt es in einzelnen Untersuchungen weiter. Sein einsames, schlichtes Heimatdörfchen, „mein" Rissenthal, unweit der Saarufer, hat tiefe und ansprechende Züge seines Wesens bestimmt. Nach seinem Münsterer Freund, dem besonders durch seine Bemühungen um die mathematisch-logistische Philosophie in Fachkreisen bekannten H. Scholz, war W. „ein Mensch mit vielen Aporien", der immer wieder auch schwer unter den Schickungen seines Lebens litt, „der im Ideellen gelebt hat auf eine ganz und gar nicht alltägliche Art", ein „wesentlicher" Mensch. Eine „ganz große Wandlung" in seinem Leben, die geistige Berufung zum Philosophieren, erfuhr er als Student der Philologie an der Universität Berlin durch Friedrich Paulsen. Später, im J. 1921, fand er in M. Scheler einen Lebensbegleiter als Meister und Führer im Geiste, dem er sich stets in großer Dankbarkeit und Ehrfurcht verbunden wußte; auch dann noch, als sich in Schelers letzten Jahren ein radikaler Gesinnungswechsel vollzogen hatte. Zutiefst war W. ein religiöser und frommer Mann, der nach jahrelangem Suchen

und Ringen zurückfand zum frohen Glauben seiner Kindheit. Sein Denken und Wirken zeigte in steigendem Maße religiösen Bekenntnischarakter. Angesichts seines nahen sicheren Todes konnte er sagen: „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit." Sein (hier beigedrucktes) „Abschiedswort" an seine Schüler vom 18. 12. 1939 ist ein dankbares Bekenntnis zu Christus und eine ergreifende Aufforderung zum Gebet: „Die großen Dinge des Daseins werden nur den betenden Geistern geschenkt. Beten lernen aber kann man am besten im *Leiden*." — Im Mittelpunkt des philosophischen Werkes W.s steht der Mensch, dessen Wert sich nach dem bestimmt, was er liebt und in welchem Maße er zu letzter Liebe fähig und bereit ist. Erst im Prinzip der Liebe vollendet sich alle Kultur. Der von W. in seinem „Abschiedswort" zitierte philosophisch tiefe, auf allen Seins- und Lebensgebieten höchstwahre Augustinussatz „Du hast es so geordnet, o Gott, daß sich selbst zur Strafe wird ein jeder ungeordnete Geist" (Conf. I, 12) wird in dem wertvollen Beitrag von W. Th. Cleve, „Die inneren Ursachen der Unordnung; eine philosophische Deutung unserer Zeit", zum Ausgangspunkt der Untersuchung. Jeder Verstoß gegen den naturgegebenen Sinn des Menschen und seine darin gegründete Aufgabe hat seine entsprechende Strafe zur Folge. — W.s segensvolle Wirksamkeit setzt sich heute und hoffentlich noch recht lange fort, vor allem deshalb, weil er den inneren Zusammenhang von Wahrheit und Liebe, Erkenntnis und Bekenntnis in seinem Leben und Lehren eindrucksvoll zum Ausdruck brachte. Wir danken den Verfassern und dem Verlag, daß sie das uns angehende und ansprechende Buch herausgebracht haben. Wenn das Person-Innere, das Herz, Quellgrund und Mitte unsers Lebens, Denkens, Wertens, Strebens und Liebens ist, dann ist die Philosophie des Menschen, als scientia ex ultimis causis, auch philosophia cordis. Nink.

Hengstenberg, H. E., Zur Revision des Seinsbegriffes: PhJb 59 (1949) 14—34. — Vordringlicher als die Frage nach dem Menschen ist die Frage nach dem Sein. H. stellt diese, indem er das Realseiende untersucht. Dabei geht seine „Revision" auf eine Synthese zwischen der Statik des Aristotelismus, in dem die Scholastik eingeschlossen ist, und der Dynamik des Existentialismus, von dem die Existentialphilosophie nicht unterschieden wird, aus. Anders gesagt, soll die von der Scholastik vertretene „Komposition" des Seienden durch dessen „Konstitution" ersetzt werden. Dabei besagt Komposition „das Zusammen-Gesetztsein der Teile von außen, damit das Ganze daraus erst werde" (20); jeder Kenner der Scholastik wird diese Beschreibung als unzureichend, ja als unzutreffend ablehnen. Konstitution hingegen meint „das Zusammen-Gestelltsein der Teile innerhalb des Ganzen" (20); hier gilt von den Teilen: „Alle haben zwar in sich, nicht aber für sich Wirklichkeit. Wirklich sind sie nur im Ganzen" (21). Wenn ein Kenner das liest, wird er feststellen, daß genau das die Scholastik lehrt. H. bemerkt zwar, seine Kritik richte sich „in erster Linie nur auf die extremen Positionen" (24); dazu ist aber zu sagen, daß solche Positionen Verfallserscheinungen sind, in denen das eigentliche Wesen der aristotelischen Scholastik nicht aufscheint und von denen her man sie deshalb auch nicht kennzeichnen darf. Im Hinblick auf das Buch „Sein und Geist" von M. Müller gibt der Verf. zu, daß er sich „mit modernen Ansätzen auf thomistischer Grundlage weitgehend einig" (24) wisse; da nun Müller gerade eine lebendige spekulative Entwicklung des echten Aristotelismus bietet, handelt es sich doch eher um eine Vertiefung des Seinsbegriffes mit dem Aristotelismus als um eine „Revision" des Seinsbegriffes gegen den Aristotelismus. — Wie stellt sich die Konstitution des Realseienden nach H. genauer dar? Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen Sein — es „meint die Verknüpfung der Züge" — und Existenz — sie „zielt auf den Bestand" (17). Das wird zunächst am Urteil erläutert und deckt sich dort mit dem, was ich einmal als die prädikative und die veritative Synthese entwickelt habe (Sein und Wert I., Paderborn 1938, 53—63). Was das Realseiende angeht, so ist es das Grundanliegen des Verf., „das strenge ontologische Gleichgewicht von esse und Existenzprinzip, Sein und Existenz" (30) herauszuarbeiten. „Das Seiende ist, indem es existiert; und es existiert, indem es ist" (30). Im

Gegensatz dazu sage der Aristotelismus: „Etwas existiert, weil es ist" (33) und führe somit die Existenz auf das Sein zurück; der Existentialismus aber behaupte: „Etwas ist, weil es existiert (sich vollzieht)" (33) und leite somit das Sein aus der Existenz ab. Das Sein (esse) baut sich nach H. aus Dasein, Wesen und Existenzprinzip auf, die sich als „Konstituentien" real voneinander unterscheiden. Das hieraus erwachsende „ganze Realseiende" heißt als Hypostase „metaphysische Existenz" (30); sie soll an die Stelle der Substanz treten. An ihr zeigen sich die „Konstituierten", deren erstes das Sein ist, wozu noch die Wesenheit und der metaphysische Sinn kommen; sie unterscheiden sich nur begrifflich und gründen zugleich im konstituierten Ganzen und im Empfangenwerden aus der Transzendenz. Schließlich kommt allen sechs Stücken ein je eigenes „Daß-sein" zu; es besagt „das physische Vorhandensein" (30) im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit. — Gewiß enthalten diese Darlegungen scharfsinnige Analysen und gute Gedanken. Insbesondere trifft sich die Unterscheidung zwischen den Konstituentien und den Konstituierten mit meinen eigenen Anschauungen. Doch scheint zunächst die Terminologie doch recht willkürlich und verwirrend zu sein. Die fünf Begriffe, in die die scholastische existentia aufgespalten wird (vgl. 30), müßten nicht Namen haben, die so nahe beieinanderliegen; das gilt zumal vom „Dasein" und der „metaphysischen Existenz". Was die von H. vollzogenen Unterscheidungen selbst angeht, so sind sie wohl nicht alle von der Sache selbst gefordert; auch werden sie von ihm selbst nicht folgerichtig durchgeführt. Einmal gehört das Existenzprinzip zu den Stücken, die das esse aufbauen, anderswo (30) wird es diesem gegenübergestellt. Esse und metaphysische Existenz werden nicht eindeutig voneinander abgesetzt. Es ist fraglich, ob das Daß-sein wirklich etwas anderes als die Existenz ist. So bleibt auch H.s Grundspannung Sein-Existenz letztlich ungeklärt. Lotz.

Foulquié, P., La dialectique (Que sais-je? 363). kl. 8° (127 S.) Paris 1949, Presses Universitaires. — Der Zweck dieses Buches ist die Klärung und Präzisierung der Begriffe „Dialektik, dialektisch". Ihre Vieldeutigkeit ist geschichtlich begründet, und deshalb führt uns der Verf. an Hand dieses Begriffes durch die großen Etappen der Geschichte der Philosophie. Er unterscheidet eine „alte" und eine „neue Dialektik". Die „alte Dialektik", mehr oder weniger eine praktische Anwendung der Logik, von der sie sich unterscheidet wie der Advokat vom Juristen, stützt sich auf das Kontradiktionsprinzip. Die „neue Dialektik", die entscheidend mit Hegel beginnt, scheint gerade das Kontradiktionsprinzip zu leugnen; denn sie lebt aus dem Gegensatz. Beginnend mit Zenon, dem „Erfinder" der „alten Dialektik", über Sokrates, den Meister des klärenden Dialogs, und Plato, der „dialektisch" zu den Ideen aufstieg, hat doch der Begriff, soweit er nicht mehr oder weniger mit der Logik identifiziert wurde, während des Mittelalters (Thomas, Duns Scotus) bis in die Neuzeit (Descartes, Kant) den üblen Beigeschmack, der ihm seit den Sophisten anhaftet, nie ganz verloren. Die „neue Dialektik", die im Widerspruch in den Dingen selbst die wesentliche Triebfeder sieht (schon Heraklit: „Krieg als der Vater aller Dinge") und im Urteil im Übersteigen von kontradiktorischen Sätzen den Fortschritt sieht (Ansätze schon in der Theologia negativa des Areopagiten oder in der „docta ignorantia" des Cusaners u. ä.), hat eine philosophische und eine wissenschaftliche Form. Die philosophische Form hat ihre Spitze in Hegel und wird von Marx nach seinen eigenen Worten, da sie „auf dem Kopf stehe" (Idealismus) im dialektischen Materialismus „auf die Füße gestellt". Diese philosophische Dialektik findet heute eine, wenn auch noch nicht klar fixierte, so doch um so mehr popularisierte Parallele in der „wissenschaftlichen" Dialektik; sie geht vom Umsturz der bisher absolut gültigen „mathematisch sicheren" Gesetze und dem „Sowohl-als auch" sich scheinbar widersprechender Begriffe aus und kann charakterisiert werden als eine dynamische Haltung des Geistes, der immer dahin gespannt ist, die alten Wahrheiten im Widerspruch zu überschreiten. Und dieser Dynamismus ist nach dem Verf. das letzte Gemeinsame dieses nun einmal schillernden Begriffes „Dialektik": Wie die „alte Dialektik" das dynamische Element

der sonst statischen Logik darstellt, so sieht auch Hegel diesen inneren Dynamismus in den Dingen im dialektischen Idealismus und Marx im dialektischen Materialismus. — Das Buch gehört zu den Monographien, für die man dankbar sein muß. Klar und sauber, methodisch gewissenhaft wird der geschichtlich so belastete Begriff auseinandergelegt und scharf gefaßt. Dazu kommt noch ein durchsichtiger, leicht verständlicher Stil, der die Arbeit, wie es dem Zweck der Sammlung „Que sais-je" entspricht, auch dem Nichtfachmann zugänglich macht. Glahn.

Balthasar, N., Mon moi dans l'être et mon moi dans le monde: RevPhLouv 47 (1949) 351—365. — Der Aufsatz faßt einige Grundgedanken der Werke B.s „La Méthode en Métaphysique" (Löwen 1943) und „Mon Moi dans l'Être" (Löwen 1946) kurz zusammen. B. wendet sich gegen die Auffassung vieler Thomisten, dem Menschen fehle jede geistige Intuition; an ihre Stelle trete allein das Urteil; nur in ihm werde das Dasein des Einzelnen erkannt. Das ist, meint B., ein falscher Thomismus. Bevor das Dasein mit Recht im Urteil ausgesagt werden könne, müsse es erfahren, erlebt sein. Diese Erfahrung liegt in der geistigen Intuition des Ich tatsächlich vor; diese gibt uns den Begriff des Seienden als solchen (ens qua ens); aus dem Sinnlichen dagegen könnte dieser Begriff nicht abstrahiert werden. Die durch Abstraktion aus dem Sinnlichen gewonnenen Begriffe sind eindeutige kategoriale Begriffe, die von den Unterschieden völlig absehen; sie sind deshalb allgemein und als solche nicht verwirklicht; es gibt z. B. nicht „den" Menschen. Der Begriff des Seienden dagegen wird nicht abstrahiert, sondern durch „Transzendentalieren" gewonnen; er enthält darum alle Unterschiede „confuso modo"; er ist ein „allgemeines Einzelnes" (universel singulier: 354), eine „intuitive Idee" (363). Der Unterschied des Begriffs des Seienden und des im Selbstbewußtsein erlebten konkreten Seienden wird von B. kaum berücksichtigt; nennt er doch die Intuition des Ich zugleich eine Intuition des transzendentalen Seins als Seins (Mon Moi dans l'Être 11). „Die transzendentale Schau (vue) ist eine totale, sie ist also eine Schau von vielen Einzelnen in der Gesamtheit der Seienden" (356); in ihr erfasse ich mein persönliches Dasein als unterschieden vom Dasein anderer Iche und der Welt. — Mit vollem Recht betont B. die für die Metaphysik grundlegende Bedeutung des Selbstbewußtseins. Das Seinsurteil kann in der Tat nicht die erste und grundlegende Seinserkenntnis sein; es muß sich letztlich auf eine Seinserfahrung stützen, und diese liegt eben im Ichbewußtsein vor. Freilich würden wir diese Erfahrung, weil reflexer Natur, nicht „Intuition" nennen. Doch betrifft dieser Unterschied mehr die Ausdrucksweise als die Sache selbst; B. denkt bei „Intuition" vor allem an die Unmittelbarkeit der Erkenntnis (vgl. La Méthode en Métaphysique 164). Sachlich dagegen können wir B. nicht beipflichten, wenn er in der „Intuition" des Ich zugleich schon die Transzendentalität des Seins finden zu können meint. Transzendentalität im Sinn von Allumfassendheit kann doch nur dem Begriff des Seienden, nicht dem konkreten einzelnen Seienden zukommen. Das konkrete Ich kann höchstens in Beziehung stehen zu allem Seienden. Aber wird es als solches unmittelbar erlebt? Kann man auch nur sagen, es werde als verschieden von andern Ichen unmittelbar erlebt? Jedenfalls dürfen wir den Unterschied zwischen dem Begriff des Seienden und der Erfahrung eines konkreten Seienden nicht übersehen. Dann geht es aber u. E. auch nicht an, jede, auch eine unvollkommene, Abstraktion des Begriffs des Seienden zu leugnen. Enthielte der Begriff des Seienden wirklich, wenn auch nur confuso modo, alle Unterschiede, wie könnte er dann noch von einem Einzelding ausgesagt werden, das doch die Unterschiede der andern Einzeldinge nicht in sich trägt? Oder soll man sich das Enthaltensein aller Unterschiede so denken, daß sie gleichsam disjunktiv mitbezeichnet werden? Auch das dürfte seine Schwierigkeiten haben. Die Transzendentalität des Begriffs des Seienden wird wohl nicht daraus zu erklären sein, daß sein Inhalt alle Unterschiede aktuell einschließt, sondern daraus, daß sein Umfang alles, auch alle Unterschiede, umfaßt; dies dürfte aber nur zu erkennen sein durch Hinbeziehung des (unvollkommen) abstrahierten Begriffs des Seienden auf alle mög-

lichen Seienden. — Störend wirkt in den Untersuchungen B.s (wie in manchen ähnlichen Untersuchungen in französischer Sprache), daß ens und esse, Seiendes und Sein, unterschiedslos durch dasselbe Wort être wiedergegeben werden. de Vries.

Giacon, C., Atto e potenza. 8° (78 S.) Brescia 1947, „La Scuola". L. 160.—. Die vorliegende Schrift über Akt und Potenz ist aus der Überzeugung erwachsen, daß es ohne diese Lehre nie eine wahre Metaphysik geben kann. Wo das Philosophieren daran vorüberging, vermochte es entweder die Fragen nicht auf ihre letzten Gründe zurückzuführen oder es hat sich in allerlei Irrtümern verloren, wie der heutige Anti-Intellektualismus, der ganz dem Werden verfallen ist, zeigt. Außerdem lassen sich die gegenwärtig drängenden Probleme wie Personalität, Freiheit und Geschichte einzig auf diesem Boden allmählich einer Lösung näherbringen. Im einzelnen weist G. die Grundprinzipien der Akt-Potenz-Lehre schon in den Dialogen Platons auf; dann entwickelt er die Systematisierung dieser Prinzipien durch Aristoteles, besonders was die Spannungen von Substanz-Akzidens und Materie-Form sowie den unbewegten Beweger als den reinen Akt angeht; schließlich stellt er dieselbe Lehre bei Thomas von Aquin als das Fundament seiner Metaphysik dar. Erst der Aquinate hat die Akt-Potenz-Struktur auf die innerste Konstitution des Endlichen aus Wesenheit und Sein angewandt und in alle Grundfragen der Metaphysik hineingebaut. Insbesondere führt alle Kausalität letztlich zu dem subsistierenden Sein als dem reinen Akt hin, von dem her auch die Prinzipien der Wirk- und der Zweckursächlichkeit ihre tiefste Begründung empfangen. Dazu ist freilich anzumerken, daß dies nicht die erste und einzige Begründung der Prinzipien der Ursächlichkeit sein kann, weil sie den Aufstieg zum subsistierenden Sein tragen. Aufs Ganze gesehen, ist G.s Schrift dankenswert als knappe, klare und folgerichtig durchentwickelte Darstellung der Akt-Potenz-Lehre im streng thomistischen Sinne. Lotz.

Schuler, B., O. F. M., Die Gotteslehre als Grundwissenschaft. gr. 8° (X u. 267 S.) Würzburg-Paderborn 1950, Schöningh. DM 9.60. — Die Gotteslehre ist das höchste und schönste Anliegen der Metaphysik. Sie steht um so fester, je tiefer ihre Fundamente liegen. Sch. faßt die Gotteslehre als Grundwissenschaft und gliedert sie in 3 Teile: 1. der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis, 2. die nähere Bestimmung des göttlichen Wesens, 3. das Gleichnis Gottes im Endlichen: die Schöpfungslehre und ihre Folgerungen. Der Grundgedanke des *„Gotteserweises"* lautet: „Alle meine schaubaren Gegenstände" sind nicht-einfach, zusammengesetzt, endlich. „Alles Zusammengesetzte ist seinem Begriff nach etwas Nichtletztes oder Späteres, zu dem es denknotwendig etwas Früheres geben muß", „ein *Prinzip* der Einheit, der Vielheit und des Ineinanderseins beider". „Dieses eine unendliche Urprinzip meines bewußt Gehabten ist auch das Urprinzip meines wissenden Ich und alles Endlichen, das es überhaupt gibt." Wir nennen es *Gott*. Sch. betrachtet seinen „Gotteserweis" als ein analytisches Verfahren, das nicht mit Zuhilfenahme eines Beweisprinzips wie etwa des Kausalprinzips gewonnen sei. — Es läßt sich wohl fragen, ob die innere sinnvoll-finale statisch-dynamische Vieleinheit und Ordnung, die jedem Seienden notwendigerweise zukommt, zutreffend bestimmt, insbesondere ob sie geeigneterweise als „Ineinandersein von Einem und Vielem" zu bezeichnen sei. Duns Skotus bestimmt sowohl die Mehrheit der inneren, sinnvoll-final einander zugeordneten Seinsgründe als auch ihre Einheit schärfer, tiefer und angemessener. Die inneren Gründe des ens contingens stehen in einem sinnvoll-final geordneten Potenz-Akt-Verhältnis zueinander, derart, daß mit ihrem realen Identischsein das ens contingens selber und seine sinnvoll-final geordnete Vieleinheit logisch notwendigerweise gegeben sind. Das Seiende, insbesondere das ens contingens selber und seine Einheit sind also dem Identischsein ihrer inneren Gründe gegenüber konsekutiv. Real identisch sind beim ens contingens die inneren Gründe nicht aus sich selber, sondern durch Gott. Wenn aber das ens contingens in vielfacher, innerlich geordneter Weise eine Potenz-Akt-Struktur

aufweist, dann ist ein vielfacher, innerlich geordneter Aufstieg von ihm aus zu Gott möglich. Und jeder erfolgt mittels der Prinzipien des Grundes und der Kausalität. Das Kausalprinzip aber ist ein Spezialfall des allgemeineren Satzes: keine Potenz-Akt-Einheit kann aus sich sein, vielmehr hat jede ihren zureichenden oder bestimmenden Grund in einem andern, letztlich in Gott. Der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis ist der implicite oder explicite vollzogene Aufstieg zu Gott mittels der Prinzipien des Grundes und der Kausalität. Und diese Art der Gotteserkenntnis ist in jedem Gottesbeweis logisch vorausgesetzt; auch im eudämonologischen, weil die Betrachtung des Zieles des ens contingens nur auf Grund der Betrachtung seines Woher erfolgen kann; innerlich notwendigerweise entspricht das Wozu eines Seienden seinem Woher und setzt es seinslogisch voraus. — Die *nähere Bestimmung des göttlichen Wesens* erfolgt bei Sch. von dem Grundsatz aus, daß Gott infolge seiner absoluten Einfachheit alle nur möglichen Vollkommenheiten hat. Wir stimmen dem zu. Zur Erkenntnis der inneren Ordnung der göttlichen Vollkommenheiten aber gelangen wir wiederum ausgehend von der dem Seienden als solchem inneren Ordnung. — In der *Schöpfungslehre* wird die Ansicht vertreten, daß alles Geschaffene, „auch alles, was man als anorganische, unbelebte Körper zu bezeichnen gewohnt war", seinem ganzen Wirklichsein nach lebende Kraft sei. Der letzte Abschnitt untersucht die Frage, ob Theismus und Hylomorphismus vereinbar seien. Er kommt zum Resultat, daß der aristotelische Hylomorphismus seiner inneren Tendenz nach im Gegensatz zu einer theistischen Welterklärung stehe. Wir haben Bedenken, ob das Buch dem Sinn des aristotelischen (und thomistischen) Hylomorphismus, insbesondere den wichtigen Begriffen Potenz und Akt, Materie, Form und Steresis gerecht wird. Es hätte viel gewinnen können, wenn die unvergänglichen, in der Scholastik schon erarbeiteten Werte der Erkenntnistheorie und Metaphysik auf Grundlegung und Durchführung inhaltlich und methodisch mehr eingewirkt hätten. Nink.

Stirnimann, H., Zur suppositalen und virtuellen Unmittelbarkeit: DivThom (Fr) 28 (1950) 255—273. — St. untersucht die Weise der göttlichen Allgegenwart, die Thomas bekanntlich auf die unmittelbare Tätigkeit Gottes in den Geschöpfen zurückführt. Die Frage ist, ob dazu die Unmittelbarkeit der Kraft genügt, die darin besteht, daß jedes Geschöpf nur in der Kraft Gottes etwas wirken und hervorbringen kann, oder ob dazu die Unmittelbarkeit des Suppositums nötig ist, bei der nichts so zwischen die Ursache und Wirkung tritt, daß es der Ursache untergeordnet wäre. Auf jeden Fall schließt die Unmittelbarkeit der Kraft zwar die Mittelbarkeit der Kraft, nicht aber die Unmittelbarkeit des Suppositums aus. In Auseinandersetzung mit den Kommentatoren kommt St. zu folgendem Ergebnis: Alle Wirkungen geschaffener Ursachen hängen als geschaffenes Sein in ihrem Werden und Bestehen unmittelbar von der schöpferischen Tätigkeit Gottes ab, so daß ihnen Gott durch die Unmittelbarkeit des Suppositums gegenwärtig ist. Die Bestimmungen, die das gewirkte Sein unmittelbar von der geschaffenen Ursache empfängt, werden zwar als solche von Gott nur mittelbar hervorgebracht. Das hindert jedoch nicht, daß Gott auch dieses Wirken der Ursache, sofern es ein Sein ist, unmittelbar hervorbringt. Gott ist also dem Wirken der geschaffenen Ursache und der hervorgebrachten Wirkung in ihrem ganzen Sein unmittelbar gegenwärtig, obwohl die Wirkung außerdem, als von der geschaffenen Ursache gewirkte, von ihm auch mittelbar abhängt. Damit vertritt St. außer der praemotio auch einen concursus simultaneus.

Brugger.

*

Liebert, A. †, Die theologische Denkungsart und ihre Universalität. PhilStud 1 (1949) 245—259. — Da die Philosophie die Wahrheitsfrage prinzipiell aufwirft und die einzelnen Wissenschaften danach untersucht, welchen Typ und Grad der Wahrheit sie erreichen, hat die Philosophie auch ein philosophisches Interesse an der Theologie und fragt nach ihrem Gegenstand, ihrer Form und Methode und nach ihrem Wahrheitswert. Nach L. ist auch

die Theologie eine durchaus universale Wissenschaft und Geisteshaltung. Ihr Gegenstand ist Gott, und zwar der Schöpfergott. Dabei ist Gott nicht nur der Ursprung der Harmonie der Welt, sondern ebenso ihrer Tragödie. Wie die Philosophie hat auch die Theologie noch keine ihr angemessene Methode gefunden. Immer lehnte sie sich an die zu ihrer Zeit maßgebende Wissenschaft an. In diesem Sinne spricht L. von der Periode der mystischen und negativen Theologie zur Zeit des Neuplatonismus und im 12. und 13. Jahrh., von der rationalen Theologie der Aufklärung, von der historischen Theologie des 19. Jahrh., die dem Wesen des Religiösen am wenigsten gerecht wurde, und von der dialektischen Theologie der Gegenwart mit ihrer Verwandtschaft zur negativen Theologie. Über alle zeitbedingten Formen hinweg zeigt sich die Hypostasierung oder die Realisierung von Ideen als die charakteristische Methode der Theologie, die damit die in der Schöpfung liegende Realisierung göttlicher Ideen (= Offenbarung) zum Bewußtsein bringt. Durch diese Methode erweist sie sich auch als der Natur des Menschen am meisten angemessen. Falsch aber wäre es, die Wissenschaftlichkeit der Theologie nach Wissenschaften außer ihr, etwa der Mathematik, bemessen zu wollen oder auf rein rationalem Gebiet zu suchen. Wahr ist die Theologie als Lebensmacht, als größte und machtvollste Form der Weltanschauung und als Glaubensbekenntnis. Ihr Verhältnis zur Philosophie ist dialektisch. Während die Philosophie mehr das Problem und die Kritik pflegt, vertritt die Theologie, obwohl nicht ausschließlich, die Entscheidung und das Dogma. Beide zusammen, Theologie und Philosophie, sind die Pole unserer geistigen Existenz. — Bedeutungsvoll an dieser Arbeit L.s erscheint das ehrliche und dem Wesen der Philosophie angemessene Streben, von sich aus ein Verhältnis zur Theologie zu gewinnen. Die Grenzen des dargestellten Versuchs erklären sich vor allem aus dem Mangel der Unterscheidung zwischen der Theologia naturalis als einer metaphysisch-philosophischen Disziplin, die sich zuletzt auf die *Einsicht* in ihren Gegenstand stützt, und der Offenbarungstheologie, deren (allerdings auch wissenschaftlich zu untersuchende) Grundlage die Tatsache einer echten, über die Schöpfung hinausgehenden *Offenbarung* ist. Um diesen Unterschied zu sehen, ist es nicht nötig, daß die Tatsache der Offenbarung persönlich anerkannt wird; es genügt dazu die Berücksichtigung des Selbstzeugnisses der Offenbarungstheologie in seiner geschichtlichen Wirklichkeit.

Brugger.

Noll, B., Der philosophische Mensch in der Entscheidung unserer Zeit. 8° (142 S.) Meisenheim am Glan 1948, Westkultur-Verlag. DM 6.40. — Wissen hat die Tendenz zur Gestaltung des Lebens; Weltanschauung ist theoretisch-praktisch. Die vorliegende, philosophisch und theologisch nicht unterbaute Schrift sieht die Welt nicht mehr als die Schöpfung eines Gottes der Liebe, sondern in Anknüpfung an antike Vorstellungen als eine Geheimniswelt des Schaffens und gleichzeitigen Zerstörens. „Wir erkennen die Bedingungen, unter denen diese Welt besteht, und täuschen uns nicht über ihren furchtbaren und fragwürdigen Charakter, der die Folge widerstreitender Prinzipien in der Tiefe ist." Wenn uns der hellenische Mensch als die höchste, bisher auf Erden erreichte Seinsgestalt erscheint, „so bleibt uns am — durch ein Überchristliches überwundenen — Christentum gleichwohl der Impuls einer spontanen Liebeskraft, die wir am Menschen der Zukunft mitkultivieren wollen". Liebe als eine Kraft, die aus der Fülle abgibt, muß die beherrschende Grundkraft bei Menschen sein, die an einem „Zeitalter der Feste" maßgebend bauen und gestalten. Wenn die inneren und äußeren Bedingungen sich zusammenfinden, „dann mag dereinst ein ‚*neuer Tag*' kommen, an dem etwas vom Luxushaften in unser Leben kommen wird, von dem wir uns bis jetzt keine Vorstellung machen konnten" (!). — Die Erkenntnisse christlicher Philosophie und Theologie sind der Schrift fremd geblieben. Nink.

Steinbüchel, Th., Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen. 8° (XV u. 267 S.) Frankfurt (1949), Knecht. DM 8.50. — Diese Vorlesungen, die St. als Rektor der Tübinger Universität 1946/47 für

Studierende aller Fakultäten gehalten hat, sind nach seinem nachgelassenen Manuskript gedruckt. Wer St. kennt, findet ihn in diesen Vorlesungen ganz wieder. Vom geistigen Geschehen der Zeit gepackt, den großen Deutern des modernen Menschen verbunden (Pascal, Kierkegaard und Nietzsche werden am häufigsten angeführt), zeichnet er ein Bild der Krisis der Zeit und entfaltet die Haltungen des Christen, der in dieser Zeit steht und ihre Forderung vor Gott zu erfüllen bereit ist, die Grundhaltungen aus dem Geiste abendländisch-christlicher Gläubigkeit (207). Die wesentlichen Gedanken, die St. vor allem über Person und personale Beziehung, über die Dialektik des menschlichen Daseins, über das Entscheidende der Freiheit früher entwickelt hat, kehren wieder; in dem, was er über einzelne Haltungen wie Ehrfurcht, Demut, Dank, über Trauer und Schwermut auslegt, zeigt sich die Meisterschaft der Analyse. Alles ist in einer bewunderswerten Leichtigkeit des Ausdrucks mitgeteilt. — So sehr St. dadurch zu fesseln weiß, darin liegt auch eine Gefahr, und um der Sachlichkeit willen darf das nicht verschwiegen werden. In der lebendigen Diktion, die ihm eigen ist, braucht er Formulierungen, die zumindest der der Verzeichnung nahe sind. Was gemeint ist, mag ein Beispiel deutlich machen. Öfter stellt St. den Menschen, der aus der „Krisis" kommt, dem Unerschütterten, dem Bourgeoischristen, dem pharisäisch Gerechten gegenüber, — ganz als ob es sonst nichts gäbe. Und wenn dann der religiöse Mensch beschrieben wird: nicht der Feste, der nie Erschütterte, der „nie dem Zweifel und der existentiellen Verzweiflung" Anheimgefallene (48), „sondern das immer wieder verzweifelnde, von Gott abgetriebene und doch . . . im Dunkel seiner Trauer und Gottferne zum ewigen Lichte Gottes sich immer wieder wendende Wesen" (100), so sind das lauter Aussagen, die der Wirklichkeit nicht entsprechen. Es gehört nicht zum religiösen Menschen, daß er immer wieder verzweifelt und von Gott abgetrieben wird und aus „seiner abgrundtiefen Ferne von Gott" die Liebe der Gottsehnsucht wieder „keimen" läßt (101). Will man den Worten einigermaßen ihr Gewicht lassen, dann dienen sie der Glorifizierung eines modernen verzweifelten und scheiternden Gottsuchens, mit der der ungläubige Mensch seine tragische Unzulänglichkeit (von subjektivem Verschulden braucht nicht die Rede zu sein) in höchste Tugend oder wenigstens in das eigentlich menschlich Echte umzudeuten versucht. Im „Verborgenen Antlitz" hat I. Fr. Görres vor den Gestalten des begnadeten Gottsuchens der Heiligen diesem Versuch eine deutliche Antwort gegeben. — Oder ist vielleicht eine „existentielle Verzweiflung" schließlich doch gar nicht eine so ernst gemeinte Sache? Hartmann.

Moortgat, A., Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst. 8° (155 S.) Berlin 1949, De Gruyter. DM 24.—. — Tammuz ist das halb göttliche, halb menschliche Wesen, das das Entstehen und Vergehen der Vegetation und des Lebens überhaupt, den Kampf zwischen Leben und Tod darstellt. Dieser Kampf spielt, nach den Bildwerken zu urteilen, die hier einer sorgfältigen Untersuchung unterworfen werden, in der ganzen vorderorientalischen Religionsgeschichte eine bedeutende, wenn auch wechselnde Rolle. Um ihn kreisen die Bildmotive des Tierbeschützers, des Helden, der die Raubtiere bezwingt, des Lebensbaumes mit Tieren oder Genien, des Symposions einer weiblichen und einer männlichen Gestalt, des Wagenrennens. In der frühsumerischen Kultur nimmt dieser Ideenkreis eine beherrschende Stellung ein. Von den semitischen Lichtgöttern wird er zurückgedrängt; Schamasch und Marduk eignen sich gewisse Aspekte von Tammuz an und werden dadurch, wie später auch Assur, zur Doppelgestalt eines Sonnengottes, der zugleich Vegetationsgott ist. Die Bergvölker nehmen um das Jahr 1000 v. Chr. das Motiv ebenfalls auf; von da geht es dann zu den Persern, Griechen und Römern über und findet bis ins Mittelalter auch in der christlichen Kunst symbolische Verwendung. Die Untersuchung ist für den Wandel der vorderorientalischen Religionen sehr aufschlußreich. Brunner.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

De Wulf, M., Précis d'Histoire de la Philosophie. 9. Aufl. 8° (192 S.) Louvain 1950, Nauwelaerts. Fr 50.—. — Dieses kleine Repetitorium der Geschichte der Philosophie erschien in 9. Aufl. nach dem Tod des hochverdienten Verf. Für Altertum und Neuzeit benützt es als Vorlage Zeller sowie Windelband und Höffding. Die Darstellung ist äußerst gedrängt. Nur ganz selten wird eine kritische Bemerkung gemacht. Daß Wiclif und die böhmisch-deutschen Reformatoren vom Skotismus beeinflußt sind (101), klingt mißverständlich. Richtig ist, daß Thomas Bradwardine mit seiner Lehre vom determinierenden Einfluß Gottes auf den freien Willen des Menschen auf Wiclif eingewirkt hat, aber mit dieser Lehre im Gegensatz zu Skotus steht. Von Pantheismus sollte man bei Nikolaus von Cues nach den neueren Forschungen doch nicht mehr sprechen. — Das Büchlein kann und will natürlich in keiner Weise den Lehrer ersetzen. Schuster.

Schilling, K., Geschichte der Philosophie (Winters Studienführer). 8° (248 S.) Heidelberg 1949, Winter. DM 6.90; geb. DM 8.70. — In eine Sammlung von Studienführern eingereiht, will diese Geschichte der Philosophie nicht Lehrbuch, sondern Anleitung zum Studium sein. Auch einige allgemeine Ratschläge für das Universitätsstudium der Philosophie überhaupt finden sich am Schluß; sie heben die einmalige Stellung der Philosophie im Kosmos der Wissenschaften hervor und — warnen vor der Philosophie als Lebensberuf. — Die Übersicht über die Gesamtgeschichte von den Griechen bis zum 20. Jahrh. deutet vieles nur an. Die grundlegenden Auffassungen kehren wieder, die Sch. in seiner zweibändigen Geschichte der Philosophie 1943/44 dargelegt hat; so z. B. die Charakterisierung der späteren Antike als des „Zeitalters des jenseitigen Gottes", das in scharfem Gegensatz zur „griechischen" Philosophie der Immanenz des Göttlichen (auch bei Aristoteles) gestellt wird. Ausführlich sind die Hinweise auf Studienhilfen. Darin geht das Büchlein über seinen nächsten Zweck hinaus und gibt eine Sammlung der neuesten Literatur, mit der ausgesprochenen Absicht, Ueberweg seit der jeweils letzten Auflage bis zur Gegenwart fortzuführen. Diese Literaturangaben, die auch Zeitschriftenaufsätze und bisweilen wichtige Rezensionen anführen und hier und da das Urteil des Verf. kennzeichnen, geben dem Buche einen besonderen Wert; ausländische Literatur ist reichlich einbezogen. Vollständigkeit ist verständlicherweise nicht angestrebt; aber ohne ersichtlichen Grund sind die Angaben sehr unterschiedlich. Die wenigen Titel bei Pascal vermitteln keinen Begriff vom Umfang der neuesten Pascalforschung. Bei Hegel vermißt man die großen Werke der letzten Jahre von Kojève, Hippolyte, Niel, Grégoire, Ogiermann. Etwas unbefriedigend ist das Kap.: Das übrige 19. Jahrhundert, in dem die gesamte Philosophie außer den drei großen Idealisten, Schopenhauer und Nietzsche auf vier Seiten zusammengepreßt ist, unter Verzicht auf Literaturangaben. Kierkegaard ist überhaupt nicht erwähnt.
Hartmann.

Buchheim, K., Wahrheit und Geschichte. 2. Aufl. 8° (271 S.) München (1950), Kösel. DM 9.80. — Dieses Buch, geschrieben zur „Begegnung von Glaube und Wissenschaft" (Untertitel), kam in seiner 1. Aufl. (1935) deswegen nicht voll zur Auswirkung, weil es nicht mit dem Strom der Zeit ging. Wollte doch schon das Eingangskapitel („Zeitgerechte Geschichtserkenntnis") mit seiner Nietzschekritik indirekt den nationalsozialistischen Geschichtsmißbrauch treffen (Vorwort). Die Neuauflage ist wesentlich unverändert geblieben. Der Schlüssel des Buches ist die typologische Zweiteilung: ‚Raumdenker' — ‚Zeitdenker'. Da alles erfahrungswirkliche Sein, weil geschaffen, auch zeithaft und damit (im weiteren Sinne) geschichtlich ist, kann es vom Raumdenken der kausalmechanischen Wissenschaften nicht in seiner eigentlichen Wahrheit erkannt werden. Der technische Erfolg des kartesianischen Wissenspositivismus widerlegt das nicht, sondern bestätigt es durch die Art und die Folge seines Triumphes. Für ein echtes Geschichtsverständnis ist es notwendig, die Sinn-

bänder im geschichtlichen Geschehen zu erkennen. was ohne Wesenserkenntnis nicht möglich ist. Grundlegend dafür bleibt das Erbe der griechischen Philosophie. „Die Zeit ist da, wo die ontologische Arbeit der Griechen für uns von entscheidender Bedeutung werden kann" (72). Treffend ist die Bemerkung gegen den existenzphilosophischen Willen zur ‚Destruktion' der klassischen Realontologie: „Es müßte uns schon sehr an jedem historischen, das heißt zeitlich-existentiellen Augenmaß fehlen, wenn wir meinen wollten, daß wir zur ‚Destruktion' eines weltgeschichtlichen Ergebnisses der Wahrheitsforschung überhaupt imstande wären" (46). — Um die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie aufzuzeigen, wird deren Eigenart und Entwicklung in dem bei weitem größten Teil des Buches (Kap. 4—12) in einer Weise zur Darstellung gebracht, die immer anregend wirkt, auch dort, wo man ihr nicht ganz beipflichten kann. Die eigentliche Geburt der antiken Philosophie sieht der Verf. in der mit orphischen Motiven durchsetzten Zahlenphilosophie und mathematischen Himmelstheologie der Pythagoräer (Kap. 5). Den chronologischen Sammelbegriff ‚Vorsokratiker' verwirft er, weil in ihm der tiefe Unterschied verwischt wird, der von einem mehr mathematisch bestimmten philosophischen Denkstil jenen ganz anders gearteten einer Erfahrungswissenschaft vom irdischen Geschehen absetzt, wie er bei den Sophisten in perikleischer Zeit herrschend wurde (vgl. 150 mit den Darlegungen des vorausgehenden Kap. 7). Als das große Verdienst des Sokrates wird — im 8. Kap. „Erkenne dich selbst" — die dreifache Erkenntnis herausgehoben: der Weg über den Menschen als Weg zur Wahrheit; das allgemeinmenschliche Ethos als Wurzel der Sittlichkeit; die Heilsmöglichkeit des Menschen jenseits der Polis. Der Kynismus nahm diese polisfreie Heilsmöglichkeit im naturalistischen Sinn, was ihn in Gegensatz brachte zu Platon (vgl. Kap. 10 über „Natur und Idealstaat"). Schon beim Doppelthema des 9. Kap. („Erforschung der Seele") ‚Eudaimonia' und ‚Eros', an dem die Divergenz der sokratischen Schule einsetzte, war der wiederholte Entwicklungswechsel des platonischen Kampfes gegen die Hedoniker zur Behandlung gekommen und das Urteil gefällt worden, daß die moralistischen Vorurteile gegen die hedonische Philosophie im geschichtlichen Sinn hinfällig seien (vgl. 167). Verblüffend wirken die Bemerkungen über den Kontrast des Generationenproblems in der Antike im Vergleich zur Moderne (189 ff.). Die zwei letzten Kap. „Wahrheit im Jenseits" und „Wahrheit im Diesseits" lassen schon durch ihre Titel erkennen, daß es sich um die Gegenüberstellung von Platon und Aristoteles handelt. Wie ein Leitmotiv aber zieht sich durch das ganze Buch, was der Verf. einmal (178) in den Worten ausspricht: „Im Wesen des Christentums liegt es, andere Weltanschauungen und Lebensordnungen immer zugleich durch Natürlichkeit und Übernatürlichkeit zu überbieten." Ternus.

Aristotelis Categoriae et liber de Interpretatione recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello (Scriptorum Classicorum Oxoniensis). 8° (XXII u. 96 S.) Oxford, Clarendon Press, und London oder New York, Cumberlege, 1949. Sh 4,6. — Dieses schöne Bändchen der Oxforder Klassikerbibliothek bringt die längst dringend nötige Neuausgabe der beiden ersten Schriften des aristotelischen Organon. Denn mehr als hundert Jahre sind es her, daß Th. Waitz die letzte kritische Bearbeitung davon geliefert hat. In der langen Zwischenzeit sind mit der Veröffentlichung der *Commentaria in Aristotelem Graeca* durch die preußische Akademie und der verschiedenen Übersetzungen aus dem späten Altertum und dem Mittelalter neue wertvolle Textzeugen zugänglich gemacht worden, die eine wesentliche Erweiterung der Grundlage unserer Überlieferung darstellen. Diese hat nunmehr M. für die Neugestaltung seines Textes herangezogen. Überdies hat er die ältesten griechischen Handschriften wieder verglichen und bei dieser Nachprüfung manche Lesart seiner Vorgänger berichtigt. Daß wir damit einen zuverlässigeren Text erhielten, wird man gerne dankbar anerkennen. Ein besonderes Verdienst der Ausgabe liegt zweifellos darin, daß die Übersetzungen in einem so ausgedehnten Umfange benutzt wurden, wie es bislang noch bei keiner Schrift des Altertums, die Bibel natürlich ausgenommen, geschehen ist.

Zenkers Arbeit brauchte dabei allerdings kaum mehr erwähnt zu werden. Schon J. Tkatsch, Die arab. Übers. der Poetik des Aristoteles I 152a hatte mit Hinweis auf Rose und Baumstark den kritischen Beitrag Zenkers als ungenügend erklärt. Bouyges mußte dann am arabischen Kategorientexte feststellen, wie nachlässig Zenker gearbeitet hatte. Die Beobachtungen von Bouyges bestätigte vollauf K. Georr, Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes, wo man 127ff. die Belege nachlesen mag. Georr bietet in seinem Buche auch die syrische Kategorienübersetzung Jakobs von Edessa. Infolge der größeren Zahl der Übersetzungen litt wohl etwas die Gründlichkeit in deren Verwendung. Hier mag man es bedauern, daß sich der Herausgeber nicht an den von Tkatsch a. a. O. 153f. gezeichneten Weg gehalten hat, der jedenfalls eine bessere Gewähr für die Richtigkeit bietet, als wenn man nur hier und da eine Übersetzung einsieht, wie es nach der Bemerkung XV der Vorrede bei der Übertragung Wilhelms von Moerbeke geschehen ist. Die Arbeiten Tkatschs und Gudemans, trotz aller Versehen, die ihnen unterlaufen sind, machen in diesem Punkte u. E. einen gediegeneren Eindruck. Ähnliches gilt von Ausgaben von H. J. Drossaart Lulofs, deren Indices die Arbeitsweise klar erkennen lassen. Die hier erhobene Forderung nach gründlicher Einzeluntersuchung der Übersetzungstechnik hätte allerdings den Rahmen der Sammlung, in der unser Büchlein erschienen ist, gesprengt, und das mag man als Entschuldigung gelten lassen. Vielleicht läßt sich das Versäumte nachholen, wie anderes XXII ja auch in Aussicht gestellt wird. Doch hindert uns das hier ausgesprochene Bedenken nicht, aufrichtig uns zu freuen, daß wir in der Neuausgabe ein lang entbehrtes handliches Werkzeug erhalten haben, um an dem Aristotelestext zu arbeiten. Zu wünschen wäre auch, wenn die anderen Schriften des Organon ebenso bearbeitet würden, allen inhaltlichen Schwierigkeiten zum Trotz, die infolge der Entwicklung auf logistischem Gebiet sich neuerdings erhoben haben. Kutsch.

Virieux-Reymond, Antoinette, La Logique et l'Epistémologie des Stoïciens. Leurs rapports avec la logique d'Aristote, la logistique et la pensée contemporaines. 8° (VI u. 331 S.) Lausanne 1949, Rouge. — Die Beurteilung der Logik der Stoa war bei maßgebenden Forschern wie Prantl und Zeller recht abfällig. Daß hierin allmählich ein Wandel eintrat, ist vor allem der modernen logistischen Forschung zu verdanken. Von deren Gesichtspunkten aus hat die gelehrte Verfasserin die stoische Erkenntnislehre und Logik einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Sie schickt in der Einleitung einen Überblick über die Quellen mit einer kritischen Würdigung der Zuverlässigkeit der Gewährsmänner voraus, dem ein knapper Abriß der Geschichte der Stoa in ihren Hauptvertretern folgt. Der erste Teil bringt dann die Kosmologie und daran anschließend die stoische Erkenntnislehre. Der zweite Teil behandelt kurz die Entwicklung der Logik vor Aristoteles, dann ausführlicher die des Stagiriten selber. Der dritte Teil ist der Darstellung der stoischen Logik gewidmet sowie dem Nachweis ihrer Verwandtschaft mit der modernen Logistik nebst einer kritischen Stellungnahme zu gewissen Einzelfragen. Der Schlußteil beschäftigt sich vor allem mit dem Nachleben der Stoa und dem Auftauchen verwandter Gedankengänge im späten Altertum, Mittelalter und in der Neuzeit. — Das Buch stellt sicher einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der stoischen Logik, ja der Logik überhaupt dar. Es war zweifellos ein glücklicher Griff, an den Gegenstand vom Standpunkt der neueren Logistik heranzugehen. Man wird gewiß in manchen Einzelfragen seine Vorbehalte zu den Ausführungen der Verfasserin machen, aber im allgemeinen ist ihr Urteil über die stoische Logik zutreffender als das der oben erwähnten Gelehrten. Das Buch ist auch in dem behandelten Hauptgegenstand eine willkommene Ergänzung zu dem neuen Stoa-Werk von M. Pohlenz. — Hier möchten wir auf einiges hinweisen, was vor allem der wünschenswerten Weiterführung der Untersuchungen des Buches dienen soll. Für die Entwicklung der voraristotelischen Logik dürfte noch manches Wertvolle aus Schriften des hippokratischen Corpus zu gewinnen sein, z. B. De vetere medicina (Methodenlehre!) und De diaeta (Induktion!). Bei der Verwandtschaft der Logik der Stoa

mit der Mathematik, die ja auch das Altertum bereits erkannt hat, z. B. Poseidonios, dürfte es doch nicht weit hergeholt sein, beider Beweisverfahren oder Grundlagen miteinander zu vergleichen. Bekanntlich hat die mathematikgeschichtliche Forschung uns doch neue Belehrung über Platon gebracht. Was nun Aristoteles angeht, dessen Auffassung die Ausführungen nicht immer ganz gerecht werden, so scheint uns Lukasiewicz doch nicht so Unrecht zu haben, wenn er annimmt, daß manches in dessen Logik schon die Keime für die Weiterentwicklung in sich trug. Jedenfalls ist die Forderung nicht von vornherein abzuweisen, auch die aristotelische Logik unter dem Gesichtspunkt der Logistik zu betrachten und zu untersuchen. So ging A. Becker, ein Schüler von H. Scholz, vom logistischen Standpunkt aus an die I. Analytik heran und deutete eine Reihe von Stellen anders, als es bislang üblich war; vgl. A. Becker, Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsbeschlüsse (1933) und die Kritik und Ergänzung dazu von O. Becker, DLitZeit (1935) 581 ff. Zum Nachwirken der Stoa, das noch so wenig erforscht ist, einige weitere Angaben: In dieser Zeitschrift 14 (1939) 446 wies F. Pelster auf M. D. Chenu, Un vestige du Stoïcisme (RevScPhTh 27 [1938] 63 ff.) hin. Chenu hat gezeigt, wie von den Begriffspaaren imaginatio-formatio und credulitas-fides imaginatio und credulitas durch Vermittelung des Gundisalvi aus Avicenna stammen und der stoischen φαντασία und συγκατάθεσις entsprechen. Pelster macht dann a. a. O. weiter aufmerksam auf die Zusammenstellung von intellectus, opinio, fantasia, die sich bei R. Kilwardby, Barbarismus, finden und als Funktionen der virtus apprehensiva und Objekt der Logik bezeichnet werden. Zu Avicenna führt uns auch G. Furlani, Avicenna e il „Cogito ergo sum" di Cartesio (Islamica 3 [1927] 53 ff.), und ders.: Avicenna, Barhebreo, Cartesio (Riv. di studi orientali 12 [1933] 21 ff.). Furlani fragt im ersten Artikel nach der Quelle, ohne eine Antwort darauf geben zu können. Die Untersuchungen der Verfasserin dürften die Lösung bringen: es liegt wohl Einfluß der Stoa vor. S. Horowitz, Über den Einfluß des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern (Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges. 57 [1903] 177 ff.) bringt weitere Belehrung; ebenso Osman Amin, La philosophie des Stoïciens, Kairo (1945) 228 ff. (arabisch). Derselbe ägyptische Gelehrte kündigt darin seine Schrift: Le Stoïcisme dans la Philosophie Musulmane an, die Ref. noch nicht zugänglich ist. Er hofft später darauf zurückzukommen. Kutsch.

Boëthius, A. M. S., Philosophiae consolationis libri quinque. Ed. K. Büchner (Editiones Heidelbergenses 11). 8° (120 S.) Heidelberg 1947, Winter. DM 2.—. — Die Ausgabe ist wie alle der Heidelberger Sammlung vor allem für akademische Seminarübungen bestimmt. Sie beruht auf der Edition in der Wiener Väterausgabe, die W. Weinberger 1934 uns schenkte. Doch hat B. wichtige Änderungen auf Grund der Kritiken von Bieler in den Wiener Studien 1936, Klingner in Gnomon 1940 und Diemelt in Glotta 1942 wie seiner eigenen kritischen Stellung in Hermes 1940 vorgenommen, die er im Apparat begründet. Auch ist die Interpunktion teilweise verbessert. Hier diente die deutsche Übersetzung des Herausgebers in der Sammlung Dieterich, Leipzig 1934, als Wegweiser. Im allgemeinen sind nur die wichtigsten Varianten beigefügt. Das bringt selbstverständlich ein gewisses subjektives Element in die Ausgabe, das aber bei solchen mehr einfacheren Editionen unvermeidlich ist. Eine gute Hilfe ist dem Forschenden daher die Angabe der Weinbergerschen Seitenzahlen am Rand. So ist der größere Apparat der Wiener Ausgabe leicht einsehbar. Im übrigen verbürgt die jahrelange Beschäftigung B.s mit Boëthius eine ruhige Beurteilung in den umstrittenen Texten. Das handliche Format ist ein weiterer großer Vorteil der Ausgabe. Man hätte nur den einen Wunsch, den Variantenapparat nicht erst gedrängt auf den Schlußseiten zu finden, sondern gleich unter dem Text. So würde der Benutzer noch stärker auf ihn bei der Interpretation hingewiesen. Weisweiler.

Ottenwaelder, P., Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius. 8° (XI u. 133 S.) Tübingen 1950, J. C. B. Mohr. DM 12.—. — Die Arbeit will klarstellen, inwieweit Grotius die scholastische Tradition fortführt und inwieweit bei

ihm ein Bruch mit der Tradition vorliegt und eine neue Linie der Entwicklung beginnt. Das Ergebnis, zu dem Verf. gelangt, ist vermittelndgemäßigt und insoweit glaubwürdig. Die Untersuchung selbst aber leidet an wesentlichen Mängeln. Seine Kenntnis der scholastischen Vorgänger des Grotius schöpft Verf. fast ausschließlich aus zweiter Hand, was namentlich für Vitoria und Suarez vollkommen unzulänglich ist. Noch schwerer aber wiegt, daß Verf. die entscheidenden Begriffe entweder selbst nicht hinreichend klar hat oder jedenfalls dem Leser nicht klar genug zu entwickeln vermag; das gilt insbesondere für das Verhältnis von Recht und Ethik, aber auch von Natur und Offenbarung. So reicht das Rüstzeug des Verf. für die von ihm unternommene Aufgabe nicht aus. Bedauerlicherweise ermangelt die Darstellung ganz allgemein der Durchsichtigkeit. Als Erstlingsarbeit eines jugendlichen Anfängers immerhin verheißungsvoll, hätte nicht ein früher Tod als Kriegsfolge (8. 8. 45) sein wissenschaftliches Arbeiten vorzeitig abgebrochen.

v. Nell-Breuning.

Scheibe, W., Johann Gottfried Herder. 8° (96 S.) Stuttgart 1950, Klett. DM 3.80. — Zwei Teile enthält das Büchlein. Im ersten Teil gibt Sch. eine kurze Skizze des Pädagogen Herder, im zweiten läßt er ihn selbst zu uns sprechen. Aus beiden ergibt sich ein knappes, gutes Bild des weit vorausschauenden Menschenbildners. Er hat intuitiv gesehen und in die Tat umgesetzt, was erst ein ganzes kommendes Jahrhundert wissenschaftlich untermauern sollte: Selbsttätigkeit, Achtung vor dem Kinde, Erfassen des Unterrichtes vom Kinde her, Bejahen der verschiedenen Entwicklungsstufen. Herders Unterschied zum althumanistischen Bildungsideal besteht darin, daß er die reine Imitation der Antike ablehnt. Ihr Wahrheits- und Schönheitsgehalt soll die Augen öffnen für die Wahrheit und Schönheit der Menschennatur überhaupt, die bei den Griechen zu ihrer reinsten Ausprägung gekommen ist. In uns aber muß die Antike nach dem Lebensprinzip unseres eigenen Volkes neu geboren werden. Jede Überfremdung lehnt er ab, auch die durch die lateinisch-christliche Welt. Nicht mehr die sapiens atque eloquens pietas des christlichen Althumanismus ist ihm Erziehungsideal, sondern eine sapiens atque eloquens humanitas. Humanität wird für ihn und den ganzen Neuhumanismus zur Religion, mag er auch später gegen Ende seines Lebens das Christliche in der Jugenderziehung wieder stärker fordern. Die Herausstellung dieser Grenze fehlt bei Sch., mag das Büchlein auch sonst eine anerkennenswerte Arbeit sein.

Erlinghagen.

Lion, F., Lebensquellen französischer Metaphysik: Descartes—Rousseau—Bergson. Übers. v. R. Gillischewski. 8° (128 S.) Hamburg 1949, Claassen und Goverts. DM 8.50. — Der Verf. gibt in mehr intuitiv-dichterischer als streng wissenschaftlicher Form, in lebensvollem, geistsprühendem Stil überraschende Durchblicke durch die französische Philosophie. Drei Typen französischen Denkens greift er heraus, um an ihnen die innere Verwandtschaft französischer Geistesart trotz aller Verschiedenheiten zu zeigen. *Descartes'* Denken, der Ordnung der großen lateinischen Tradition verpflichtet, ist durch seine durchsichtige Klarheit gekennzeichnet, *Rousseaus* Philosophieren durch die Liebe zur „allerholdesten Unordnung der Natur", wenn er auch als Franzose, namentlich im Contrat social, die Ratio nicht ganz verleugnen kann. *Bergsons* Zauberwort ist das „Leben" als Gegenpol zur starren, toten Materie, das „Leben", das Descartes nicht einmal in seinen „Passions" kennt; neu ist bei ihm für Frankreich die Ablehnung des Verstandes, der der starren Materie zugeordnet sei und selbst alles, was er anfasse, starr und tot mache. Das schwierigste Problem für Bergson ist die coniunctio oppositorum zwischen dem Gedächtnis, das in die Vergangenheit schaut, und dem der Zukunft zugewandten schöpferischen Werden. Im Nachwort ringt der Verf. mit der fast unmöglich scheinenden Aufgabe, diese drei Typen in einen lebendigen Zusammenhang zu bringen. Er findet, daß alle drei mit Gegensatzpaaren arbeiten: Denken—Körper, Natur-Kultur, Leben—Materie. Allen dreien soll auch die Überzeugung von einem Sündenfall zugrunde liegen, aus dem der

Mensch sich selbst ohne Gnade von Gott erlöse. So haben sie das christliche Mysterium säkularisiert. Descartes will von der Verworrenheit der Scholastik durch seine clarté erlösen, Rousseau durch die Rückkehr zur Natur von dem „schweren Leichentuch der Kultur", Bergson durch die Freiheit in äußerster Beweglichkeit von der Starrheit der Materie. — Wer an das Büchlein herangeht mit einem Gespür für dichterische Intuition, die auch philosophische Wahrheiten in neuer Beleuchtung nahe bringen kann, wird aus ihm mannigfache Anregungen in sich aufnehmen können. Glahn.

de Ruggiero, G., Philosophische Strömungen des 20. Jahrhunderts. Mit einem Nachwort von E. Rothacker. 8° (292 S.) Köln 1949, Schaffstein. DM 9.50. — R., Philosophieprofessor in Rom († 1948), gehörte dem engsten Mitarbeiterkreise der 1903 von B. Croce gegründeten Zeitschrift „La Critica" an. Er war einer der glühendsten Verfechter jenes philosophischen Idealismus, der von Vico über Spaventa bis zu F. de Sanctis und Croce reicht. Die vorliegende, nach der 3. Aufl. des italienischen Originalwerkes „Filosofi del Novecento" (Bari 1946) von W. Eicke übersetzte Schrift bietet sehr lebendige, mit Geist und Humor geschriebene Darstellungen über englische, amerikanische, französische und deutsche Strömungen des 20. Jahrh. Die italienischen Verhältnisse sind nicht berührt, weil ihnen in der 2. u. 3. Aufl. von de R.s „Filosofia contemporanea" ein eigener Anhang gewidmet ist. Von den *englischen* und *amerikanischen* Philosophen sind dargestellt: Alexander und der englische Realismus, Whitehead, Santyana, John Dewey, Baillie und Collingwood; von den *französischen* Philosophen: Octave Hamelin, Emile Meyerson und der jüngste Bergson. Die deutsche Übersetzung begegnet insofern einem Bedürfnis, als wir über die jüngsten philosophischen Bewegungen des Auslandes nicht ausreichend orientiert waren. De R. ist nicht ein kühler Referent von Tatbeständen, sondern Vermittler von Stimmungen und Tendenzen, er ist der leidenschaftliche Kritiker von Denkhaltungen. Dies zeigt sich besonders gegenüber der Phänomenologie und der deutschen Existenzphilosophie. De R. bekennt, daß er mehr als einmal den Versuch gemacht habe, sich vorurteilslos mit Husserl auseinanderzusetzen, daß er aber immer wieder mit einem Gefühl der Ungeduld und des Verdrusses sich von ihm zurückgezogen habe. An wirklich Neuem in Heideggers Philosophie sei „lediglich eine grandiose Virtuosität der Form, eine verwickelte Worttechnik, die mit ihrer angeblichen Wissenschaftlichkeit die Öde der Landschaft verbirgt, die die Existenz, vom Schicksal dazu gezwungen, durcheilt" (251 f.). Zur Erklärung des Erfolges der Existenzphilosophie bei den Berufsphilosophen meint de R., es sei ihnen ergangen „wie dem, der einen sehr schwierigen lateinischen oder griechischen Text übersetzt hat und der so befriedigt ist, wenn er dessen Sinn verstanden hat, daß ihm auch nicht einmal ein Zweifel hinsichtlich des inneren Wertes dessen überkommt, was er übersetzt hat" (238). Die Kategorien der Existenzphilosophie scheinen ihm wie in eine unwirkliche Welt verlegt und die Umrisse von Phantomen anzunehmen. Ihr Grundfehler liege darin, daß sie einen Urheber und Beweger des Werdens ablehne und sich zu einem subjekts- und führungslosen Werden bekenne. Kontinuität im Prozeß des Werdens könne nur durch das Vorhandensein eines identischen Subjekts in den verschiedenen Momenten dieses Prozesses gewährleistet werden. Ganz gewiß. Aber der Subjektsbegriff ist in der Existenzphilosophie deshalb fallen gelassen, weil zuvor der Substanzbegriff fallen gelassen war. Dieser ist aber in der neuzeitlichen Philosophie weithin entwertet. Und so wird die Kritik an einer Hauptposition der Existenzphilosophie, das Seiende sei substanz- und subjektloses Werden, schon früher einsetzen müssen. Nink.

v. Schelling, Rußland und Europa. 8° (404 S.) Bern 1948, Francke. Fr 22.50; geb. Fr 27.—. — Das Problem „Rußland und Europa" steht seit über 100 Jahren bewußt im Mittelpunkt der russischen Geschichtsphilosophie. Erstmalig klar formuliert wurde es von Peter Tschaadájew (1783—1856), einem der gebildetsten Menschen seiner Zeit, in seinem berühmt gewordenen „1. Philosophischen Brief" (1836), von dem A. Herzen schrieb, er habe gewirkt „wie ein Schuß in dunkler Nacht". Es ging um die Fragen: „Kann man Rußland zu

Europa, oder muß man es zu Asien rechnen? Oder ist es etwas Besonderes zwischen beiden? Soll es sich Europa zum Vorbild nehmen oder sich von ihm abschließen und seine Eigenart pflegen? Hat Rußland der Welt gegenüber eine Sendung zu erfüllen, und welche?" — Tschaadájew, der ein orthodoxer Russe war und trotzdem das katholische Mittelalter glühend verehrte, gab eine Antwort, die alle seine Landsleute aufs tiefste erbitterte. Während sich nach dem mißglückten Dekabristenaufstand (1825) alle Kreise des russischen Volkes an den drei Idealen „Monarchie, Orthodoxie und Volkstum" berauschten, wagte er es, öffentlich genau das Gegenteil zu verkünden: Es sei ein Wahn, die Zukunft Rußlands, das keine echte Geschichte besitze, auf eigene Tradition stellen zu wollen; die byzantinisch-russische Orthodoxie sei eine entstellte Form des Christentums und für Rußlands Geschichts- und Kulturlosigkeit verantwortlich, zumal sie Rußland von der Kulturentwicklung Westeuropas, die unter Führung des katholischen Rom stand, ausschloß; die russische Monarchie sei ein Erbe tatarischer Fremdherrschaft, die an Rußlands Fehlentwicklung mitgewirkt habe; falls noch eine Rettung möglich sei, könne diese nur in einer Europäisierung liegen, wie sie schon von Peter d. Gr. versucht worden sei. Die öffentliche Meinung verlangte strengste Bestrafung. So wurde Tschaadájew von Zar Nikolaus I. für wahnsinnig erklärt, ein Jahr lang unter Hausarrest gesetzt — seine Ideen aber diskutierte man eifrigst in allen Salons. Als die „väterliche Fürsorge" des Zaren aufhörte, zirkulierte sehr bald ein neues Schriftstück Tschaadájews, das den schönen Titel „Apologie eines Verrückten" trägt und seine Ideen weiter begründet. — An Tschaadájew entzündeten sich nun die beiden Hauptrichtungen der neueren russischen Geistesgeschichte, die „Westler" und die „Slawophilen". Letztere, mit Chomjaków an der Spitze, verlangten eine Abwendung Rußlands von Europa, eine Rückbesinnung auf die eigene nationale Substanz, die beim einfachen Volke, besonders beim Bauern, zu finden sei. Es gelte, in liebevoller Rückwendung zur russischen Vergangenheit und zum Volke dem dort noch dumpf gelebten Volksgeist zum Selbstbewußtsein zu verhelfen. Im Grunde des echten Russentums liege die Orthodoxie, „das reine und ursprüngliche Christentum", von dem der Westen schmählich abgefallen sei. Von Europa sei nichts zu erwarten. Katholizismus, Rationalismus, Reformation, Sozialismus und Revolution bildeten nur die folgerichtige Stufenleiter dieses großen Abfalls um die Jahrtausendwende. Das rechtgläubige Rußland dagegen sei berufen, die übrige Welt wieder zur Quelle des wahren Lebens zurückzuführen. Weniger Widerspruch fand Tschaadájew bei den „Westlern". Diese wünschten wie er einen Anschluß an Europa, aber nicht an das katholische, sondern an das revolutionäre, sozialistische. Aus ihnen entstanden die russischen Atheisten, Nihilisten und Terroristen, also die unmittelbaren Ahnen der russischen Revolution. Im heutigen Bolschewismus sind aber auch zahlreiche slawophile Elemente wieder aufgelebt: nationalistische Abschließung vom „faulenden" Europa und zugleich panslawistische Weltherrschaftsgelüste. — Das Buch gibt — für den deutschen Leser erstmalig — eine eingehende Darstellung der russischen Geschichtsphilosophie, besonders der 30er bis 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts, welche vor allem bedeutsam sind. Die Aktualität zur rechten Beurteilung des heutigen West-Ost-Problems liegt auf der Hand. Der Verf. stützt sich auf russische Originalquellen, besonders auf M. Gerschensons „Schriften und Briefe P. J. Tschaadájews" (Moskau 1913), und auf das ausgezeichnete französische Werk von Ch. Quénet „Lettres philosophiques de Pierre Tschaadaev" (Paris 1937). Es wird eine Fülle geistesgeschichtlich, soziologisch und biographisch wichtiger Details über einzelne russische Geschichtsphilosophen bzw. ihre Zeit geboten, so daß man in Zukunft an Sch.s Arbeit nicht vorbeigehen kann. — S. 231 wird (wie übrigens auch in fast allen russischen Darstellungen) irrtümlicherweise behauptet, der später zum Katholizismus übergetretene Moskauer Universitätsprofessor Wl. Petschórin sei Jesuit geworden; in Wirklichkeit war er Redemptorist. — Leider hat es der Verf. nicht für nötig befunden, einen alphabetischen Index beizufügen; die wissenschaftliche Brauchbarkeit des sonst vorzüglichen Werkes ist damit in bedauerlichem Maße gehemmt.

Falk.

Bochenski, I. M., Der sowjetrussische dialektische Materialismus. kl. 8° (213 S.) Bern 1950, Francke. DM 8.40. — Die bisher einzige Gesamtdarstellung des Themas in deutscher Sprache. In einem ersten Teil werden die westlichen Quellen des dialektischen Materialismus, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, aufgezeigt, dann die russischen Quellen, vor allem Lenin und die Geschichte der sowjetrussischen Philosophie bis zur Gegenwart, mit ihren charakteristischen inneren und äußeren Zügen. Der systematische Teil entwickelt das Inhaltliche dieses Philosophierens, zumal den materialistischen Realismus und die Dialektik im objektiven und subjektiven Sinn. Der historische Materialismus wird nur kurz skizziert. Kritische Bemerkungen über den theoretischen Wert des dialektischen Materialismus, bes. zum technischen Niveau und zur Wissenschaftlichkeit nach den Begriffen des westlichen Kulturkreises und im Hinblick auf allgemeingültige Forderungen schließen die systematische Betrachtung ab. — B. verdankt nach eigenem Geständnis am meisten dem bekannten Werke von G. A. Wetter S. J., Il materialismo dialettico sovietico (1948). Freilich zieht er manche dort gezeichnete Linie weiter aus, vornehmlich im historischen Teil. Die systematische Untersuchung gewinnt gegenüber Wetter insofern an Übersichtlichkeit, als sie sich an den „klassisch" gewordenen kurzen Text von Stalin (aus: Über dialektischen und historischen Materialismus) hält, ihn zurechtrückt und fast Satz für Satz diskutiert. Dabei wird aber ständig auf Lenins Schriften zurückgegriffen, wenn auch nicht so häufig wie wünschenswert auf die „Philosophischen Hefte", in denen Lenin über gewisse Positionen in seinem „Materialismus und Empiriokritizismus" hinaustendiert, wenigstens in der Formulierung. Es erweist sich nun auf Schritt und Tritt, welches sophistische Spiel mit den Termini Realismus und Materialismus getrieben, und wie ungerechtfertigt und willkürlich die dialektische Methode gehandhabt wird. Die Sinnlosigkeit „materialistischer" Dialektik wird deutlich, da Dialektik wesentlich einer idealistischen oder zum mindesten einer dem Geistigen den Primat zubilligenden Philosophie zugeordnet ist. Es hätte noch hervorgehoben werden müssen, daß die dialektische Methode, auf die man sich soviel zugute tut, in der Durchführung illusorisch wird, insofern man z. B. das Leben doch mehr oder weniger kausal aus dem Anorganischen und die Denkprozesse aus dem „Gehirn" ableitet, also faktisch in den vulgären, mechanizistischen Materialismus zurückgleitet. Der Lächerlichkeit überantwortet wird die Theorie der dialektischen „Sprünge", mit denen man alles und nichts erklärt. Sehr gut läßt B. dann sehen, wie Lenins von Hegel übernommene Auffassung der „Selbstbewegung" das Hauptmotiv für den materialistischen Atheismus abgibt. Die betreffenden Texte Lenins aber sollten darauf aufmerksam machen, daß hier tatsächlich einige echte Probleme liegen; diese Ansätze zu berechtigter Problematik, wenn sie sich bei den Materialisten auch wie im Rohzustand befinden, sollten aufgegriffen und ausgewertet werden. B. urteilt sehr streng über das technische Niveau des dialektischen Materialismus. Fällt aber dieses Urteil nicht auch auf die westlichen Quellen zurück, bes. auf Feuerbach und sogar manche hoch im Kurs stehende moderne Positivisten? Gerade die angeblichen Argumentationen gegen Gottes Existenz weisen in beiden Kulturhemisphären dieselbe ermüdende Gleichförmigkeit und Oberflächlichkeit auf. — Das Buch ist sowohl im historischen wie im sachlichen Teil ungemein instruktiv. Die Literaturangaben zeugen von einer außergewöhnlichen Belesenheit. Nicht verzeichnet sind die Ausgaben des Dietz-Verlages in Berlin, der eine Reihe „Bücherei des Marxismus-Leninismus" betreut, in der auch Lenins philosophische Hefte nebst anderem unter dem Titel „Aus dem philosophischen Nachlaß" erschienen sind. Dem deutschsprachigen Leser sind diese Veröffentlichungen noch am ehesten zugänglich. — Für jeden offen und ehrlich denkenden Menschen wird die Lektüre dieser nüchternen und leidenschaftslosen Kritik an einer der seltsamsten geistigen Verirrungen unserer Zeit einen bleibenden Gewinn bedeuten. Und auch der Fachphilosoph empfängt Anregungen, die für eine Auseinandersetzung mit Hegel und mit dem Wahrheitsgehalt der dialektischen Methode fruchtbar werden können. Ogiermann.

Ciardo, M., Natura e storia nell'idealismo attuale (Bibl. di cultura moderna). 8° (248 S.) Bari 1949, Laterza. L 940.—. — Ein seinem Meister anscheinend bis ins Letzte ergebener Croce-Schüler setzt sich mit der Geschichtsphilosophie des Akt-Idealismus Gentiles auseinander, dem er vorwirft, eben Philosophie der Geschichte bieten zu wollen, wobei Geschichte als ein Gebiet der Reflexion für sich genommen werde, während doch, wie es im „storicismo assoluto" Croces der Fall sei, die Philosophie selbst die Geschichte sei, und Geschichte die konkrete Philosophie. Gentile kennzeichne den „atto puro", den absoluten selbst-schöpferischen Geist, wesentlich als reinen Gegensatz zur „Natur", dem Bereich der Objektivität (Natur des Menschen und seiner Welt); es könne ihm daher nicht gelingen, Natur in Geschichte zu überführen (storicizzare la natura), weil sie immer wurzelhaft „außerhalb" des Geistes bleibe und ihm nur „phänomenal" zugeordnet werde. Croce dagegen vollende den Gedanken Hegels, indem er den absoluten Geist ebenso absolut, in dialektischer Selbstentzweiung, in Natur übergehen lasse (also nicht als atto puro fasse, wie man erklärend hinzufügen darf), und Natur so in ihrem Grunde (nicht nur phänomenal) als Moment des Geistes ansetze: geistentsprungene, geistdurchwaltete Natur aber sei „Geschichte" (natura storicizzata ist dies als spiritualizzata, interiorizzata; vgl. bes. 199, 203). Gentile habe nicht verstanden, daß Entgegensetzung zugleich Selbst-Unterscheidung bedeute, habe mithin den dialektischen Idealismus Hegels nicht in Wahrheit zu Ende gedacht. — Man kann nicht leugnen, daß Croce radikalerer Hegelianer ist als Gentile. Für ihn wird Gott zu Mensch und zu Geschichte, Gott wird als Geschichte gesehen (Dio come storia; vgl. 144, 235), Gott ist nichts anderes (unico Dio) als der Mensch in seiner Geschichte (l'Uomo come Storia 144). Gott als Transzendenz wird formell verworfen (12, 21). — Wir möchten fragen, worin sich solche philosophische Dialektik noch von der rücksichtslos immanentistischen und materialistischen Auslegung Hegels abhebt, wie sie etwa Kojève vertritt. Dialektischer Idealismus und dialektischer Materialismus scheinen sich hier nur in Worten zu unterscheiden. Jede allzu „radikale" Weiterführung Hegels bedeutet zugleich eine sich selbst rächende Vereinfachung seines innersten Anliegens. Gentile hat darin vielleicht einigen philosophischen Blick bewiesen, daß er den absoluten Apriorismus Croces nicht teilte; er will einer gewissen Erfahrung auch innerhalb der eigentlichen Philosophie ihr unableitbares Recht belassen, was vom Verf. als Irrationalismus und Naturalismus gebrandmarkt wird. Daß der Akt-Idealismus Gentiles kein „dialektisches Zusammenfallen von kosmogonischem und theogonischem Prozeß kennt" (213), werden wir ihm also nicht als Rückständigkeit anrechnen. — Sehr interessant sind die durch das ganze Buch verstreuten (nicht immer als solche beabsichtigten) Bemerkungen und Hinweise zum Verständnis des idealistischen Denktyps. Es stellt sich heraus, wie sehr dieses Denken auf „Forderungen" des Geistes beruht, also auf aprioristischen formalen „Ansprüchen" der teleologisch ausgreifenden Erkenntnis: Anspruch auf absoluten Monismus, auf möglichste „Verinnerlichung" und damit dialektisches Ineinanderübergehen der Begriffe, auf Ausschaltung allen „Kausalismus", an dessen Stelle das faszinierende Wort „Selbst-" (auto-) tritt, so daß Ausdrücke wie „autodivenire", „autoesistenza", „autoazione" usw. alles erklären sollen. Welch neue, echt metaphysische Probleme mit diesen Ausdrücken erwachen, das scheint der Idealist nicht mehr zu sehen. Der Metaphysiker aber fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Selbst-Bewegung, Selbst-Verwirklichung usw. und legt so den Weg frei zur Überwindung jedes Pantheismus und Atheismus, mag er sich auch noch so sehr verklausulieren. Ogiermann.

Steinbüchel, Th., Mensch und Wirklichkeit in Philosophie und Dichtung des 20. Jahrhunderts. gr. 8° (78 S.) Frankfurt 1949, Knecht. DM 3.—. — Dieser Vortrag, gehalten auf einem Schulungskurs des Borromäus-Vereins, geht im Inhalt weit über seinen Anlaß hinaus. Er ist ein Vermächtnis eines universalen Geistes, der um die Vielfalt und auch Verwirrung des philosophischen und dichterischen Wortes unseres Jahrhunderts weiß. Die drei Richtlinien, in denen die Fragen der Philosophie und die Gehalte der Dichtungen gesehen

und gedeutet werden, sind: die neue Begegnung mit dem Sein, dem Wirklichen und dem Leben, — der neue Blick auf den Menschen als gefügte Ganzheit und auf seine besondere Existenzweise als freie Personalität, — die neue Fragestellung nach dem Sinn des Menschen in der Welt. Die knappe Form der Darlegung hat belegende Zitate nicht zugelassen. Mit raschen Schritten geht der Verf. durch das geistige Leben unserer Tage. Oft ist sein Schritt uns zu rasch und sein Blick uns zu schnell. Dann wieder gewährt er eindringendste Intuition. Immer aber, Seite um Seite, regt er an. Die erwähnten Autoren und Werke faßt ein Verzeichnis zusammen. Kreutz.

Pfeil, H., Existentialistische Philosophie (Forsch. z. neueren Philos. im Geist der Philosophia perennis 1). 8° (94 S.) Paderborn 1950, Schöningh. DM 2.40. — Das päpstliche Rundschreiben „Humani generis" kennzeichnet den Existentialismus als die philosophische Richtung, die unter Hintansetzung der unveränderlichen Wesenheiten der Dinge allein um die „Existenz" des Einzelnen besorgt ist. Hierin sieht auch Pf. das Gemeinsame der existentialistischen Philosophie im engeren Sinn, d. h. der Philosophie Heideggers, Jaspers' und Sartres. Er will nicht auf die erheblichen terminologischen und sachlichen Verschiedenheiten dieser Denker eingehen, sondern das Gemeinsame herausheben, durch das sie die Menschen der Gegenwart aufhorchen und erschrecken ließen. Obwohl so der nihilistisch verstandene Heidegger von „Sein und Zeit" und namentlich Sartre das gezeichnete Bild einseitig bestimmen, ist dieses doch insofern berechtigt, als der Existentialismus gerade durch die hervorgehobenen Wesenszüge in das allgemeine Bewußtsein eingegangen ist. Gegenüber der einseitigen Essenzphilosophie der Aufklärung und des Idealismus und gegenüber der Vermassung des Menschen will die existentialistische Philosophie den einzelnen konkreten Menschen zum Selbstvollzug aufrufen. Freilich sieht sie dabei das Dasein des Menschen im Gefolge der protestantischen Erbsündelehre als wertlos an: das Dasein ist Last und Hineingehaltensein in das Nichts, Sein zum Tode, sinnlose Leidenschaft. Weiter wird das Dasein in Abhängigkeit vom Nominalismus als wesenlos betrachtet: der Mensch ist reine Individualität, er selbst erst schafft sich in absolut freiem Vollzug seine Essenz, die aber nie endgültige Gestalt gewinnt. In der Beurteilung erkennt Pf. die positiven Werte des Existentialismus durchaus an: den Aufruf zu persönlicher Entscheidung, die Ablehnung des naiven Fortschrittsglaubens, den Sinn für Wert und Bedeutung des Individuellen. Aber infolge der nominalistischen Auflösung jeder absolut gültigen Seins- und Wertordnung wird der Aufruf zu persönlicher Entscheidung ein Aufruf zum Laufen ins Leere, zu einer Dynamik allein um der Dynamik willen; über dem „Elend" des Menschen wird seine „Größe" übersehen; die einseitige Schätzung des Einzelnen führt zu Subjektivismus und Verkennung der echten Gemeinschaftswerte. So ist das Ende ein „Nihilismus", in dem sich der Existentialismus mit seinem östlichen Gegenspieler, dem dialektischen Materialismus, trifft. — Die Grundgedanken der existentialistischen Philosophie, wie sie zum Zeitgeist geworden sind, sind vielleicht noch nie in solcher Kürze und Klarheit gekennzeichnet und so treffend beurteilt worden wie in dieser Schrift. Eine andere Aufgabe ist es freilich, die Gedanken der einzelnen existentialistischen Philosophen selbst und ihre Entwicklung genau herauszuarbeiten und philosophisch zu würdigen. de Vries.

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Beth, E. W., Natuurphilosophie (Noorduijn's wetenschappelike reeks 30). kl. 8° (230 S.) Gorinchem 1948, Noorduijn. Fl. 5.60. — Unter Naturphilosophie versteht B. die logische Analyse der naturwissenschaftlichen Aussagen. Dabei wird vorausgesetzt, daß eine naturwissenschaftliche Theorie einen Algorithmus darstellt. Aufgabe der Natur*wissenschaft* ist es, auf Grund der Erfahrung solche Algorithmen aufzustellen, während die Natur*philosophie* diese Algorithmen zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht. Als Hilfsmittel bedient

sich die Naturphilosophie bei ihrer Arbeit der Logistik, die in ihren Hauptzügen bereits im Hinblick auf die modernen naturwissenschaftlichen Theorien im 2. Kap. dargelegt wird. Unter Verwendung der logistischen Methode stellt B. dann in scharfsinniger Weise den logischen Aufbau des Aussagenkomplexes der heutigen quantentheoretischen Atomphysik dar. Gegenstand der naturphilosophischen Bemühung ist ihm nicht die Natur selbst, sondern lediglich die wissenschaftliche Sprache über die Natur. Wenn die aristotelische Logik als unzureichend für die Aufgabe dieser Naturphilosophie bezeichnet wird, kann das nur bedeuten, daß die klassische Logik noch einer Weiterführung fähig und bedürftig ist, nicht aber daß sie falsch sei. Die vom Verf. als unzutreffend abgelehnte Unterscheidung von Substanz und Akzidenz z. B. besteht auch heute noch zu Recht, nur ist die moderne Naturwissenschaft bei ihrer Zielsetzung und Methode an dieser Unterscheidung nicht interessiert. Ganz im Sinne seiner einseitigen Betrachtung der Logistik als einzig zulässiger Logik sieht B. schließlich auch in der Entwicklung der Gesamtwissenschaften eine Tendenz zur Vereinheitlichung, bei der die Methoden der anorganischen Naturwissenschaften auch in den übrigen Wissenschaften Eingang fänden. Die wesentliche Verschiedenheit der einzelnen Wissenschaften und ihrer Objekte wird dabei übersehen. Junk.

Wundt, M., Hegels Logik und die moderne Physik (Erkenntnis und Bekenntnis 2). gr. 8⁰ (29 S.). Köln und Opladen 1949, Westdeutscher Verlag. DM 2.50. — Nach Auffassung des Verf. sind die Schwierigkeiten der modernen Naturforschung, die mit den Denkgewohnheiten der früheren Naturwissenschaft nicht zu lösen sind, im Lichte der Logik Hegels lösbar. Das widerspruchsvolle Verhalten der letzten Materieteilchen als Welle und Korpuskel sei eine Bestätigung der Hegelschen Logik, nach der „jede Sache mit dem Widerspruch behaftet ist und gerade darin sich ihr Wesen zeigt“ (9). Die durch die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation ausgedrückte Tatsache, daß bei der Messung einer Größe die Messung der komplementären Größe im reziproken Verhältnis ungenau bleiben muß, findet ihre Begründung durch den Gedanken Hegels, daß an einem Ding „die eine Bestimmung verloren“ geht, „wenn die andere festgehalten wird, und um so mehr, je schärfer dies geschieht“ (13). Die Hegelsche Logik, die im Gegensatz zur klassischen Logik mit konkreten Denkgebilden zu tun habe und die Einheit des Subjektiven und Objektiven durch alles durchhalte, gebe die Erklärung dafür, daß in der Physik des Atomaren der Beobachtungsprozeß sich von der Beobachtung selbst nicht trennen lasse. Schließlich fänden auch die beiden von der heutigen Physik vertretenen gegensätzlichen Grundauffassungen, Realismus und Positivismus, in Hegels Logik ihre Berechtigung, müßten aber zur Einheit der Gegensätze vereinigt werden. — W. gesteht selbst, daß er durchaus nicht imstande sei, „der neuen Physik auf ihren kühnen Bahnen zu folgen“ (6) und sie nur aus allgemeinverständlichen Darstellungen kenne. In solchen Darstellungen werden aber nicht nur die gesicherten Ergebnisse der Forschung geboten, sondern bereits eine philosophische Deutung gegeben, die meist unzulänglich ist. Daß die Forschungsresultate auch im Sinne der klassischen Logik und auf dem Boden einer realistischen Philosophie interpretiert werden können, zeigen die Versuche, die in dieser Richtung bisher unternommen worden sind. Junk.

Reichenbach, H., Philosophische Grundlagen der Quantenmechanik. gr. 8⁰ (198 S.) Basel 1949, Birkhäuser. Fr. 23.—. — R. sieht „die Aufgabe der Philosophie in einer Analyse unseres Wissens von der physikalischen Welt“ (8). Mit den führenden Physikern von heute weiß er sich einig in der Beschränkung unseres gesamten Wissens auf den Bereich des Erfahrbaren, in der Anerkennung der physikalischen Forschungsergebnisse, die ihm genau vertraut sind, sowie in der entschiedenen Ablehung jeglicher metaphysischen Erkenntnis. Die philosophische Untersuchung der Quantenmechanik bedeutet also nicht eine die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis überschreitende Deutung der Forschungsresultate, sondern lediglich eine logische Analyse der quantenmechanischen Behauptungen und die Schaffung eines geschlossenen Systems von Aussagen, das logisch einwandfrei das Wissen von der quantenmäßig

bestimmten Welt wiedergibt. Die von den Physikern selbst gemachten Versuche zur Lösung der Widersprüche, die in der neuen Physik aufgetreten sind, hält der Verf. für mißglückt: die Beseitigung der genannten Schwierigkeiten durch Berücksichtigung der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, durch Ablehnung von Fragen und Aussagen, die sich einer experimentellen Nachprüfung entziehen, als sinnlos; auch die Anwendung widerspruchsvoller Bilder zur Beschreibung derselben Wirklichkeit scheint ihm unbefriedigend. — Im 1. Teil des Werkes legt er die allgemeinen Gedanken dar, auf denen die Quantenmechanik beruht. Der 2. Teil bringt kurz die mathematischen Grundzüge, zu deren Verständnis nur die Kenntnis der Differenzialrechnung vorausgesetzt wird. Im 3. Teil folgt dann im oben angegebenen Sinn der Versuch einer Interpretation der Quantenmechanik, die dem Verf. als die logisch adäquate Form der modernen Physik erscheint. Die Widersprüche und Anomalien, die sich in der Quantenmechanik ergeben bei Anwendung der Kategorien der klassischen Physik und Logik, werden zu beseitigen versucht durch Einführung geeignet erscheinender Definitionen und die Konstruktion einer dreiwertigen Logik. Die *definitorischen Festsetzungen* werden so gewählt, daß sie die Lücken in der Beobachtung und Beobachtbarkeit schließen, ohne daß Voraussetzungen über Wirklichkeiten gemacht werden müssen, die experimentell nicht nachprüfbar sind. Auf die Definitionen als rein konventionelle Festsetzungen kann die Wahrheitsfrage nicht angewandt werden; einen Widerspruch derselben gegen etwaige metaphysische, apriorische Forderungen kennt der Verf. nicht, da er solche Einsichten nicht anerkennt. In der *dreiwertigen Logik* gibt es außer den Werten Wahr und Falsch noch einen dritten: Unbestimmt. Eine Aussage kann demnach wahr, falsch oder unbestimmt sein. Dieser letztere logische Zustand, der nicht mit „unbekannt" zu verwechseln ist, meint gerade das, was in der klassischen Logik durch das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten nicht zulässig ist. Für die neue Logik werden vom Verf. die Regeln aufgestellt, nach denen unter Anwendung des mathematischen Logikkalküls zu rechnen ist. — Auf diese Weise ist es R. gelungen, einen Weg anzugeben, die Ergebnisse der Quantenmechanik zu formulieren ohne metaphysische Voraussetzungen und ohne Widerspruch innerhalb der Aussagen selbst. Die Anomalien, die bei Anwendung der üblichen Logik in den quantenmechanischen Formulierungen auftreten, werden dafür aber in den Ansatz verschoben. Eine gesunde Philosophie, die auch der Metaphysik ihr Recht zugesteht, kann darum die Definitionen, sofern sie einen Widerspruch zu metaphysischen Prinzipien aufweisen, und die dreiwertige Logik in ihrem Ausgangspunkt nicht annehmen. Der Verf. hat die positivistische Denkhaltung mit unerbittlicher Konsequenz durchgeführt. Wie in allen seinen Publikationen offenbart er auch hier großen Scharfsinn sowie logische Klarheit und Sauberkeit. Junk.

Einstein, A., The Meaning of Relativity. 4. Aufl. 8⁰ (145 S.) London 1950, Methuen. sh 7/6. — Den Hauptinhalt des Buches bilden Vorlesungen über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie, die E. im Jahre 1921 an der Princeton University gehalten hat. In diesen Vorlesungen geht der Begründer der Relativitätstheorie von der vorrelativistischen Physik aus und leitet dann über zur Darstellung der neuen Theorie selber. Dadurch wird der Weg sichtbar, der zu der neuen Auffassung führte und das Verständnis auch für den Nichtfachmann erleichtert. Insbesondere treten die erkenntnistheoretischen Grundlagen der neuen Physik klar zutage. Seit der 3. Aufl. (1946) wurde ein Anhang beigefügt, in dem E. kurz über die Fortschritte der Theorie seit 1921 berichtet und vor allem das kosmologische Problem (Alter der Welt, sich ausdehnendes Weltall) im Zusammenhang mit seiner Theorie diskutiert. Die vorliegende 4. Aufl. ist um einen weiteren Anhang vermehrt, in dem der Verf. die neueste Verallgemeinerung der allgemeinen Gravitationstheorie zur Darstellung bringt. Es geht dabei um die Ableitung von Gleichungen für nicht-symmetrische Feldstrukturen, die eine natürliche Verallgemeinerung der symmetrischen Tensorfelder darstellen. E. gesteht selbst, daß er noch keinen Weg sehe, die Theorie an der Erfahrung zu prüfen. Über Wert und Bedeutung dieser im Bereich des Mathematischen liegenden Erweiterung herrscht noch

keine Klarheit und unter den Fachleuten noch keine Übereinstimmung. Für die Philosophie sind von ihr keine grundsätzlich neuen Probleme zu erwarten, die nicht schon mit der Relativitätstheorie selbst gegeben wären. Junk.

Frieling, H., Unser naturwissenschaftliches Weltbild und der Mensch. 8° (106 S.) Freiburg i. Br. 1949, Novalis-Verlag. — Der Verf. stellt Betrachtungen an über das Weltbild, wie es von den heutigen Naturwissenschaften gezeichnet wird, in seiner Beziehung zum Menschen. Er beklagt die Entzweiung von Mensch und Natur, die sich ihm dabei offenbart; er vermißt in der Naturwissenschaft von heute „das beherrschende Lebensgefühl der Griechen, das wir als ein kosmisches bezeichnen können" (101), und die Goethesche Einstellung zur Natur. — Was der modernen Naturwissenschaft als erstrebenswertes Ziel erscheint, durch Ausschaltung aller subjektiven Bestandteile ein möglichst objektives Bild von der Natur zu gewinnen, wird ihr hier zum Vorwurf gemacht. Nun sind sich die Vertreter der Naturwissenschaften aber wohl bewußt, daß ihre Betrachtungsweise einseitig ist und einseitig sein muß; daß ihre wissenschaftliche Erkenntnis nicht alle Beziehungen und Verhaltungsweisen des Menschen zur Natur umfaßt, und für sie selbst als Menschen bedeutet die Natur gewiß noch mehr, als ihr naturwissenschaftliches Weltbild enthält. Wissenschaftliche Erkenntnis ist eben nur *eine Beziehung* des Menschen zur Natur, die Raum läßt auch für andere Verhaltungsweisen des Menschen der Natur gegenüber. Junk.

Bavink, B., Weltschöpfung in Mythos und Religion, Philosophie und Naturwissenschaft (Glaube u. Wissen 4). 8° (126 S.) München/Basel 1950, Reinhardt. DM 4.20; geb. DM 5.80. — Die nachgelassene Schrift Bs. wurde von A. Wenzl herausgegeben und mit einem Vorwort sowie einem kurzen Anhang versehen. In knappen Zügen legt B. zunächst die Anschauungen über die Entstehung der Welt dar, wie sie sich in mythologischen Erzählungen, in religiösen Schöpfungsberichten und in philosophischen Spekulationen finden. Den Hauptwert legt er aber auf die Darstellung der Kosmogonien der heutigen Naturwissenschaft. Geschickt und klar führt er in das Verständnis der zum Teil sehr schwierigen und letztlich nur unter Zuhilfenahme mathematischer Ableitungen verständlichen Theorien ein. Besonderen Beifall zollt er der Weltentstehungstheorie von Dirac und Jordan, bei der nach seiner Meinung „in geradezu überraschender Weise auch die alten theologisch-weltanschaulichen Probleme der ‚Schöpfung' neu beleuchtet werden" (102). Den Positivismus Jordans, den er früher so heftig bekämpfte, glaubt er jetzt mit höchstem Lob als „wissenschaftlich begründete Metaphysik" (116) bezeichnen zu sollen. Daß B. auch früher schon trotz seines energischen Kampfes gegen den Positivismus selbst nicht frei von positivistischen Gedankengängen war, haben wir schon einmal angemerkt (vgl. PhJb 54 [1941] 295, 300, 315 ff.). — Im Anhang behandelt Wenzl noch kurz die Kosmogonien von G. Lemaître und C. F. v. Weizsäcker. In den Ergänzungen bringt er einige Korrekturen zu Bs. Ausführungen und vor allem den Hinweis, daß die Frage nach dem Woher der Welt in diesen Ausführungen noch unbeantwortet bleibt, daß sie noch einen Schritt weiter zurückgeführt werden muß und erst gelöst werden kann durch die Annahme eines Schöpfers im wahren Sinn des Wortes. Junk.

del Barrio, J. M., Las Fronteras de la Física y de la Filosofía. Introducción fisicoquímica a la Filosofía. T. II: La Molécula (Publ. anejas a „Miscelánea Comillas". Ser. filos. 3). gr. 8° (XVI u. 204 S.) Comillas 1949, Universidad Pontificia. Pes 35.—. — In dem vorliegenden Buch werden chemisch-physikalische Fragen über den Aufbau der materiellen Körper behandelt, die für eine Philosophie der Materie von Bedeutung sind. Gestützt auf eine gründliche Kenntnis der Forschungsresultate zeigt B. bis ins einzelne gehend, daß die chemisch-physikalische Verschiedenheit aller Körper, der zusammengesetzten sowohl wie der einfachen, sich erklären läßt aus der Anordnung, Struktur und Zahl der jeweiligen Aufbauelemente, die letztlich Protonen, Neutronen und Elektronen sind. Die vieldiskutierte Frage nach dem Verbleiben der Ele-

mente in den Verbindungen wird dahin beantwortet, daß die Elemente nicht nur virtualiter, sondern formaliter und in ihrer Individualität in den zusammengesetzten Stoffen erhalten bleiben. Die Unterscheidung von naturwissenschaftlichem und philosophischem Atomismus hält der Verf. nicht mehr für zu Recht bestehend; es gebe nur noch einen naturwissenschaftlichen Atomismus, der im chemisch-physikalischen Bereich alle Erscheinungen zur Zufriedenheit erkläre. Ein etwaiger Beweis für den Hylomorphismus könne nicht auf Grund chemisch-physikalischer, sondern nur auf Grund metaphysischer Eigenschaften der Körper erbracht werden. Die Darstellung zeichnet sich aus durch begriffliche Klarheit und konsequente Gedankenführung. Störend wirken die zahlreichen Druckfehler bei für den Verf. fremden Eigennamen und Texten.
Junk.

Dessauer, F., Die Teleologie in der Natur (Glaube u. Wissen 3). 8⁰ (71 S.) München-Basel 1949, Reinhardt. DM 2.90. — Vorliegendes Bändchen bringt den Inhalt eines Vortrages, den der Verf. auf Einladung der Berner Philosophischen Gesellschaft gehalten hat, und ist „mit einigen Veränderungen ein Kapitel eines noch unveröffentlichten Werkes über ‚Naturwissenschaftliche Erkenntnis'. Dieses Buch enthält einen Teilabschnitt ‚Physik und Leben', und daraus ist der vorliegende Text entnommen" (5). Mit souveräner Beherrschung des Stoffes und ruhiger Sachlichkeit wird die Frage nach zweck- und zielgerichteter Ursächlichkeit in der Natur, vor allem der belebten Natur, behandelt. Es geht dem Verf. darum, klarzustellen, inwieweit bei den Tatbeständen, „die dem Naturforscher den Eindruck finaler Ordnung, also einer Bestimmung vom Ende her machen" (12), im Objekt selbst ein finaler Faktor wirkt. Überzeugend wird nachgewiesen, daß das biologische Geschehen mit den Gesetzen der Physik allein nicht erklärt werden kann, wenn auch jeder biologische Vorgang mit diesen Gesetzen in Einklang steht. Danach bleibt noch die Frage offen, wodurch das Biologische mehr als eine Maschine ist. Diese Frage scheint dem Verf. heute noch nicht völlig lösbar. Die bisherigen Versuche zur Erklärung der Lebenstatsachen mit ihrem sicher festgestellten Geschehen höherer Art von unermeßlicher Weisheit scheinen ihm noch zu anthropomorph und damit nicht das letzte Wort zu bedeuten. Eine Lösung der Frage erhofft D. von dem Fortschritt der Forschung, die nach seiner Meinung „zu den tiefen Gründen der Welt noch in gewaltige Weite führt, wo Größeres auf uns harrt, als wir je gesehen" (70). Junk.

*

v. Alesch, J., Zur Methode der Psychologie: PsychRdsch 1 (1949) 75 bis 81. — Das Entscheidende und Bedeutsame dieser Arbeit liegt darin, daß der Verf. für die Psychologie zwei sich ergänzende Methoden aufstellt und gelten läßt: einmal die streng experimentelle Methode, die von den Naturwissenschaften übernommen und dann im Rahmen der Psychologie weiter ausgebildet worden ist (wobei zu bedenken bleibt, daß im Psychischen nicht jene Exaktheit erreicht werden kann, die im Anorganischen und in der Mathematik möglich ist); weiter die Methode einer „gerichteten Intuition". Gerichtet wird die Intuition dadurch, daß mit den Methoden der Naturwissenschaft, mit Faktorenanalyse, Korrelationsrechnung, auf dem Wege über eine Verfeinerung der exakten Methoden ein Netz geschaffen wird, in dem nicht alle Fäden gleichwertig sind, in dem aber „die stärkeren Ergebnisse die schwächeren tragen, und das in seiner Gesamtheit unzerreißbar ist" (80). So ist es möglich, Niveau und Entfaltungmöglichkeiten der Intuition so zu bestimmen, „daß man mit einem analogen Verlauf des intuitiven Aktes beim Diskussionspartner rechnen kann. . . . Durch die Methode der gerichteten Intuition steht die Psychologie . . . sowohl mit den Geistes- wie auch den Naturwissenschaften in tiefstem Zusammenhang, und sie sichert sich zugleich damit ihre wissenschaftliche Selbständigkeit". — Mit diesem Begriff der gerichteten Intuition vertritt A. das sicher sehr wichtige Anliegen, den Erkenntnissen der Psychologie ihre objektive Sicherheit zu erhalten (vgl. das Beispiel amerikanischer Untersuchungen über die Zuverlässigkeit rein intuitiver Persönlichkeitsbeurteilun-

gen). In einem Punkte hätten wir gern eine weitere Erörterung gesehen, die aber im Rahmen eines Vortrages vielleicht nicht möglich war: ob die mit den Methoden der Naturwissenschaften getroffenen „Tangentialbestimmungen" alles enthalten können, „was an wissenschaftlich greifbaren Strukturen vorhanden ist" (79). Wir vermuten, daß von diesen Tangentialbestimmungen aus in weiterschreitender Erkenntnis mit den Methoden der Geisteswissenschaften Ergebnisse gewonnen werden können, die durchaus wissenschaftlich sind und doch neue Strukturen zutage fördern. Gilen.

Wellek, A., Das Experiment in der Psychologie: Studium generale 1 (1947) 18—32. — Im vorliegenden Artikel handelt es sich um Methodenfragen der Psychologie. Schon Wundt, der Begründer der physiologischen Psychologie und der Völkerpsychologie, hatte gegen eine Anwendung des experimentellen Verfahrens auf Gebiete, die außerhalb der Psychophysiologie lagen, große Bedenken. Um die experimentelle Forschung richtig zu bewerten, muß man jedoch bedenken, daß selbst innerhalb der Naturwissenschaften ein prinzipieller Unterschied besteht zwischen den Experimenten im Anorganischen und dem Experiment im Organischen, also in der Biologie und Physiologie. In der Psychologie unterscheidet sich aber auch schon das rein psycho-physiologische Experiment noch in einem anderen Punkte wesentlich von jedem naturwissenschaftlichen, auch vom biologischen Experiment: es nimmt die Introspektion oder Selbstbeobachtung und damit das Bewußtsein in Anspruch. In jener Psychologie, die den Verhaltensaspekt in den Vordergrund rückt („Behaviorismus"), sucht man allerdings das Bewußtsein, den Bewußtseinsaspekt, möglichst auszuschalten und nähert sich damit dem naturwissenschaftlichen Experiment. Von den Merkmalen des psychologischen Experimentes, die Wundt aufgestellt hatte, ist unter den Einfluß Bühlers und noch mehr der Gestalttheoretiker nur noch das Prinzip der Bedingungsvariation erhalten geblieben. Noch weiter entfernt man sich von dem methodischen Ansatze Fechners und Wundts, wenn man mit Krueger auch die transphänomenalen Strukturen des Seelischen zum Gegenstand der Forschung macht. In der charakterologischen Diagnostik kann überhaupt nur von einem „erweiterten" Experiment gesprochen werden. In der experimentellen Denk- und Religionspsychologie arbeitet man mit dem „nichtexakten" Experiment. — Für das spezifisch psychologische Experiment ergibt sich aus der Eigenart des Seelischen eine methodologische Schwierigkeit, die für die Naturwissenschaften nicht besteht: durch die alte Exaktheitsforderung nach künstlichen, möglichst meßbaren, Bedingungen wird die in der Psychologie notwendig verlangte Lebensnähe und Lebensechtheit gefährdet. Man muß also nach Möglichkeit Versuchssituation und Echtheit des Lebens zur Deckung bringen, was auch in der Erwachsenenpsychologie nicht als grundsätzlich unmöglich erscheint. — In der Psychologie und selbst in der Psychophysik (vgl. die Untersuchungen Weizsäckers und seiner Mitarbeiter über Flimmerfarben bei langsam rotierenden schwarz-weiß gefelderten Scheiben [29]) kann die ursprünglich erhobene Forderung einer Exaktheit, wie sie in den Naturwissenschaften erreicht wird (zum Teil allerdings nur scheinbar, weil unserer Beobachtungsgenauigkeit Grenzen gesetzt sind), wesensmäßig nicht erfüllt werden. Denn in der Psychologie gilt der aus der Physik übertragene Kausalnexus mit seinem Notwendigkeitscharakter nicht, weder im Phänomenalen noch in den zugrundeliegenden Strukturen. „Vielmehr gliedert sich die Handlung aus dem Seinsgrund der handelnden Persönlichkeit aus" (31). — Dieser Begriff der Ausgliederung bedürfte näherer Darlegung. Besonders unter der Rücksicht des Verhältnisses von Grund und Folge, das uns kein „bloß logisch fundierendes Verhältnis" (30), sondern auch, in ordine reali, ein seinsmäßiges und metaphysisches zu sein scheint. Die Arbeit ist ein bedeutender und wertvoller Beitrag zur Methodologie der Psychologie. Sie wird, über den Kreis der Psychologie hinaus, besonders auch den Erkenntnistheoretiker interessieren. Gilen.

Huth, A., Zehn Gesetze der Seele. Eine volkstümliche Psychologie. 8° (112 S.) Speyer 1949, Pilger-Verlag. DM 2.80. — Der Untertitel „Eine volkstümliche Psychologie" ist gerechtfertigt durch das voraussetzungslose Entfalten eines

komplizierten Problems, nämlich der Eigen- und Fremdbeurteilung; durch das Vermeiden aller unverständlichen Fachausdrücke; durch die einfache, anschauliche und flüssige Darstellung. All diese Vorzüge lassen einerseits erkennen, daß der Verf. mit einer reichen Erfahrung an das Problem herangeht und dem Leser eine praktische Handhabe bietet. Sie beweisen aber auch andererseits, daß diesen einfachen Formulierungen tiefgehende Forschungsarbeiten vorangingen. Freilich sind die genannten Vorzüge nicht allen Teilen des Buches in gleicher Weise eigen. Wird der Leser im 1. Teil in die Ganzheit und Geschlossenheit der Persönlichkeit eingeführt, so verliert er in der fast unübersehbaren Vielheit des 2. Teiles leicht die Übersicht. Diesen Eindruck hätte der Verf. überwinden können, wenn er in der folgenden Ausführung diese Vielheit wieder auf eine tiefere Einheit zurückgeführt hätte. Im 3. Teil wird aber nur versucht, die gewonnene Mannigfalt mit Hilfe des Integrationsbegriffes in Eigenschaftsgruppen zusammenzufassen. Jedenfalls überschreitet die vorliegende Arbeit die bisherigen „Typologien", indem sie in praktischer Anwendung fast alle vorhandenen typologischen Prinzipien und Ergebnisse auswertet. Stasch.

Wittlich, B., Wörterbuch der Charakterkunde. 3. Aufl. gr. 8° (68 S., 1 Ausschlagtafel). München 1950, Barth. DM 3.60. — Der Verf. will keine sprachwissenschaftlichen Untersuchungen treiben, sondern aus dem heutigen Sprachgebrauch der Wörter den wissenschaftlichen Gehalt herausholen. Die von Klages verfaßte Tafel der „Stammbegriffe" wird als Grundlage der Arbeit verwendet. In den überwiegenden Fällen sieht der Verf. seine Aufgabe erfüllt, wenn er die Wörter des täglichen Sprachgebrauches mit Hilfe eines Abkürzungsregisters (17) den „Stammbegriffen" einordnet. Mit diesem etwas mechanischen Verfahren ist aber aus den Wörtern wenig wissenschaftlicher Gehalt herauszuholen. Die „Begabung" wird z. B. definiert: „Es ist die Fähigkeit, irgend ein Tun bis an den Rand mit Ausdruck zu füllen". Beim Wort „Beobachtungsgabe" findet man nur den Hinweis: Verstandesbegabung. Sollte jemand versucht sein, beide Hinweise zu verbinden, so würde er für das Wort „Beobachtungsgabe" etwa folgende Umschreibung erhalten: es ist die Fähigkeit, die Beobachtung (ein Tun) verstandesmäßig bis an den Rand mit Ausdruck zu füllen. Zuweilen gehen die Umschreibungen über reine Tautologien kaum hinaus; man vergleiche z. B.: Anschauungsvermögen, bequem. Man muß sich wundern, wenn in einem charakterologischen Wörterbuch „erhebliche Tiefe des Gefühls" mit „Gleichmut" identifiziert wird (12), oder wenn behauptet wird, daß Stimmung eine jede Gemütsbewegung sei (56). Wertvoll ist dagegen die Einleitung (5—16) die eine kurze Zusammenfassung der Gedankengänge von L. Klages bringt. Stasch.

Vetter, A., Natur und Person. 8° (360 S.) Stuttgart 1949, Klett. DM 16.—. — Es ist die Absicht des Verf., „den Weg zu vertiefter und haltbarer Besinnung zu weisen". Damit scheint uns Wesentliches an diesem Buche schon geklärt: es ist nicht eigentlich in allen seinen Seiten ein wissenschaftliches, sondern eher das Werk eines Künstlers, der von dem gestaltet, was er im Leben geschaut hat. V. gibt eine „Deutung unserer Existenz", die — über naturwissenschaftliche und philosophische Anthropologie hinaus — „sowohl den Vordergrund natürlicher Anschauung wie den geistesgeschichtlichen Horizont" umfaßt und „wesentlich intuitiver Herkunft" ist. „Der geistesgeschichtliche Hintergrund der Menschenkunde (I) und „Die Entfaltung der menschlichen Selbstanschauung" (II) sind die beiden Problemkreise. — (I) Was der Verf. aufzuweisen versucht, ist vor allem, daß es nicht angeht, den Menschen in einer übergreifenden Naturwissenschaft einfachhin ins Tierreich zu versetzen, noch auch ihn in einer immanenten Philosophie seiner personalen Wesensausrichtung auf Gott zu berauben. Mit Gott meint Verf. nicht eine vage Transzendenz, sondern den sich offenbarenden, menschgewordenen Gott, der uns in Glaube und Schau erreichbar wird. Was hier an Einzelbetrachtungen christlichen Glaubens und Lebens entworfen wird, ist von einer wohltuenden Behutsamkeit im Aufspüren der Zusammenhänge und von feinem Verständnis getragen. Dabei liegt es freilich auch im Wesen einer solchen Bemühung um Zusammen-

schau und einordnendes Verstehen, daß sie hier und dort der Gefahr begegnen muß, alle Dinge so sehr relativ zueinander zu sehen, daß man für das Absolute einen Augenblick in Sorge sein möchte. — (II) Ausgangspunkt und Mitte dieser Überlegungen ist die Raumsymbolik der aufgerichteten menschlichen Gestalt. Der gebotene Überblick über bisher erfolgte Ansätze zu einer anthropologischen Ausdruckskunde oder Symboldeutung ist hier nur der getönte Hintergrund für des Verf.s eigene Schau und Deutung. Carus erscheint dem Verf. nicht nur gut vertraut, sondern auch wesensverwandt. Das eigentliche wissenschaftliche Anliegen geht hier wohl darauf hinaus, den Menschen nicht zum Objekt einer Charakterkunde zu machen; er soll verstandener Mittelpunkt einer Seelenkunde sein. — Es handelt sich um ein Buch das nur einem reifen und wissenden Leser sich erschließt, diesem aber viel bedeuten kann, auch wenn er manche Einzelheiten anders „schaut". Trapp.

Feldkeller, P., Das unpersönliche Denken. 8⁰ (416 S.) Berlin 1949, De Gruyter. DM 12.—. — Der Verf. versucht, die Beziehungen zwischen dem persönlichen Denken und jenem aufzuweisen, von dem wir meinen, es sei persönlich. Dieses „unpersönliche" Denken wird jedoch nicht im Sinne einer herkömmlichen Massenpsychologie gesehen, da es den über der „Masse" stehenden Philosophen und Politiker gleichfalls leitet. „Der Mensch sitzt in seinem Gehäuse, einem Gebinde von Begriffen und Vorstellungsbildern, das sich in Theorien und Dogmen, Programmen und Systemen die besondere Festigkeit einer Dauerfugung gibt, die zur Selbständigkeit einer Zweitseele aufsteigt. In besonders entschiedenen Charakteren statuiert sie als Überfugung, Zwangsfugung so etwas wie eine Sekundärperson. Hiermit beginnt das unpersönliche Denken — schon bei den Auswirkungen des persönlichen Interesses" (27). „Wir sind Empfänger, nicht Sender einer uns von der Wiege bis zum Grabe oszillierend umwogenden Ideenmasse" (17). „Die Psychologie, die Wissenschaft, der die Zukunft gehört ... kann uns die Mittel an die Hand geben, durch Einsicht in die Abläufe des bewußten und unbewußten, persönlichen und kollektiven Lebens dem gegenseitigen Verständnis der Völker und ihrer dringenden Lebensbedürfnisse ... zu dienen ... Ob sie es wird, hängt von der Kraft der künftigen Revolution ab, mit welcher die gequälte Menschheit sich gegen die unbelehrbare Zunft der Berufspolitiker, die sie in den Abgrund reißt, erheben wird. Nach dem unvergleichlichen Satan der Psychologie [Verf. scheint Hitler zu meinen] ... kann nur ein Engel und Heiland der Psychologie eine Wende herbeiführen" (74). — Verf. hat eine erstaunlich große Sachkenntnis von Einzelheiten, fällt jedoch einem geradezu euphorisch anmutenden Drange zur Kombination anheim und verliert sich in einem unentwirrbaren Relativismus. „Das Wesen der ‚Religion' ..." muß „am Orientalen, Neger, Azteken erforscht werden. Nur hier und vor allem in der Vergangenheit finden wir den Rausch und seine unverkümmerten Ausdrucksformen: den heiligen Königsmord, Tempelprostitution ... das orgiastische Gottzerreißen, das Verschlingen des Gottes (mit der modernen ‚Kommunion' als kümmerlichem Rest)" — und doch wieder: „Die Kritik der Religion ... wird den Höhepunkt menschlicher Entwicklung nicht in der Vergangenheit, nicht im Urmenschen, sondern in der Zukunft erblicken, nicht im Unseelischen, überhaupt niemals im Zweitseelischen, sondern in der Seele selber, die immer Einzelseele ist, weil es eine Sammel‚seele' in anderm Sinn als dem einer Metapher nicht geben kann ... Die Weltanschauung des modernen Menschen ist zukunftsfroh, fortschrittsgläubig, liberal" (124 f.). „Jedes Volk hat gemäß der zeitweilig vorwaltenden Umseele die Regierung, die es braucht und verdient ... Was in Rußland geschieht, entspricht, während es geschieht, der dortigen Peripsyche genau so wie der westliche ‚Imperialismus' und Kapitalismus dem dortigen kollektiven Syntagma ... Jedes Volk hat die religiöse und politische Psychosphäre, deren sie im Augenblick benötigt" (398). Die vom Verf. wiederholt geäußerte Wertschätzung des Christentums stellt sich schließlich so dar: „Dem Nazarener glückte die Verknüpfung (von Geist und Seele) vor zweitausend Jahren, aber nur in der Verbindung von Ethik und religiösem Glauben, die uns heute wenig gemäß ist" (404). — Der wissende Leser erfährt durch das Buch wenig Neues, wenn er erst einmal die eigenwillige Terminologie (Historiurgie, Phrenom,

Pneumatosphäre, Psychom, pneumatoide Mutterlauge aus Urzeiten, Psycholith, Umseele, Sammelseele, Zweitseele) entschlüsselt hat. Trapp.

Goldbrunner, J., Individuation. Die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung. 8° (212 S.) Krailling 1949, Wewel, DM 6.20. — Wer die lange Reihe der Werke Jungs kennt, wird es begrüßen, daß seine Gedanken hier auf engem Raum zusammengetragen sind. Der Verf. greift mit dem Problem der „Individuation" einen zentralen Gedanken auf, der es ihm ermöglicht, über die gesamte tiefenpsychologische Forschung Jungs zu referieren. Der Leser wird in die geschichtliche Situation Jungs eingeführt, die in der Antinomie der Lehren Freuds und Adlers begründet ist (11). Dann wird die Bedeutung des Unbewußten, der Neurosen, des Traumes in der Lehre Jungs geschildert. Das wesentliche Neue der Forschung Jungs wird in der These des „kollektiven Unbewußten" und den mit ihm zusammenhängenden „Archetypen" gesehen. Ersteres ist jene Schicht der Seele, die das Individuum bei seiner Entstehung mitbekam, die ihm angehört als Glied der Gattung Mensch. Es ist der physische Niederschlag aller Zeiten und Völker in einem Individuum. Wird es in einem Menschen zum Bewußtsein geweckt, so kann er dieser Tatsache in verschiedener Weise begegnen: bei einem führt dieses Konfliktserlebnis zu einer Psychose, ein anderer identifiziert sich mit den dunklen und teuflischen Mächten, wird von einem Minderwertigkeitsbewußtsein befallen und von seinem schlechten Gewissen geplagt; wieder andere identifizieren sich mit den guten Seiten der frei gewordenen Kräfte und fühlen sich als „Reformer, Prophet und Martyrer" (101). Ein vierter Irrweg besteht darin, daß der Mensch die erwachten Inhalte des Unbewußten als Unsinn ablehnt. Der letzte und richtige Weg endlich führt zur kritischen Auseinandersetzung, zur Unterscheidung und Synthese, zur Individuation (102). Die „Archetypen" können als spezifische Dominante des kollektiven Bewußtseins bezeichnet werden. Es sind urtümliche Bilder, apriorische Kategorien kollektiver Natur, in gewissem Sinn der Niederschlag aller Erfahrungen der Ahnenreihen (113). Die archetypischen Bilder, Figuren und Symbole sind getragen von dunklen, zielstrebigen Drängen und Trieben, den Instinkten (114). Der Mensch, der gegen diese Tendenzen sein Leben einrichtet, verfällt einer Neurose, weil die psychischen Naturgesetze verletzt werden. Heilung kann er nur in der Rückkehr zu seiner eigenen persönlichen Bestimmung finden, nämlich in der wahren Selbstwerdung oder Individuation (143). In einem besonderen Kap. referiert der Verf. über die Stellung Jungs zur Religion und charakterisiert sie richtig als positivistischen Agnostizismus. Die Religionen sind rein symbolische Psychologien (176). — Leider fehlt dem Werk eine ausreichende sachlich-kritische Stellungnahme. Der Begriff des Unbewußten z. B. wird nur durch den Begriff der Verdrängung ersetzt, der aber nicht weiter erklärt wird. Man müßte doch die Frage stellen: Warum bewirken gerade jene „verdrängten" Inhalte im späteren Leben eine Katastrophe? Gibt es nicht auch positive Lösungsmöglichkeiten menschlicher Zwiespältigkeit? Wenn der Verf. auch von den Beweisen für die Existenz des „kollektiven Unbewußten" überzeugt zu sein scheint, so könnte man doch noch die Fragen aufwerfen: Weshalb wirkt sich die Begegnung mit jener Tatsache bei einem Menschen in einer Psychose und bei anderen ganz anders aus? Ist all das einem blinden Zufall überlassen, oder spielen noch andere psychische Kräfte mit hinein? Schwer zu verstehen ist ferner die Behauptung, daß sich die Erfahrungen der Jahrtausende in den Bahnen des Gehirns als Bereitschaft, wieder zu handeln, niedergeschlagen haben sollen (114). Wenn der Verf. in den letzten Kapiteln Anleitungen zur Erziehung und Seelsorge geben will, so müßten zunächst die wahren und echten Ergebnisse Jungs von bloßen Hypothesen geschieden werden. Stach.

Heyer, G. R., Vom Kraftfeld der Seele. Zwei Abhandlungen zur Tiefenpsychologie. 8° (186 S.) Stuttgart 1949, Klett. DM 6.50. — Tiefenpsychologie und heutige Physik, Gestalten des kollektiven Seelenraumes sind die beiden Themen, mit denen sich das vorliegende Buch beschäftigt. Wenn an diesen Ausführungen manches den Charakter der Skizze behalten hat, so ist das, wie am Eingang bemerkt wird, auf die Ungunst der durch das Kriegsgeschehen

geschaffenen Verhältnisse zurückzuführen. In der *ersten Abhandlung* weist H. verschiedene Parallelen methodischer und gegenständlicher Art auf, die zwischen Tiefenpsychologie und heutiger Physik bestehen. Die Physik will heutzutage nicht mehr die Welt erforschen nach dem Aspekt, den sie uns unmittelbar bietet, sondern durch ihre Experimente den dunklen Hintergrund der Welt ans Licht bringen (Heisenberg). Ähnlich geht es der Tiefenpsychologie nicht um das Seelenleben, das im Lichte des Bewußtseins steht, sondern um das Unbewußte, das erst in dieses Licht hineingehoben werden muß. Sodann begreift die Physik die ihr aufgegebene Wirklichkeit heutzutage letzlich in den Erscheinungsformen von Korpuskel und Welle. Analog dazu sind Leib und Seele die zweifache Erscheinungsform des gleichen Ens, der menschlichen Ganzheit (22). Dabei spricht H. offenbar von dem, was sich phänomenologisch in der psychotherapeutischen Praxis darbietet, ohne eine philosophische Aussage über das Leib-Seele-Problem zu machen. Wobei er sich freilich nicht verhehlt, daß er mit diesem Gedanken in die Nähe der Metaphysik gelangt (26). Der Physiker kennt ein Letztwirkliches, ähnlich der Psychologe. Die Grenzen physikalischer und auch empirisch-psychologischer Methoden überschreitet dagegen der Verf. mit der in die Metaphysik greifenden Meinung, daß dieses „Letztwirkliche" der Physik und auch der Psychologie identisch sein könnte mit der pythagoräischen „Sphärenharmonie", mit Seuses „Weiselosem" und mit dem als „Gott" Bezeichneten. Wenn wir diese Identifikationen nicht annehmen können, so geben wir dem Verf. recht mit seinen Gedanken, daß von diesen Zusammenhängen aus allem psychotherapeutischen Erkennen und Handeln neue und wesentliche Bedeutung zuwachsen kann. — Eine weitere Parallele zwischen Physik und Tiefenpsychologie bieten die Begriffe „Bild" und „Feld", mit denen die Physik arbeitet. Was die tiefenpsychologische Behandlung zutage fördert, sind vielfach Bilder, aus denen unbewußte seelische Wirklichkeit herausgelesen werden kann. Und die im Unbewußten verankerten Triebe und Instinkte, auch die Archetypen, können als Felder aufgefaßt werden (32 35), in deren Kraftlinien der Mensch in jeweils verschiedener Weise steht. Auf den Begriff des Feldes und verschiedene Anwendungen dieses Begriffes (Berufsfelder, stammesgeschichtliche und kulturpsychologische Felder) geht der Verf. in der *zweiten Abhandlung* noch näher ein. Obwohl hier das Skizzenhafte deutlicher in die Erscheinung tritt als in dem ersten Aufsatz — man wünschte sich mehrfach weitere Ausführungen und Begründungen, z. B. in dem Abschnitt über Ungültigkeit der Kategorien von Raum und Zeit im Unbewußten (110—116) —, so fehlt es auch in diesem Teil des Buches nicht an beachtenswerten Gedanken und wesenhaften Sichten der tiefenpsychologischen Probleme und der psychotherapeutischen Praxis. So sei aufmerksam gemacht auf die Unterscheidung von gesunder Offensivität und krankhafter Aggressivität, ferner auf die skeptische Zurückhaltung gegenüber allen psychologischen Lehren, die sich ausschließlich am kranken Seelenleben orientieren (123).

Gilen.

Kainz, F., Die moderne Traumforschung: Univ 5 (1950) 897—908. — Die Traumforschung ist heute nicht mehr ausschließlich ein Gebiet der Psychologie. Auch eine Reihe anderer Wissenschaften, z. B. Psychiatrie, Mythenforschung und Ethnologie, haben beachtliche Forschungsresultate zur Kenntnis des Traumlebens beigetragen. Es gibt eine Erkenntniskritik und -theorie des Traumes und ontologische Strukturanalysen dieses Phänomens. Auch eine möglichst tiefdringende und richtige Traumdeutung, wie sie in vielfach umstrittener Weise von Freud begonnen und von allen Richtungen moderner Tiefenpsychologie gepflegt wird, muß in den Rahmen einer Synthese umfassender Traumforschung hineingenommen werden. Die Traumpsychologie hat der allgemeinen Psychologie verfeinerte Methoden (Sante de Sanctis) und auch fruchtbare Theorien (z. B. Lindworskys Gedanken von der „panoramischen Vision") zu verdanken. Die Psychiater haben sich um die Symptomatologie und Ätiologie des Traumgeschehens bemüht, zum Teil, wie Gruhle und Hoche, in entschiedenem Gegensatz zu den Theorien der Psychoanalyse. Sie erhoffen von einem neuen Verständnis des Traumlebens eine Aufhellung bestimmter psychopathischer Phänomene, weil der Traum als „temporäre Geistes-

störung" (901) manche Analogien zum Seelenleben des Geisteskranken zeigt. Die scheinbare Sinnlosigkeit des Traumes steht in Wirklichkeit unter bestimmten Sinngesetzen, wie die Tiefenpsychologie nachgewiesen hat (902). Daher sind die Träume grundsätzlich einer Deutung zugänglich. Dabei darf man aber die von Chr. Mayer in eingehender Arbeit gefundene Tatsache nicht übersehen, daß der Erwachsene für seine Wiedergabe des Traumes nicht das gesamte Erlebnismaterial, sondern nur lückenhafte Erinnerungen zur Verfügung hat. Eine teleologische Auffassung kann gegen Bechterew dartun, daß der Traum die Aufgabe einer Sicherung und Verlängerung des Schlafes hat. Ferner hilft er mit zur Lösung bedrängender Komplexe und fördert durch das Spiel der Phantasie die Erholungsarbeit des Schlafes. — Der Artikel bietet eine gute Orientierung über die Ergebnisse und die wichtigsten Aufgaben moderner Traumforschung. Gilen.

Hansen, W., Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes. 2. Aufl. gr. 8° (509 S.) München 1949, Kösel. DM 13.50; geb. 16.50. — Anhand einer wohl erschöpfenden Verarbeitung der einschlägigen Literatur und unter Bezugnahme auf jahrzehntelange eigene Beobachtung zeichnet der Verf. das Weltblid des Kindes in der Frühphase (I) und in der Hauptphase (II). Der Übergang wird um das vierte Jahr herum angenommen. Der Wesenszug des frühkindlichen Weltbildes wird im Gegensatz zu Ch. Bühler u. a. nicht in einem „anthropomorphisierenden Denken" gesehen. Vielmehr wird die Belebung aller Dinge der Umwelt des Kleinkindes dadurch als genügend geklärt angesehen, daß das Kind in dieser Frühphase eben nur *eine* Gegenstandskategorie kennt. Für die Hauptphase wird als wesentlich angesehen, daß das Kind „über sich hinauswächst" und einer sachlichen Welt begegnet, die freilich noch recht begrenzt und kindlich eigengeprägt ist. — Unter den vielen feinen Beobachtungen und treffenden Analysen scheint besonders gut gelungen, was H. über Spielen und Gestalten sagt. Im Ganzen des Entwurfes ist besonders zu begrüßen, daß keine bloße Biologie des Kleinkindes geboten wird, sondern der Eigenständigkeit des Seelischen von vorneherein Rechnung getragen ist. — Wesentliche Änderungen gegenüber der 1. Aufl. wurden nicht vorgenommen. Trapp.

Speer, E., Der Arzt der Persönlichkeit. gr. 8° (XVI u. 285 S.) Stuttgart 1949, Thieme. DM 25.—. — Der Verf. „will versuchen, dem Medizinstudenten ein Bild zu geben ... vom Arzt der Persönlichkeit ..., von seiner Tätigkeit, von den Grundlagen und Voraussetzungen seiner Arbeit" (1). Das Buch ist „nur für werdende Ärzte gedacht oder für Ärzte, die sich in Psycho-Therapie (Ps. Th.) unterrichten wollen"; jedoch sieht Sp. „gerne ein, daß Pädagogen, Theologen, Philosophen und vielleicht noch Richter Fühlung halten wollen mit dem Wissen" (2), das hier vermittelt werden soll. — Der Verf. spricht von den Grundlagen der Ps.Th. (I), den Arbeitsweisen des ärztlichen Ps-Therapeuten (II) und den Aufgaben ärztlicher Ps.Th. (III). — (I) Das gewollt Neue ist der Aufweis, wie „Persönlichkeit im klinischen Arbeitsbereich erscheint" (8). „Die Erforschung der Erlebnisreaktion bringt in jedem Falle völlige Sicherheit über die Grundlagen einer Persönlichkeit" (12). „Neurose ist die Störung einer Erlebnisverarbeitung" (24). Sp. verlangt bei der Diagnose vor allem die Feststellung der Formbarkeit, die wesentlich von der „Lebenskraft" der Persönlichkeit abhängt, jener Kraft, „die eine Persönlichkeit zur regelrechten Erlebnisverarbeitung befähigt" (48). — (II) Die beschriebenen Methoden sind im wesentlichen die allgemein üblichen. „Die Kontaktpsychologie nach Speer" fügt ihnen neue, vom Verf. zuerst aufgewiesene Gesichtspunkte hinzu. „Liebesfähigkeit und Kontaktfähigkeit sind genau dasselbe" (218). — (III) Sp. bietet einen Überblick über mögliche Indikationen. „Die eigentlichen Aufgaben" der Ps.Th. bildet die Behandlung von „Organneurosen" (231), Entwicklungskrisen, Selbstwertkrisen, Mangelneurosen, Krisen des Zusammenlebens, einzelnen Arten von Sucht und Perversionen. Was in einem Anhang über Onanie gesagt wird, überrascht einigermaßen, wenn man die sonstige Literatur über dieses Thema bedenkt: „Die Selbstbefriedigung ist aber keineswegs eine Perversion, sondern die durchaus physiologische Möglichkeit eines jeden Menschen, sich selbst zu entspannen, wenn der hormonale Überdruck ihn dazu

veranlaßt" (262). Überraschend vor allem, weil es dann weiter heißt: „Den förmlichen Rat zur Onanie wird man als Arzt niemals geben" (ausgenommen eine sehr eingeschränkte Indikation beim Manne) . . . „Frauen zur Onanie zu raten, ist ein besonders bedauerlicher Irrtum" (262). — Sp. bietet einen sehr guten, wohl vollständigen Überblick über die ärztliche Ps.Th. Grenzfragen der Philosophie und Theologie werden mit Takt, jedoch nicht immer mit gleichem Geschick behandelt. So kann vor allem wenig befriedigen, was über „Seele" gesagt wird, ganz und gar aber nicht die Darlegung von „Gewissen". Die Beurteilung der praktischen Brauchbarkeit der Lehre Freuds ist äußerst abgewogen, jedoch steht ihr der Enthusiasmus der theoretischen Wertschätzung eigenartig widerspruchsvoll gegenüber. Wo der Verf. auf die von ihm unbedingt abgelehnte nichtärztliche Ps.Th. zu sprechen kommt, berührt der militante Ton auch dann peinlich, wenn man grundsätzlich derselben Meinung ist. Wo übrigens der „tragende Kontakt" (53) und die „einfache Unterredung" (61) als Grundformen, letztere in vielen Fällen als allein ausreichende Methode der Ps.Th. bezeichnet werden, wird man füglich zugeben müssen, daß in dieser Weise dann Ps.Th. nicht auf eine ärztliche beschränkt sein muß. Ob man freilich solches Bemühen des Erziehers oder Seelsorgers Ps.Th. nennen soll, bleibe dahingestellt.

Trapp.

4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Gent, W., Der sittliche Mensch. Untersuchungen der sittlichen Haltungen des Menschen, ihre Geschichte, nebst einer Meditation über den Sinn des menschlichen Lebens. 8° (332 S.) Meisenheim/Glan 1950, Westkultur-Verlag. DM 9.70; geb. DM 12.50. — Der Verf., Arzt und Philosoph, will die ethischen Tatsachen ergründen durch ein offenes System von formalen Bestimmungen im Sinne Rickerts. Gegenstand der explikativen Ethik ist die sittliche Handlung und Gesinnung. Als wichtige Grundbegriffe der individuellen Ethik kommen zur Darstellung Sitte, Werte oder Normen, die Person, Gut und Böse, die Tugenden, Sollen und Pflicht, Gewissen, Schuld und Willensfreiheit. Als sittliche Grundeinstellungen gelten Egoismus und Eudaimonismus, Gerechtigkeit, Sympathie und Glaubenshaltung (im Beten). Eine kurze Darstellung der normativen oder weltanschaulichen Ethik berichtet über das Ich-Du-Verhältnis und den idealen oder harmonisierten Menschen in der Ehe, in Beruf und Staat. Der 2. Teil ist eine gedrängte Geschichte der Ethik von den Vorsokratikern bis Scheler, Hartmann und Heidegger. Die Scholastik wird nur kurz behandelt mit dem Ergebnis, daß bei Thomas von Aquin die Ethik wegen der innigen Verbindung mit der Religion ihre Eigenständigkeit ganz verloren habe. Die Schlußmeditation über den Sinn des menschlichen Lebens unterscheidet die Typen des wissenschaftlichen, politischen und religiösen Menschen. Sie gelangt zu der Folgerung, die geforderte Einheit des Geistes werde nur durch eine universal menschliche, das ist ethische, Haltung garantiert. Über die religiöse Haltung oder den Glauben an einen transzendenten Gott heißt es, ein solcher Glaube könne nicht bewiesen werden, sondern beruhe auf gegenstandslosen Gefühlen komplexer Natur, analog wie die Angst in Zuständen von Depression, die Euphorie bei Manien, die Ekstasen bei Schizophrenen, bei Opium- und Meskalinsüchtigen! Die Freiheit des Willens ist ein Postulat. Das Gewissen setzt eine soziale Mitwelt voraus, welche moralisch und rechtlich an ihre Glieder zwecks eigener gesicherter Existenz und Lebensfähigkeit gewisse minimale Anforderungen stellt. Die Schuld kann nicht aus dem Wert und Situationskonflikt, der den Menschen notwendig schuldig werden läßt, abgeleitet werden, sondern setzt Verantwortung und Freiheit voraus. Sie entsteht, wie Scheler zeigt, durch das Vorziehen des niederen Wertes gegenüber dem höheren. Der Verf. stellt sich bewußt auf den Standpunkt einer bloß beschreibenden und explikativen Ethik. Aber damit ist auch gegeben, daß die tieferliegenden Probleme von Sollen, Wert, Pflicht und besonders die Sinnfrage des Lebens nicht einer letzten Lösung zugeführt werden, zumal da die religiösen und metaphysischen Fragen ausgeschaltet werden. Der historische Überblick bietet im einzelnen gute Charakteristiken.

Desgleichen ist die Freiheitslehre Hartmanns sachlich und zutreffend gewürdigt. Schuster.

Hillenbrand, M. J., Power and Morals. 8° (XI u. 217 S.) New York 1949, Columbia University Press. Doll. 3.25. — Der Verf. steht in Bremen als Konsul des auswärtigen Amtes von Washington und war zuerst Vizekonsul in Kalkutta, wo er 1942 den indischen Widerstandsfeldzug gemäß dem Prinzip der non-violence als unmittelbarer Zeuge beobachten konnte. Im Vorwort steht das ehrliche Bekenntnis, daß die politischen und sozialen Probleme nicht gelöst, ja nicht einmal ein rechter Weg dazu versucht wurde, weil man das eigentliche Problem von Gewalt und sittlicher Ordnung nicht begriffen habe. Positivismus, Pragmatismus, Kontraktualismus und Legalismus versagen vor diesem Problem. Das entscheidende 5. Kap. „Naturrecht für das 20. Jahrhundert" zeigt, wie H. eine seltene Aufgeschlossenheit für die Erbweisheit des scholastischen Naturrechts und der Naturgesetzlehre besitzt. Grundlegende Norm des Handelns ist die menschliche Natur. Erkenntnis des natürlichen Gesetzes, seine Verpflichtung und Sanktion, seine besonderen Eigenschaften, finden eine klare Darlegung. Die Kritik an der Lehre des hl. Thomas über das Naturgesetz als Teilnahme am ewigen Gesetz übersieht jedoch die eigentliche Absicht, die Thomas und Augustinus dazu geführt hat, das natürliche Sittengesetz mit dem ewigen Gesetz Gottes in Verbindung zu bringen. Diese war nicht eine erkenntnistheoretische oder psychologische, sondern eine metaphysische. Im übrigen zeigt sich H. gut vertraut mit der scholastischen Literatur. Seine besondere Absicht geht dahin, zu zeigen, wie die grundlegenden Sätze des Naturrechts eine elastische Anwendung auf moderne Bedürfnisse gewinnen. Die beiden Schlußkapitel ziehen die Folgerungen aus der Grundlegung für die Frage nach der Moralität der Gewalt und nach dem Ausgleich von Autorität und Freiheit. Die wirkungsvolle Schlußbetrachtung betont nochmals die Notwendigkeit der Rückkehr zur Anerkennung einer natürlichen Sittenordnung. Schuster.

Torrance, T. F., Calvin's Doctrine of Man. gr. 8° (183 S.) London 1949, Luttenworth Press. Sh 14.—. — In feiner Weise widmet T. dieses Buch seinen Eltern als seinen besten Lehrern. Die Eltern hatten ihm die calvinistische Weltanschauung geschenkt, die jedoch dem in seinem natürlichen Denken ein hohes, reines Menschenbild in sich Tragenden zum Gegenstand schweren Ringens wurde. Seine Zweifel trafen vorab das Menschenbild Calvins. Dabei lernte er immer mehr Calvins Lehre von der des späteren Calvinismus trennen, da die Späteren den Pessimismus Calvins noch steigerten. Er bietet in dem sorgfältig gearbeiteten Werke hauptsächlich Calvin-Zitate, die leider kaum chronologisch geordnet sind und die unleugbare Entwicklung nicht aufzeigen. Ihnen fügt er vorsichtige Erläuterungen bei. Anzuerkennen ist, daß er die pessimistischen Anklänge bei Calvin in keiner Weise unterdrückt oder beschönigt. Er weist auch hin auf dessen Widersprüche, die er z. T. auf seine Bildersprache (pictorial language) zurückführt. Um so mehr hätte man am Schluß des Werkes eine in etwa einheitliche Schau der Lehre Calvins vom Menschen begrüßt. Die Hauptfrage T.s ist die, ob das Calvinsche Menschenbild als Ebenbild Gottes, als *Gottesbild*, anzusprechen sei. Auf jeden Fall ist, wegen der aktualistischen Lehre Calvins von der creatio continua, ein statisches „Wesen" des Menschen überhaupt ausgeschlossen. Jenes Bild kann also nur in einer aktuellen „Bestrahlung" durch Gott, sein Wort und seinen Geist, bestehen, im Menschen nur in einer „Spiegelung", einer dankenden und glaubenden „Antwort", die aber selbst wieder nicht vom Menschen verursacht wird, sondern ausschließlich von Gott auf seinen Lippen geformt wird. So kann T., Berkeleys Ausdrucksweise übernehmend, sagen: Das esse des Gottesbildes im Menschen ist nach Calvin nur ein percipi, nichts Bleibendes, nichts Inneres. Aber selbst dieses fließende Gottesbild fehlt bei den Reprobierten, auch den getauften, wenigstens nach vielen Stellen Calvins. Es ist dies die Folge seiner Prädestinationslehre, nach der die Auserwählung der Gnade und dem Gottesbilde voraufgeht. Diese pessimistische Anthropologie wird nach T.

weiter verdunkelt durch Calvins Erbsündenlehre. Die Erbsünde ist eben nicht bloß eine Entziehung von Gaben, sondern eine positive Entwertung der menschlichen Fähigkeiten, die nun in Dingen des Heiles von sich aus nur mehr Sünde beisteuern könnten. Der Mensch ist in Heilsdingen vollkommen Gott und seiner Auserwählung und „Bestrahlung" überlassen. — Angesichts einer derartig restlosen Passivität des Menschen in Heilsdingen muß es überraschen, wenn T., der gegenüber den Calvinisten jegliche Polemik vermeidet, die römisch-katholische Kirche quietistisch nennt. Und doch ist hier in Schöpfung und Erlösung ein bleibendes Menschenwesen unverändert bewahrt, das wie alle zweiten Ursachen — von denen Calvin nichts hält (63) — und dazu in freier Entscheidung mit Gott mitwirkt. Und wie ist das katholische Menschenbild geadelt durch die dem Gerechten einwohnende Dreifaltigkeit, während nach Calvin der Mensch außer dem göttlichen Wirken in ihm sich nicht wesentlich vom „Elefanten" unterscheidet. Gemmel.

Ertel, Chr., Der Kollektivmensch. Eine Auseinandersetzung mit den totalitären Systemen. gr. 8° (VIII u. 271 S.) Limburg 1949, Lahn-Verlag. DM 7.25. — Diese in dem Sammelwerk von H. M. Köster „Neue Schöpfung" (vgl. Schol 20—24 [1949] 433 f.) als erster Beitrag schon erschienene Arbeit sucht das die neue Schöpfung gestaltende wahre Menschenbild von der gegenwärtigen Bedrohung durch den „Massenmenschen" zu retten. Der wurzellose, darum jeder Tyrannei ausgelieferte Kollektivmensch wird trefflich gekennzeichnet. Zwei der alles an sich ziehenden Kollektivmagnete werden in ihrer Gewalttätigkeit geschildert: Der Nationalsozialismus und der Bolschewismus. Beide werden immer wieder miteinander verglichen und in ihrer weitgehenden Übereinstimmung aufgezeigt. In beiden erscheint eben ein *Absolutes*, ob man es Gott nennt oder nicht. Ist beim Bolschewismus auch der religiöse Anklang verfemt, so wird doch die Masse — freilich mehr als propagandistische Maske — auf den Altar erhoben. In Wirklichkeit ruht die Totalität — hier aber um so geflissentlicher verborgen — bei der einzigen Günstlingspartei, die ihren Exponenten, den Führer, als Weltwunder hervortreten läßt. Vor ihm entfaltet sich ein hierarchischer Ersatzkult. Alle Eigenschaften Gottes, wie der Verf. geistvoll ausführt, werden ihm zugewiesen. Dieser Ersatzkult und der in der allslawischen Ideologie vorgebildete, die Welteroberung rechtfertigende Messianismus sollen das ideallos gewordene Menschenherz entschädigen. Die größte Schwäche beider Diktaturen tritt zutage, wenn sie ein Bild der Zukunft zu malen suchen mit ihren Glücksverheißungen und ihrer Verkündigung der dann herrschenden Sittlichkeit. Hier zeigt sich ihre Ideenarmut, da es nicht nur niederzureißen, sondern aufzubauen gilt. Es kann sich nur darum handeln, daß sie für die Fortdauer des unwürdigsten Terrors versüßende, versöhnende Propaganda-Ausdrücke finden. — Man wird dem Verf. Dank wissen, daß er, sich nur auf wissenschaftliche Quellen stützend, ein Bild der beiden, zweifelsohne weltgeschichtlichen, Bewegungen gezeichnet hat. Der Dank gilt auch dem wissenschaftlich getreuen Bilde des Nationalsozialismus, das keineswegs dem Ressentiment oder der Polemiksucht entspringt, sondern der richtigen Überzeugung, daß weder die Voraussetzungen noch die Auswirkungen des Hitlertums überwunden sind. — Der umfassendste Schutz des wahren Menschenbildes gegen alte und neue Feinde wäre — außer und vor aller bloßen Polemik — ein positiver, scharfer Umriß des wahren Menschenbildes, das im Buche nur eben angedeutet wird. Erst die Menschenrechte und die durch das Subsidiaritätsprinzip gesicherten Gemeinschaftsrechte werden uns den echten Gemeinschaftsmenschen schenken. Das Buch wird zur Geburt dieses neuen Menschen viel beitragen. Gemmel.

Arès, R., L'église catholique et l'organisation de la société internationale contemporaine (1939—1949) (Studia Collegii Maximi Immac. Concept. 7). gr. 8° (289 S.) Montréal 1949, Coll. Immac. Conc. — Für das Studium der Probleme der Völkergemeinschaft im Lichte der katholischen Lehre bietet das Buch von A. eine sehr willkommene Hilfe. Zuerst legt es die geschichtlichen Tatsachen dar: das, was die katholische Kirche von Leo XIII. zur Zeit der

Haager Konferenzen an für die Verständigung und Einigung der Völker getan hat, bis zur Gründung und den ersten Jahren der UN. Wichtige Texte nicht nur päpstlicher Äußerungen, sondern auch des amerikanischen Episkopates und anderer Stellen (besonders für die Vorgeschichte der UN sehr instruktiv) werden mitgeteilt. In einem 2. Teil begründet A. das Mitwirken der Kirche an der Errichtung einer internationalen Ordnung aus ihrer Mission heraus und umschreibt die Aufgabe, die der Kirche dabei zukommt. Der ausführlichste 3. Teil entfaltet den Inhalt dessen, was die Kirche in der gegenwärtigen Situation der menschliche Geschichte über die sittliche Ordnung des Völkerlebens und die Organisation der Völkergemeinschaft zu sagen hat. Auch dieser Teil ist ausführlich belegt mit Dokumenten des kirchlichen Lehramtes; wertvoll ist überdies die häufige Bezugnahme auf das Schrifttum ausländischer Theologen und Völkerrechtler. Dazu kommt eine genaue chronologisch geordnete Quellenangabe aller kirchenamtlichen Dokumente der letzten Zeit, die sich auf Fragen der internationalen Moral beziehen, und ein ausführliches Literaturverzeichnis. Dem Benutzer werden dadurch viele Dinge bekannt, die er sonst nicht so leicht finden würde. Hartmann.

Hengstenberg, H. E., Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft. 8° (201 S.) Nürnberg 1949, Glock u. Lutz. DM 5.20. — Grundthese der Untersuchung H.s ist, daß die gesellige Verbundenheit der Menschen reales Sein darstellt. Damit ist H. im bewußten Gegensaz zu nominalistischen Richtungen mit der Überlieferung einig; sein echt metaphysisches Anliegen ist es, die Natur dieses Seins zu klären, und er glaubt, wieder mit vollem Recht, daß aus einer genaueren Erkenntnis dieses realen sozialen Seins wichtige Einsichten für die ganze Sozialphilosophie gewonnen werden müßten. Der Entwurf einer Sozialmetaphysik, den H. vorlegt, imponiert durch seine innere Geschlossenheit; das Begriffsschema, mit dem er vom Realseienden aus einheitlich auch die soziale Wirklichkeit durchleuchten will, gibt ihm die Möglichkeit zu gedankenreichen Entwicklungen. Aber auch unabhängig von den besonderen Kategorien, die H. verwendet, enthält sein Buch wertvolle Erkenntnisse. — Das Kategoriensystem, das H. an anderen Stellen noch ausführlicher dargelegt hat, wendet er hier auf die soziale Wirklichkeit an, und zwar mit der besonderen Begründung, daß die aristotelische Begriffswelt für das soziale Sein keine Kategorien enthalte. Die Kritik, die H. an den aristotelisch-scholastischen Begriffsschemata übt, ist sehr ernst zu nehmen, gerade deshalb, weil er ausdrücklich sich mit den Grundanliegen der thomistischen Philosophie in Übereinstimmung weiß. Nur wäre festzuhalten, daß auch die scholastische Überlieferung von der Notwendigkeit einer Weiterbildung der aristotelischen Anfänge überzeugt war, und daß es nicht nur einen Versuch dieser Weiterführung gibt. — Die Darstellung der aristotelischen Grundbegriffe (15 f.) ist nicht ganz genau. Akzidens als Seinskategorie gehört in eine andere Ordnung als das accidens logicum, das dem proprium gegenübersteht, und gewisse Folgerungen, die H. aus der Verquickung dieser beiden Ordnungen zieht, sind nicht stichhaltig. Vielleicht würde die Berücksichtigung und Ausdeutung der Unterscheidung in actus primus und actus secundus auch dem Vorwurf des statischen Charakters des aristotelischen Seinsbegriffes einigermaßen begegnen. Sodann scheint, daß H. den Begriff, um den es wesentlich ginge, nicht hinlänglich wertet, nämlich den der relatio. Wer bedenkt, welche Bedeutung dieser Begriff in metaphysischen Zusammenhängen hat, auf welche Inhaltsfülle zudem er hinweist, wenn von den innertrinitarischen Relationen die Rede ist, daß er also gar nicht mit der relatio praedicamentalis gleichgesetzt werden kann, wird den Einwand H.s nicht als gewichtig empfinden, man mißverstehe sein Existenzprinzip von aristotelischer Seite leicht „nur als eine Relation" (182). — Dieses Existenzprinzip ist der für die Deutung des sozialen Seins wichtigste Begriff in der Begriffstafel, mit der H. das Realseiende zu erfassen sucht; es stellt im Sozialen gerade das „reale Band" dar, analog zu seiner Funktion im realen „Selbstandwesen". Es bleibt zu fragen, ob dieser Begriff zu rechtfertigen ist. Es ist doch recht schwierig, etwa im Menschen ein Existenzprinzip, ein gleich ursprüngliches drittes Konstituens

als Band zwischen Geist und Leib, als „unveränderlichen entelechialen Faktor" (183) einzuführen. Schließlich sieht es aus, als ob H. die, allerdings geheimnisreiche, unio zwischen Geist und Leib, allgemeiner zwischen Vitalprinzip und Stoff, zu einer gleichgeordneten dritten Realität gemacht und ihr einen Teil der Aufgaben, die man sonst dem Vitalprinzip zuschreibt, übertragen habe. Dem entspricht, daß er der Versuchung nicht ganz entgangen ist, das Band im Sozialen irgendwie als dritte Größe außerhalb der vereinigten Personen anzusehen; es ist real von den Gliedern verschieden, es wird sogar ein selbständig Tätiges, denn „es bewegt die Glieder personal ständig aktuell aufeinander zu" (96). Damit zeigt sich wohl, daß ontologisch noch manches zu klären übrigbleibt. — Die neue Begriffstafel gibt den Worten Dasein, Wesen, Existenz u. a. noch einmal neue Bedeutungen. Dabei sind manche ihrer Begriffe mit den in der scholastischen Tradition üblichen so verwandt, wenn nicht identisch, daß diese Komplikation nicht eigentlich notwendig wäre. — Dessenungeachtet bleibt das eindringliche Bemühen H.s um schärfere Bestimmung der metaphysischen Begriffe und um die Ontologie des Sozialen ein bedeutendes Unternehmen.

Hartmann.

Eickhoff, A., Christliches Ordnungsbild und soziale Wirklichkeit. Gegenwartsaufgaben und abendländisches Erbe. gr. 8° (325 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 8.50; geb. DM 9.80. — Das Buch geht aus von einer zusammenfassenden Darstellung der sozialen Ordnungsbilder, die in der Entwicklung der abendländischen Menschheit von der Antike an aufgetreten sind. E. legt ihren Zusammenhang mit letzten weltanschaulichen Entscheidungen klar. Der kritische Ertrag dieser geschichtlichen Übersicht ist die Erkenntnis, daß nur das Ordnungsbild von Dauer sein kann, das auf die christliche Auffassung vom Menschen und von der Welt zurückgeht. Die Hauptabsicht des Ganzen zielt darauf, den Unterschied des Ordnungsbildes von den praktischen Soziallehren deutlich zu machen; gemeint ist das Verhältnis der wesentlichen Grundzüge, der „zeitlos gültigen Richtsätze" menschlichen Soziallebens, zu den konkreten Urteilen und Weisungen, die sich aus der Anwendung jener Grundsätze auf die realen Verhältnisse ergeben. E. will also vor der Gefahr warnen, in einer gewissen Wirklichkeitsfremdheit Soziallehren, gerade wenn sie in kirchenamtlichen Dokumenten niedergelegt sind, als unveränderliche Größen anzusehen, obwohl sie doch auf bestimmte, dem Wandel unterworfene Verhältnisse ausgerichtet sind. — An der Gültigkeit und Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen immer geltender Wesensnorm und zeitlich gebundener Anwendung besteht kein Zweifel. Es ist darum auch grundsätzlich richtig, wenn E. die soziale Wirklichkeit von heute darauf prüft, welche praktischen Soziallehren „zeitgemäß" sind, und wenn er auf die eigene Entscheidung aller verantwortlich Mittätigen aus den gegebenen Aufgaben heraus dringt. Damit ist aber noch nichts über seine Auffassungen im einzelnen gesagt. Das gilt vor allem von seiner Polemik gegen die berufsständische Ordnung, die er für historisch belastet und, an der sozialen Wirklichkeit gemessen, für „vorerst sehr lebensfern" erklärt (276, vgl. 190). Hier mag dagegen der Hinweis genügen auf die eingehenden Überlegungen der VIII. Arbeitsgemeinschaft des Bochumer Katholikentages, die anderer Ansicht war (im Gesamtbericht von Bochum S. 373—405). Wenn E. (merkwürdigerweise unter der Überschrift: Mitverantwortung im Staat) die Mitwirkung der Arbeiter in den Organen der wirtschaftlichen Selbstverwaltung als friedliche Lösung des Klassenkampfes fordert (251), ist er vielleicht selbst auf dem Wege zur richtig aufgefaßten Idee einer berufständischen Ordnung. Nur scheint er die Mitwirkung der Arbeiter einfachhin einer Mitwirkung der Gewerkschaften gleichzusetzen. Aus diesem selben Grunde versteht er die Mitverantwortung der Arbeiter im Staat als eine Belastung der Gewerkschaften mit politischen Aufgaben. Tatsächlich beruht diese Mitverantwortung auf den politischen Rechten, die der Arbeiter wie jeder andere Staatsbürger in vollem Maße genießen soll. Die Entfremdung der Gewerkschaften von ihrer naturgemäßen Aufgabe und ihre Entwicklung zu politischen Machtfaktoren ist etwas ganz anderes.

Hartmann.

Vershofen, W., Erlebnis und Verklärung. 8° (176 S.) Stuttgart 1949, Reclam. DM 6.50. — Der Mitbegründer der Nürnberger Hochschule für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften behandelt in diesen auch literarisch hochstehenden Essays viele zeitgemäße soziologische Probleme. Überall offenbart sich weiteste Aufgeschlossenheit für die verschiedenen Gesichtspunkte, besonders auch für die psychologischen, ethischen und religiösen. Er sieht die Polarität zwischen Geist und Trieb in der Person sich ausweiten zu der exzentrischen, „elliptischen" Spannung zwischen dem Einzelnen und den Gesellungen, wobei stets der Geist über die Triebe siegen müsse. Nur durch den Geist könne Gesellung zu menschenwürdigen, geistigen Gemeinschaften und Gesellschaften als organischen „Gebilden", nicht nur rechnerischen „Gefügen" führen. Die Wertschätzung des Geistes läßt V. gegenüber Klages sagen, der Geist sei nur insofern Widersacher der Seele, als er mißbraucht sei (88). V. will das Menschheitsleben eingeordnet sehen in ein alles beherrschendes Weltbild. Er sieht dieses Weltbild über Hegelsche Begrifflichkeit hinaus in etwa angedeutet in A. Schweitzers Ehrfurcht vor allem Leben, die er jedoch nicht überspannt sehen will. Das vollendete Weltbild tritt ihm in der Liebe der Heiligen zur Menschheit und zum All entgegen. Gemmel.

Müller, E., Recht und Gerechtigkeit in der Mitbestimmung (Der Deutschenspiegel 36/37). 8° (82 S.) Stuttgart (1950), Deutsche Verlags-Anstalt. DM 2.80. — Die in diesem Heft mitgeteilten Gedanken sind aus Tagungen der Evangelischen Akademie unter Mitwirkung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern erwachsen. Sie bilden einen bedeutsamen Beitrag von evangelischer Seite zur Frage des Mitbestimmungsrechtes. Bedeutsam sind sie schon im Grundsätzlichen, weil ernstlich die Pflicht der Christenheit anerkannt ist, sich um die Geltendmachung der Lehren des Evangeliums auch in den ganz konkreten Aufgaben des sozialen Lebens in unserer Industriewelt zu bemühen. Bedeutsam werden sie weiter durch den Reichtum der Gesichtspunkte, unter denen die schwierige Frage erörtert wird. Förderlich wäre es wohl, die verschiedenen Formen von Mitwirkung der Arbeitnehmer und die Gegenstände einer eigentlichen Mitbestimmung genauer zu unterscheiden. Auf die Notwendigkeit der Überwindung der Klassenkampfposition durch ein echt menschliches Verhältnis des Vertrauens wird nachdrücklich hingewiesen. Aber ebenso wird betont, daß die Befugnisse aller Beteiligten auch rechtlich abgegrenzt werden müssen. Für die gesetzliche Regelung wird die Festlegung von Mindestforderungen empfohlen, über die hinaus Betriebsvereinbarungen je nach den gegebenen Verhältnissen und Möglichkeiten die Mitverantwortung der Belegschaft erweitern können. Wichtig ist die Bemerkung über das Mitbestimmungsrecht auf einer „überbetrieblichen Ebene" (8). Es wäre sehr zu begrüßen, wenn darüber von evangelischer Seite noch genauere sozialethische Gedanken entwickelt würden. Denn die soziale Ordnung auf dieser überbetrieblichen Ebene ist die entscheidende Aufgabe. Hartmann.

Scailteur, C., Le Devoir Fiscal. 8° (178 S.) Bruges-Paris 1950, Desclée de Brouwer. Fr.-belg. 69.—. — Gegenstand der Schrift ist nicht nur die Steuerpflicht, sondern auch die Steuergerechtigkeit, überhaupt alles, was das öffentliche Gemeinwesen von seiner Seite zur Begründung der Steuerpflicht und zur Hebung der Steuerwilligkeit beizutragen hat. Obwohl Verf. von den Verhältnissen in Belgien ausgeht, sind seine Ausführungen ohne weiteres auch für zahlreiche andere Länder zutreffend. In Sachen der Steuerpflicht vertritt Verf. mit ausgiebiger und gediegener Begründung die Gewissensverbindlichkeit der Steuergesetze, soweit ihre Ungerechtigkeit nicht unbestreitbar feststeht; die üblichen Einwendungen werden einzeln vorgenommen und entkräftet. Statt der im älteren Schrifttum herrschenden und für damalige Verhältnisse wahrscheinlich zutreffenden Unterstellung der Steuerpflicht unter die iustitia commutativa leitet Verf. — wie das heute kaum anders möglich ist — die Steuerpflicht aus der Gliedhaftigkeit und Gliedstellung des Einzelnen im öffentlichen Gemeinwesen her und unterstellt sie damit der iustitia legalis. Allerdings dürfte das schärfer formuliert sein; auch die

Tragweite (z. B. Nachzahlungspflicht anstelle der Erstattungspflicht im Falle der Nichtzahlung geschuldeter Steuern) sähe man gern erläutert. Die historisch-kontingente Frage, ob der Gesetzgeber die Steuer unter Gewissensbindung auferlegen wollte, wird eingehend erörtert; zu kurz kommt darüber die grundsätzliche Erwägung, daß, wenn die Steuer um des Gemeinwohls willen eine Notwendigkeit ist, die Gewissensverbindlichkeit ohnehin besteht, der Wille des Gesetzgebers also nichts dazu und nicht davon tun kann. Unzureichend behandelt ist auch die Frage nach dem Steuer*zweck* (113 ff.). Unbestreitbar dürfen Steuern nur in dem Umfang erhoben werden, wie zur Deckung des öffentlichen Bedarfs erforderlich ist, nicht dagegen zum Zweck der Vermögens- oder Einkommensumschichtung (ein „Lastenausgleich" ist trotz äußerer Ähnlichkeit keine Maßnahme der Besteuerung). Damit ist aber über die Eignung der öffentlichen Finanzwirtschaft im allgemeinen und der Besteuerung im besonderen als wirtschaftspolitisches Lenkungsmittel noch nichts entschieden. Verf. ist sich bewußt, daß sie unausweichlich wirtschaftspolitische Wirkungen auslösen; damit ist aber zum mindesten die Aufgabe gestellt, bei ihrer Gestaltung auf die wirtschaftspolitischen Wirkungen Bedacht zu nehmen; von da aber ist die Grenze zur Verwendung als wirtschaftspolitisches Lenkungsmittel fließend. — Darin, daß der Liberalismus in Deutschland zu keinem nennenswerten Einfluß gelangt sei (48), irrt Verf.; nur die ungeheuere Enttäuschung, die der Liberalismus hinterließ, macht die antiliberale Welle verständlich, die den Nationalsozialismus emportrug. — Vom Solidarismus wird nur der französische Zweig erwähnt (52); der Solidarismus eines H. Pesch bleibt unberücksichtigt. Das ist um so mehr zu bedauern, als die sozialphilosophischen Erkenntnisse *dieses* Solidarismus beizutragen vermöchten zu einer Vertiefung dessen, was Verf. ausführt über das Verhältnis des Einzelnen zum Gemeinwesen, dessen Glied er ist (55 ff.), über den für seine ganze Beweisführung so wichtigen Begriff des Gemeinwohls und der „öffentlichen Dienste" (116). — Ungeachtet solcher Schönheitsfehler ein ausgezeichnetes Büchlein, das berufen erscheint, auf dem sehr vernachlässigten Gebiet der Steuermoral missionarisch zu wirken. v. Nell-Breuning.

Schwerin-Thieme, H., Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte. 8° (XVI u. 389 S.) Berlin 1950, Duncker u. Humblot. DM 16.—. — Dieser Grundriß, mit dem von Schw. die Tradition der „Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte" von H. Brunner weitergeführt hat, erschien zuerst 1934. Während des Krieges ist er noch zweimal gedruckt worden, 1941 und 1944. Kurz nach Fertigstellung der 3. Auflage fiel der Verf. einem Luftangriff auf München zum Opfer. Die neue Auflage, die H. Thieme-Göttingen besorgt hat, ist fast unverändert. Außer Literaturnachträgen sind an den entsprechenden Stellen kurze Berichte über die Entwicklung seit 1933 eingefügt. Th. kann sagen, was Schw. verschweigen und verschleiern mußte. So spricht er offen über das beschämende letzte Stück deutscher Rechtsgeschichte. Glücklicherweise entspricht es aber auch der Wahrheit, wenn er betont, „daß daneben eine große Anzahl ungenannter Richter, Anwälte und Verwaltungsbeamte in hohen und niederen Stellungen der Gerechtigkeit ... weiter zu dienen bestrebt waren" (335). Th. ist objektiv genug, auch auf ernsthafte Ansätze in der Gesetzgebung des Dritten Reiches hinzuweisen; zu bezweifeln ist aber, ob *der* Versuch einer Überbrückung des Gegensatzes von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, den das nationalsozialistische Arbeitsrecht gemacht hat, einer Wiedererwägung wert ist (247). Als eine erfreuliche Folge dieser letzten deutschen Rechtsentwicklung stellt Th. die Rückkehr zum Naturrecht fest, „da das Bewußtsein der Notwendigkeit absoluter Maßstäbe, an denen das staatliche Recht gemessen werden kann, Allgemeingut geworden ist" (229).
Hartmann.

Luño Peña, E., Historia de la Filosofía del Derecho. 1. Bd. gr. 8° (320 S.) Barcelona 1948, La Hormiga de Oro. Pes. 60.—. — Diese in die Tiefe gehende Geschichte der Rechtsphilosophie, deren 2., zuerst übersandter Bd. bereits besprochen ist (Schol 25 [1950] 147 f.), wird durch eine bedeutungsvolle Einleitung eröffnet. Der Verf., Professor der Rechte an der Universität Barce-

lona, geht darin der spanischen Universitätsgesetzgebung für dieses Fach seit der Aufklärungszeti nach, stellt vor allem aber für diesen Zeitraum das Vorherrschen des Rechtspositivismus und -historismus im Bunde mit der Kodifizierungstendenz fest. Diese Richtung bildete als Ersatz für eine eigentliche Rechtsphilosophie die *Rechtsdogmatik* Iheringscher Prägung aus, die sich in den Formen der Rechtsenzyklopädie, der Einleitung in die Rechtswissenschaft und der allgemeinen Theorie des Rechts auswirkte. Der Verf. vertritt den Standpunkt der Hispanidad und Catolicidad, der heutigen Form des Selbstbewußtseins der großen spanischen Rechtsphilosophen des Zeitalters Philipps II. Mit besonderer Sympathie werden gezeichnet die Stoa, vor allem bei ihrem spanischen Vertreter Seneca, die Naturrechtslehre des hl. Paulus, die Rechts- und Staatslehre Augustins — die von allem hineingetragenen Pessimismus befreit ist —, die mit Recht ausführlich dargestellten Systeme der Spanier Raymundus von Peñaforte und Raymundus Lullus. Die gründlichste Behandlung für den einbezogenen Zeitraum erfährt natürlich der hl. Thomas von Aquin (für die Lehre über die soziale Gerechtigkeit und die Kardinaltugend der Gerechtigkeit sei hier zur Ergänzung hingewiesen auf Schol 12 [1937] 223 ff.). Vorbildlich ist die stets streng durchgeführte Einteilung und die jedem Abschnitt beigegebene Bibliographie. — Zu 304: Die Namen Welfen und Ghibellinen stammen von den sich in Deutschland bekämpfenden bayrisch-sächsischen Welfen und den Staufern, die nach ihrem württembergischen Hauptsitz Waiblingen „Waiblinger" (ital. Ghibellini) genannt wurden. — Zu 310: Cusanus schrieb Gott nicht das „posset" zu, sondern das „possest". Gemmel.

Cabral de Moncada, L., Estudos de História do direito. 2 Bände (Acta universitatis Conimbricensis). gr. 8° (XII u. 263; IV u. 363 S.) Coimbra 1948 u. 1949, Universität. — Ders., O problema do direito natural no pensamento contemporâneo. gr. 8° (VI u. 29 S.) Coimbra editora 1949. — Nach dem Jahrhundert der historischen Rechtsschule bedarf ein auf gründlichen Studien beruhendes rechtsgeschichtliches Werk keiner Empfehlung. In der Zeit des juristischen Neuaufbaues auch in Deutschland mit den vielberedeten „Krisen" der juristischen Theorie und Praxis ist wie der Ruf nach dem Neuen so der Blick auf die Lehrmeisterin Geschichte von besonderer Bedeutung. Das gilt erst recht, wenn es sich um ein Werk handelt, das in der Beurteilung der rechtsgeschichtlichen Entwicklung dem Geiste der großen naturrechtlichen spanischen Rechtsschule folgt, die auch im früheren Portugal — wie auch wieder im neuesten — maßgebend war (S. 210 ist versehentlich Bellarmin der spanischen Rechtsschule zugezählt). Denn auch in Deutschland erachten immer mehr führende Juristen (es sei hier nur E. von Hippel in Köln genannt) das *echte Naturrecht* als unentbehrlich für die Gesundung des Rechtslebens; aber eine entsprechende rechtsgeschichtliche Literatur ist bei uns auf weite Strecken erst ein Wunsch. Unser Verf. vereinigt in seiner ausgewählten Sammlung rechtsgeschichtlicher Aufsätze die philosophische Tiefe mit einem reichen positiven historischen Wissen. Er geht je nach den Themen aus vom römischen Rechte, verweilt besonders ausführlich beim westgotischen Rechte in Portugal und Spanien und bietet oft lehrreiche rechtsvergleichende Ausblicke. Viele, auch erstmalig veröffentlichte Texte werden geboten, zudem eine weitreichende Literaturangabe, wobei die deutsche juristische Literatur eine ausgiebige Berücksichtigung erfährt. Einige Themen seien hier aufgeführt: die Periodisierung der portugiesischen Rechtsgeschichte (unter Benutzung der Stutzschen Periodisierungs-Methodik), die Entwicklung der Eheschließungsform, der Duellgesetzgebung, der Erfordernisse bei der traditio und der praescriptio. Zwei Aufsätze verdienen besondere Beachtung: eine juristische und politische Kennzeichnung des 19. Jahrh. in Portugal und eine Würdigung des mutigen Werkes, in dem Koschaker in einer für die deutsche juristische Wissenschaft demütigenden Zeit eine Ehrenrettung des Studiums des römischen Rechts wagte (Krise des römischen Rechts . . ., 1938). C. vergißt nicht den Hinweis, daß wie der Nationalsozialismus so der Bolschewismus ein Feind des Studiums des römischen Rechtes ist. — In der an 2. Stelle genannten Universitätsrede verfolgt C. die Entwicklung des Natur-

rechtsgedankens von den griechischen Anfängen bis in die Gegenwart, wobei er treffend auf die großen Unterschiede dieser Lehre trotz der Gemeinsamkeit des Wortes hinweist — ein Wink, den manche Behandlungen des Naturrechts bei uns immer wieder übersehen. Seit der Renaissance ist nach C. die Höhe des Naturrechtsgedankens bald weithin verlassen (wenn man vom Worte absieht!); man sinkt teilweise sogar zurück in materialistisches und sophistisches Rechtsdenken. Aber heute lebt nach ihm mit der Wertschätzung der Metaphysik auch ein neues Naturrechtsdenken auf. Er sieht dabei mehr eine induktive Metaphysik am Werk, die im Bunde mit der Wertlehre auch denen einen Zugang zu den geistigen Kräften erschließt, die eine mehr apriorische Metaphysik ablehnen. — Die wahrhaft scholastische Metaphysik, die — Hegelschen Willkürlichkeiten fern — vom Sinnlichen und von der Erfahrung ausgeht und in strengster Schulung voranschreitet, wird sich mit einer wahrhaften induktiven Metaphysik leicht verständigen können. Gemmel.

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Alberto de la Virgen del Carmen, O. C. D., Historia de la Filosofía Carmelitana. gr. 8° (XVI u. 179 S.). Ávila (1948), Colegio Filos. de „La Santa". Pes. 45.—. — Der vorliegende 1. Bd. der neuen Philosophiegeschichte im Karmelitenorden führt in die Zeit bis zum 16. Jahrhundert. Ein 2. Bd. soll die Entwicklung bis zur Jetztzeit bringen. Nach einer kurzen Einführung in den Beginn des Philosophierens im europäischen Karmel von 1155 bis in die letzten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts folgt eine eingehendere Darlegung der 1. Höhe am Ende des 13. und im 14. Jahrhundert. Hier ist vor allem Gerhard von Bologna, Robert Walsingham, Guido Terreni und Joh. Bacon behandelt. Die 3. Periode „Decadencia de la Filosofía Carmelitana" (bis 1425) bringt u. a. das Schrifttum von Fr. Bacon und Joh. Brammart. Als Vorläufer der Restauration der Studien im 16. Jahrhundert wird vor allem Thomas Netter de Walden hingestellt. Über die einzelnen Autoren ist eine kurze Bibliographie geboten, dann ein Überblick über das Leben, die Werke, eine Charakteristik ihrer Bedeutung und eine Einführung in ihre Hauptlehren. Literargeschichtlich verdankt das Werk selbstverständlich sehr viel den Untersuchungen von B. M. Xiberta. Eigentlich gedacht als Lehrbuch für die Vorlesung gibt es aber darüber hinaus auch dem Wissenschaftler eine kurze schnelle erste Orientierung, vor allem auch dadurch, daß es über die Studiengesetzgebung der einzelnen Perioden unterrichtet. Der noch ausstehende 2. Teil wird wohl bei den gedruckten Werken auch das Erscheinungsjahr des Erst- bezw. Hauptdruckes angeben. Das wäre jedenfalls recht wünschenswert. Weisweiler.

Maier, Anneliese, Die Borghese-Handschriften der Biblioteca Vaticana: Trad. 6 (1948) 351—356. — M., die seit mehreren Jahren mit der Anfertigung eines Katalogs der Borghese-Hss in der Vaticana beschäftigt ist und schon manchen glücklichen Fund aus diesen Hss veröffentlicht hat, gibt hier einen Überblick über das Zustandekommen und die Geschichte dieser alten päpstlichen Bibliothek mit vielen interessanten Einzelheiten. Die Sammlung ist der Rest der päpstlichen Bibliothek von Avignon, die, wie Ehrle zuerst gefunden hat, am Ende des 16. Jahrhunderts unter Paul V. nach Rom überführt und in den Besitz der Familie Borghese gelangte, von der sie 1891 der Heilige Stuhl ankaufte. M. geht dem Zustandekommen der Bibliothek vor allem unter Johannes XXII. und Clemens VI. nach. Johannes kaufte, Clemens ließ mehr die Bücher herstellen. Der Vorgang dieser Herstellung wird an Hand der Quellen beschrieben: Materielle Vorbereitung, Eintragung des Textes, Angaben für die Rubrikatoren und Miniatoren, Illumination und Korrektur. Viele Hss kamen aus den Spolien der zur Kurie gehörenden oder an der Kurie verstorbenen Prälaten, andere aus dem Privatbesitz der Päpste; so stammt manches von Clemens VI. aus der Zeit, da er noch Professor war; anderes kam durch Schriften, die der Inquisition eingereicht wurden. So erhält man eine lebendige, durch Beispiele illustrierte Vorstellung vom Werden dieser

Bibliothek. Da durch späteres Neubinden vieles anonym geworden ist, so sind, wie M. betont und bewiesen hat, noch manche Funde für Philosophie und Theologie jener Zeit zu erwarten. Pelster.

*

Delhaye, Ph., L'enseignement de la philosophie morale au XII[e] siècle: Mediaeval Studies 11 (1949) 77—99. — D. hatte in seinem Artikel bei der Festschrift Janssen bereits festgestellt, daß das 12. Jahrhundert in seinen Aufzählungen der Wissenschaftsfächer schon deutlich zwischen einer philosophischen Ethik und einer theologischen Moral unterscheidet. In der vorliegenden Arbeit untersucht er nun, welche Stellung die Ethik im Schulaufbau der Zeit einnimmt. Bei aller Freiheit, welche die einzelnen Schulen und Lehrer sich nahmen, geht doch aus den Darlegungen namhafter und führender Gelehrter des Jahrhunderts wie Hugo von St. Viktor, Wilh. von Chartres und Joh. von Salisbury hervor, daß die Ethik zum Trivium gehörte. Begründet war das aus der römischen Überlieferung, welche die Renaissance des 12. Jahrhunderts ähnlich, wie es vorher schon die karolingische Erneuerung getan hatte, übernahm. Vor allem ist der Einfluß Quintilians maßgebend geblieben. Nach ihm gehört die Ethik zum Programm besonders der Rhetorik. Aber auch die Grammatik befaßt sich bereits mit ihr, da ja auch in der Poesie wie in der Prosa, soweit sie schon in der Grammatik erklärt wurde, viel ethisches Material sich vorfand. Denn man strebte zu einer Gesamterziehung, die neben dem rein Sprachlichen auch das ethische Element heranzog. Sehr interessant ist die Untersuchung, welche Schriften dafür besonders erklärt wurden. Die von C. Haskins veröffentlichte Liste aus dem Ende des Jahrhunderts nennt Sallust, Ciceros De oratore, De amicitia, De senectute, De fato wie die Tusculana und De officiis. Ferner werden genannt Horaz, Ovid, die Bucolica und Georgica, Martial und Petronius. Peter von Blois spricht ferner von Livius, Tacitus, Sueton, Hegesipp, Josephus. Nicht zu vergessen ist selbstverständlich Seneca und Boethius. Also schon eine wirklich stattliche Reihe bereits in der Grammatik! Wichtig waren als Quellen auch die Katenentexte und die „modernen" Werke, die durch die Kommentierung der alten Schriftsteller — bis zur Allegorie hin — Material boten. Hier kommen vor allem die Kommentare der Zeit, Boethius, aber auch zu Virgil, Seneca, Ovid u. a. in Frage. In der Rhetorik, die im 12. Jahrhundert immer mehr hinter der Grammatik zurücktrat, kannte man noch zwei Arten der Berücksichtigung ethischer Probleme: im Studium des positiven Rechtes und vor allem in der Deutung von Ciceros De inventione, das ja noch in der Summa des hl. Thomas so oft genannt wird. Selbst in der an Bedeutung immer zunehmenden Dialektik ist der Einfluß der Ethik groß. Joh. von Salisbury nennt z. B. zwei konkrete ethische Fragen, die in der Dialektik disputiert wurden: Muß man eher den Gesetzen des Staates oder den Geboten der Eltern gehorchen? oder: Kann man etwas aus bloßer Lust tun? Der Artikel bringt so manche neue Blicke in das Studium der Zeit und verdient darum ebenso wie der grundlegende Aufsatz des Verf. zur Schulorganisation des 12. Jahrhunderts (vgl. Schol 25 [1950] 151) große Aufmerksamkeit. Weisweiler.

Ott, L., Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter: DivThom (Fr) 27 (1949) 180—200, 293—332. — Die wertvolle Untersuchung zeigt in ihrem 1. Teil, wie Hugo über die Bedeutung der Patristik für die Theologie grundsätzlich gedacht hat. Im 2. Teil belegt sie dann die praktische Durchführung dieser Prinzipien in Hugos Hauptwerk De sacramentis. Wichtig ist gleich im 1. Teil die Feststellung, daß die Väterschriften den deuterokanonischen gleichzusetzen sind. Dabei ist es wesentlich, daß für Hugo die Unterscheidung der kanonischen und deuterokanonischen Schriften nicht durch die Inspiration, die er für beide annimmt, sondern allein aus der Anerkennung der Kirche hergeleitet wird. Somit hat also auch in den Väterschriften der Heilige Geist gesprochen. Gerade diese Überzeugung dürfte für Hugo maßgebend gewesen sein, wenn er die Väterschriften so eng mit denen der Heiligen Schrift ver-

band. O. macht noch auf einen anderen Grund für diese gewiß auffallende Tatsache aufmerksam. Die von Hugo so geliebte Symmetrie legt als Gegenstück zur Dreiteilung des AB (Gesetz, Propheten, Hagiographen) auch für den NB eine ähnliche Teilung nahe. Wie so oft geht Hugo dabei von einer traditionellen Lehre aus. Diesmal ist es die Dreiteilung der Schriften des AB nach Hieronymus. Aber er fügt dann sein Eigengut in der Weiterführung zur Dreiteilung des NB durch das Hinzufügen der Väterschriften zur bisher gewohnten Zweiteilung der kanonischen und deuterokanonischen Schriften hinzu. — Zweck des Väterstudiums ist ihm sowohl die wissenschaftliche Belehrung wie die sittliche Anregung. Dadurch konnte Hugo die Grundrichtungen der Dialektik und Antidialektik verbinden. Daraus ergeben sich für ihn auch von selbst die Grundsätze des Väterstudiums. Bedeutungsvoll ist vor allem das Einhalten der rechten Ordnung. Man muß zunächst das feste Fundament der geschichtlichen Betrachtung legen, um darauf das Gebäude der Allegorie erst zu errichten (so wieder mit Hieronymus). Hugo hat in seinen Vorlesungen, die O. nicht benutzen konnte, sehr eingehend bereits in der Frühzeit zu diesen Grundfragen Stellung genommen. Es ist interessant, daß gerade diese Teile der Vorlesungen sowohl von Hugo selbst in späteren Werken wie auch von anderen Theologen der Zeit aufgegriffen wurden, wie ich in der Festschrift J. de Ghellinck zeigen werde. — Der 2. Teil bringt in der praktischen Anwendung dieser Grundsätze durch Hugo manches Material, das, wie O. mitteilt (332), während der Drucklegung bereits in Schol 24 (1949) 59 ff. und 232 ff. in dem Artikel zur „Arbeitsmethode Hugos" veröffentlicht wurde. Da aber die beiden Arbeiten eine andere Zielsetzung haben, sind doch auch mancherlei Belege für das treue und vielfach wörtliche Festhalten Hugos an der Tradition und seine dennoch immer fortschrittliche Weiterarbeit an ihr neu, so daß es gut war, dennoch den ganzen 2. Teil zu veröffentlichen. Weisweiler.

Van den Eynde, D., O. F. M., Deux sources de la Somme théologique de Simon de Tournai: Ant 24 (1949) 19—42. — Nachdem in neuerer Zeit zuerst Hauréau sich mit dem Leben Simons beschäftigt hatte und später Grabmann in der „Scholastischen Methode" einen wesentlichen Beitrag zur inhaltlichen und literargeschichtlichen Bedeutung der Institutiones in sacram paginam geliefert hat, untersucht E. die Quellen der Sakramentenlehre Simons. Schon Grabmann hatte darauf aufmerksam gemacht, daß Simon im Einteilungsschema vielfach vom Lombarden abweicht. E. kommt zu dem überraschenden, aber gut bewiesenen Ergebnis, daß in der Sakramentenlehre der Kanonist Rufinus von Assisi (c. 1160) und der anonyme Verfasser des Speculum ecclesiae (PL 177, 335—380) auf weite Strecken, zumal in Fragen des Kirchenrechtes und der Liturgie Paten gestanden haben. Eine so starke Abhängigkeit legt die Revision unseres Urteil über Simon als ziemlich selbständigen Denker nahe. Mir scheint jedoch Vorsicht geboten. Die Plagiate sind liturgischer und kanonistischer Natur, also auf Gebieten, die Simon vielleicht mehr fremd waren. Vor einem endgültigen Urteil müßten auch die anderen Teile untersucht werden. Zudem wissen wir, daß im 12. Jahrhundert es vielfach Brauch war, das Material anderer zu benutzen und in etwa zu ergänzen. Wie dem auch sei, der Verfasser vermag mehrere nicht unwichtige Folgerungen aus den Tatsachen zu ziehen. Nicht nur Rufin, sondern auch das Speculum sind vor den Institutiones geschrieben und *unmittelbare* Quellen derselben. Ferner sind die von Warichez und Glorieux Simon zugeschriebenen Werke Paradisus und Cur flet qui gaudet versehentlich mit dem Zitat aus dem Speculum Eigentum Simons geworden, während sie dem unbekannten Verfasser des Speculum gehören. Endlich, die Institutiones Simons sind Quellen für die Regulae theologicae des Alanus von Lille und für das erste Buch der Sentenzen Peters von Poitiers, also vor 1176 und, da sie von Rufinus abhängen, nach 1160 geschrieben. So erklärt sich auch, daß die Einteilung noch nicht jener des Lombarden folgt. Pelster.

Haring, N. M., S. A. C., Peter Cantor's View on Ecclesiastical Excommunication and its Practical Consequences: Mediaeval Studies 11 (1949) 100

bis 112. — Da die Summe des Peter Cantor immer noch nicht veröffentlicht ist, darf bei dem großen Einfluß, den er auf die Moraltheologie des ausgehenden 12. Jahrhunderts gehabt hat, jede gründliche Untersuchung seiner Lehren auf Interesse rechnen. H. stellt die Lehre über die Exkommunikation aus den verschiedenen Casus zusammen, die Cantor in den Vorlesungen brachte. Es ist kein ganz einheitliches Bild, das sich ergibt. Aber es zeigt doch einige wichtige Grundzüge der Lehre wie auch besonders der Gesamthaltung des Meisters. Weil er einen recht weiten Begriff der Exkommunikation aufstellt (separatio a sacramentis oder a protectione divinae gratiae oder drittens a suffragiis ecclesiae), ist es ihm möglich, die vielerlei Schwierigkeiten, die sich bereits damals der Durchführung der Exkommunikation als Trennung von den anderen Gläubigen auch im täglichen Leben entgegenstellten, zu erleichtern. Diese waren für ihn besonders groß, weil er als Moraltheologe die Exkommunikation nicht nur in den vom kirchlichen Recht vorgesehenen Fällen annahm, sondern darüber hinaus auch jene unter diese Strafe fallen ließ, die ähnliche Fehler begingen. Auch sie sollten die gleichen Strafbedingungen zu erfüllen haben wie die, welche die Kirche, sei es nominatim oder latae sententiae, für bestimmte Fälle verhängt hatte. Dadurch wurde natürlich die Zahl der Exkommunizierten bedeutend erweitert. Auf der anderen Seite tritt er aber auch gegen allzu extreme Forderungen auf. So vor allem gegen die zahlreichen (multi) ungerecht und unbesonnen auferlegten Strafen der Exkommunikation. Scharfe Worte bringt er auch gegen die manchmal recht zwiespältige Haltung, die etwa am Zweikampf beteiligte Personen noch zur heiligen Messe vorher zuließ oder den Kampf vor der Kirche oder auf dem Hofe der bischöflichen Residenz gestattete, dann aber den Gefallenen nicht auf geweihtem Boden beerdigen wollte. — Auffallend ist die etwas unterschiedliche Beurteilung der einzelnen Fälle je nach dem Stand usw. So wird bei einflußreichen Personen darauf hingewiesen, daß die Exkommunikation große Folgen haben könne und daher recht überlegt werden müsse, während es etwa bei öffentlichen Dirnen heißt, daß sie alle zu exkommunizieren seien, da sie „viles personae" sind. Es wird freilich hinzugefügt, daß alle diese als Sünder ansehen. Vielleicht erklärt das einiges, aber wohl kaum alles. Das feudale Denken der Zeit dürfte hier seinen Einfluß selbst auf einen Mann von der Strenge des Peter Cantor gehabt haben. Auch dies gehört zu dem interessanten, gut belegten Ausschnitt aus der Lehre und dem Denken der Frühscholastik.

Weisweiler.

Russell, J. C., Phases of Grosseteste's Intellectual Life; The HarvardTh-Rev 43 (1950) 93-116. — Nach dem fundamentalen Werk von H. Thomson, The Writings of Robert Grosseteste (Cambridge 1940), das die gesamte handschriftliche Überlieferung umfaßt, ist in England und Amerika das Interesse am Schrifttum Grossetestes recht lebhaft geworden, wie die verschiedenen Arbeiten von Callus, Thomson und dem Verfasser dieses Artikels zeigen. R. ist auch Verfasser des sehr nützlichen Dictionary of Writers of Thirteenth Century England (London 1936). Eine große Schwierigkeit für die historische Einordnung der Werke liegt aber darin, daß wir über die Zeit vor etwa 1225 im Leben Grossetestes recht wenig unterrichtet sind. Von den wenigen Daten sind noch mehrere unbestimmt. Wenn z. B. in der Zeit 1186—1189 am Hofe Bischof Hugos des Älteren von Lincoln ein Clericus Robert Grostest genannt wird, so kann man mit Fug und Recht an der Identität zweifeln. Der Name muß nicht ungewöhnlich gewesen sein. Es gab auch einen John Grostest und etwas später auch einen anderen Robert Grostest. Wenn unser Grosseteste gemeint wäre, so müßte der Bischof († 1253) das stattliche Alter von wenigstens etwa 85 Jahren erreicht haben. Möglich ist dies, ob sehr wahrscheinlich? 1199 wird er Clericus des Bischofs von Hereford; vor 1206, in welchem Jahre Stephan Langton Kardinal wurde, hörte er theologische Vorlesungen in Paris bei Langton und etwa um dieselbe Zeit auch bei Robert Curzon. 1224 ist er Magister (der Theologie) und Diakon und erhält von Hugo of Wells, Bischof von Lincoln, die Pfarrei Abbotsley; er wird erst Priester, als er schon Lehrer

der Theologie ist. Das sind die sicheren Daten aus der Frühzeit. Da es schon damals Brauch war, daß dem Doktorat in der Theologie der Magister artium voranging, müssen wir dies auch bei Grosseteste annehmen. Wurde er in Paris oder Oxford Magister artium? Hat er längere Zeit dies Amt ausgeübt? Wir wissen es nicht. Gegen eine längere Tätigkeit spricht vielleicht, daß er nur vom Amt des Clericus vor dem Magisterium der Theologie und dem Priestertum redet. Es scheint fast, als habe er längere Zeit, wie so viele andere bekannte Bischöfe, das Amt eines bischöflichen oder fürstlichen Sekretärs ausgeübt. — R. stellt nun zwei Prinzipien auf, die eine Verteilung der zahlreichen Schriften ermöglichen und zugleich Licht auf diese dunklen Jahre der Frühzeit werfen sollen. 1. Wenn die Mehrzahl der ‚alten' Hss eines Werkes auf dem Kontinent sich findet, ist dies wahrscheinlich dort entstanden, sonst in England. 2. Die Werke eines berufsmäßigen Schriftstellers, wie Grosseteste es war, verteilen sich ziemlich gleichmäßig über die verschiedenen Lebensperioden. Er kommt so dazu, die theologischen Schriften in die Zeit von 1225—1235, die naturwissenschaftlichen aber in die Zeit vor 1225, und zwar zum größeren Teil auf den Kontinent, zum kleineren nach England zu verlegen. Die Kriterien mögen als Hilfskriterien gute Dienste tun; allein dürften sie nur selten weiterführen, da ein zu großer Spielraum für Ausnahmen bleibt. Bei der Herkunft muß man jedenfalls zwischen Schriftheimat und Bibliotheksheimat unterscheiden. So gibt es in Florenz, Assisi, Rom eine gute Anzahl englischer Hss. Betreffs der gleichmäßigen Beschäftigung Grossetestes bleibt ein Fragezeichen. War er die ganze Zeit im Lehramt oder hat er nicht vielleicht lange Jahre als Sekretär im bischöflichen Dienst verbracht? Traten die Naturwissenschaften in erster Jugend oder erst in späteren Jahren an ihn heran? Nach Roger Bacon kann man eine intensive Beschäftigung auch in späteren Jahren vermuten. So ist De impressionibus aeris, das R. in die Zeit vor 1225 verlegt, nach dem 15. April 1249 vollendet und vor Juli desselben Jahres. De forma prima omnium müßte auf dem Kontinent vor 1225 geschrieben sein; der Adressat Adam Rufus ist jedoch Engländer. Der stark theologische Einschlag läßt auf eine spätere Zeit schließen. So glaube ich nicht, daß man bei Grosseteste mit den zwei Kriterien allein viel erreichen wird. Wenn anderes feststeht, mögen sie als Bestätigung dienen. — Die eine oder andere Einzelheit: Die Frage, ob Kanzler oder Magister scholarum, kann nicht 1209 erhoben sein; denn Bischof Hugo von Wells wurde in Frankreich geweiht und blieb dort bis 1214. Den genauen Zeitpunkt kennen wir nicht. De anima ist kein einheitliches Werk (vgl. Schol 13, 441). ‚De fluxu et refluxu maris a magistro R (A) Exonie in scolis suis determinata' gehört wohl sicher nicht Grosseteste, wie ich annahm (Schol 1, 572), da mit Henquinet viel wahrscheinlicher A statt R zu lesen ist (also vielleicht Adam Rufus). Ebenso sind die ‚V Questiones theologice' recht zweifelhaft. So dürfte wohl das meiste in Schwebe bleiben, wenn nicht anderweitige Daten bekannt sind. Vielleicht (!) ist das ‚Lincolniensis' in manchen naturwissenschaftlichen Traktaten ein Hinweis. Pelster.

Callus, D. A., The Oxford Career of Robert Grosseteste: Oxoniensia 10 (1945) 42—72. — In dieser gehaltvollen und mit nüchtern-kritischem Sinn geschriebenen Studie sucht C. zu bestimmen, was sich mit Gewißheit oder guter Wahrscheinlichkeit über den Aufenthalt und die Tätigkeit Grossetestes in Oxford sagen läßt. Wahrscheinlich kam Grosseteste nach dem Tode Bischof Wilhelms von Hereford (1199) als Lehrer der Artes nach Oxford. Aus dieser Zeit stammen wohl sicher die Kommentare zur Dialektik. Es sprechen gute Gründe dafür, daß er 1209 nach dem Auszug der Magistri aus Oxford in Paris Theologie studiert — jedenfalls war er um diese Zeit in Frankreich. Nicht allzulange nach 1214 hatte er in Oxford als magister scholarum die Oberaufsicht über die Schüler, aus welchem Amt sich der Cancellarius entwickelte. Ob er der erste Kanzler war, steht nicht fest; ebensowenig ob er Doktor der Theologie in Paris oder Oxford wurde. Wir dürfen die von Curzon für Paris festgelegten Anforderungen nicht ohne weiteres auf Oxford übertragen. Vielleicht genügte dort die Lizenz zur Ausübung des Lehramtes von seiten des Bischofs von Lincoln, die natürlich an gewisse Bedingungen geknüpft war. — Von 1229/30

bis 1235 lehrte er in der Schule der Franziskaner zu Oxford und ist so der Begründer der englischen Franziskanerschule und auch wohl in manchem ihrer Eigenart. — C. geht nun dem schriftlichen Niederschlag dieser Oxforder Tätigkeit nach. Von Quästionen ist wenig erhalten. Doch mögen De libero arbitrio, De ordine emanandi causarum a Deo, De veritate, De scientia Dei, in ihrer jetzigen Form Traktate, aus Quästionen entstanden sein. (Siehe aber zur Authentizität die folgende Besprechung.) Mit großer Sorgfalt geht C. der Schrifterklärung Grossetestes während dieser Zeit nach; sie war der eigentliche Inhalt der theologischen Lehrtätigkeit. Es sind eine Reihe von Randglossen zu verschiedenen Büchern und Kommentare im eigentlichen Sinn (authentica) erhalten. Das Hexaemeron (vor 1242) jedoch ist kein eigentlicher Kommentar. Mit Recht verteidigt C., daß die Dicta nicht Quelle, sondern eher Auszüge aus dem Kommentare sind. Für manche Einzelheiten muß ich auf die Studie selbst verweisen. Pelster.

Callus, D. A., The Summa Theologiae of Robert Grosseteste: Studies in Medieval History presented to Fr. M. Powicke, Oxford, Clarendon Press 1948, 180—208. — In Cod. 28 des Exeter College ff. 306ᵛ—307ᵛ finden sich Bruchstücke einer Quästionensammlung: De scientia Dei, De voluntate Dei, De misericordia et iustitia Dei, De presentia Dei localiter, die inhaltlich der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehören. Callus, der die Fragen veröffentlicht und mit einem sorgfältigen Quellennachweis versieht, wirft 2 Fragen auf: Ist Robert Grosseteste der Verfasser und sind es Fragen, die im Verein mit anderen Opuscula Grossetestes als Fragmente zu einer Summa im Anschluß an die Sentenzen des Lombarden gehören? C. bejaht beide Fragen und bringt Gründe für diese Behauptung. Ich glaube jedoch, daß bedeutende Einschränkungen gemacht werden müssen. Dank dem ausgiebig mitgeteilten Beweismaterial ist dies leicht. Zunächst die zweite Frage. Das Fragment ist keine Abkürzung des Lombarden; es folgt, wie auch C. gesehen hat, nicht der Ordnung des Lombarden, sondern jener des Wilhelm von Auxerre, aus dem es auch manche wörtliche Entlehnungen hat. Die Hinweise auf das zweite und vierte Buch beziehen sich also nicht auf die Sentenzen, wie C. meint, sondern auf die geplante Abkürzung Wilhelms, der die genannten Probleme in den betreffenden Büchern behandelt. Wir haben somit als terminus post quem, allerfrühestens die Zeit nach 1215. — Zweitens möchte C., daß die Opuscula Grossetestes De ordine emanandi causarum a Deo, De libero arbitrio, De veritate, De veritate propositionis, De scientia Dei (vgl. dazu die vorhergehende Besprechung) nach der Absicht Grossetestes sehr wahrscheinlich in das geplante Werk einzuschließen seien. Ich glaube, diese Annahme läßt sich nicht halten. Denn Struktur und Formelwesen sind in den Traktaten und den Quästionen so verschieden, daß Zugehörigkeit zum gleichen Werk ausgeschlossen erscheint. Ein jeder kann sich schon durch einen oberflächlichen Vergleich von dieser Tatsache überzeugen. Gewisse inhaltliche Ähnlichkeiten erklären sich ohne weiteres durch die gleichen Probleme und dieselbe Zeit. Nur das eine oder andere Beispiel aus vielen. Das bei Grosseteste so beliebte Item fehlt in den Quästionen vollständig. Dagegen dürfte man das Consequenter und Ad hoc dicendum der Quästionen in den Opuscula vergebens suchen. — Damit kommen wir zur ersten Frage. Sind es Quästionen Grossetestes? Die Hs ist hier anonym. Die beiden einzigen unabhängigen Zeugnisse: der Katalog von Boston Bury und John Bale, gehen fast sicher auf die Exeter Hs zurück, die anonym ist. Da jedoch die Fragen zwischen echten Schriften stehen, ist es sehr leicht erklärlich, daß Boston Bury und Bale, der wahrscheinlich den Katalog und sicher die Hs kannte, die Fragen Grosseteste zusprachen. Die inneren Kriterien, die C. anführt, scheinen wenig überzeugend. C. selbst gibt zu, daß die Terminologie der Quästionen von jener Grossetestes ziemlich verschieden ist. Es ist richtig, daß in beiden Werken Gott die causa formalis aller Dinge genannt wird. Aber die Begründung aus Augustin ist in beiden ganz verschieden. Und die Bezeichnung Deus causa formalis findet sich auch bei Wilhelm, der hier eine Quelle für die Quaestiones ist. Die anderen Beweise zeugen nur von gewissen Ähnlichkeiten, die in der Gleichzeitigkeit der

Werke eine völlig hinreichende Erklärung finden. Dagegen spricht eine formale Stilbetrachtung meines Erachtens durchaus gegen die Identität des Verfassers. So dürfte es am besten sein, solange nicht mehr entscheidende Gründe vorgebracht werden können, die Fragmente Grosseteste abzusprechen. Es bleibt das Verdienst von C., das Problem gestellt und die nicht uninteressanten Quästionen veröffentlicht zu haben. Man sollte einmal schauen, ob die Konjektur, daß sie zum Kreis um Alexander gehören, mehr verspricht.

Pelster.

Hunt, R. W., The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew: Studies in Medieval History presented to Fr. M. Powicke, Oxford, Clarendon Press 1948, 141—156. — Die mittelalterlichen Traktate gegen die Juden, über die A. Lukyn Williams (Adversus Judaeos, Cambridge 1935) eine sehr dankenswerte, freilich nicht vollständige Übersicht gegeben hat, besitzen große Bedeutung für die Geschichte der christlichen Apologetik; denn in ihnen werden vor allem die Messianität Christi, die Abschaffung des Gesetzes und manche katholische Vorschriften und Gebräuche oft sehr gut verteidigt. H., der Vorsteher der Handschriftenabteilung der Bodleiana Oxford, fügt eine neue, bisher fast unbekannte Apologie hinzu. Peter von Cornwall, Prior des Augustiner-Kanoniker-Hauses Holy Trinity London (1197—1221) und Verfasser eines Pantheologus, schrieb 1208 in Form einer Disputation mit dem Juden Simon eine sehr umfangreiche Apologie, die großenteils in Cod. 130 des Eton College erhalten ist. H. macht mit dem Inhalt, der Tendenz und Form bekannt und gibt im Anhang den Prolog. So hat er eine erste Orientierung ermöglicht. Einzelnes sei besonders erwähnt. Peter gibt nicht nur die Beweise dafür, daß der Messias gekommen und daß Christus es ist. Er behandelt sehr ausführlich die jungfräuliche Geburt des Erlösers, die Wunder Christi, der Apostel und der Heiligen. Er verteidigt neben der Literaturerklärung, auf welche die Juden sich stützen, auch die allegorische Schriftdeutung, die Abschaffung des Gesetzes, die heilige Dreifaltigkeit und anderes. Petrus und Simon sind über den freundschaftlichen Ton der Disputation übereingekommen und auch darüber, daß Simon die von Christus berichteten Tatsachen als unverfälscht anerkennt. Der Disput endet mit der Bekehrung Simons. H. ist auch in etwa den Quellen nachgegangen und kann als vorläufiges Ergebnis die Abhängigkeit von Petrus Alphonsi, Gilbertus Crispinus buchen. Pelster.

Douie, D., Archbishop, Pecham's Sermons and Collations: Studies in Medieval History presented to Fr. M. Powicke, Oxford, Clarendon Press 1948, 269—282. — Nach dem Stil seiner Briefe zu schließen muß Pecham ein begabter Redner gewesen sein. Er selbst betont mehrfach die Wichtigkeit des Predigtamtes und bezeichnet die Predigt als den Hauptinhalt franziskanischer Seelsorge. Leider ist nicht allzuviel erhalten. Die zahlreichen dem Volke gehaltenen Predigten des Erzbischofs, wohl sicher in Englisch, fehlen vollständig. Ein Predigtentwurf in Cod. Ambros A. 11 sup., den schon Fidelis a Fanna kannte, eine Universitätspredigt und eine Collatio in Cod. Z. L. 92 der Marciana Venedig (saec. 13) und Collationes in Cod. Laud. Misc. 85 und in Cod. Rawlinson C. 116, beide in der Bodleiana, dazu Bemerkungen über das Predigen im Kommentar zu den Threni. Das ist alles. G. Melani hat in den Studi Francescani 1941, 197—222 einen Artikel La predicazione di Giovanni Pecham veröffentlicht, der wegen seiner reichen Bibliographie über Pecham und über die mittelalterliche Predigt sehr nützlich ist. In ihm gibt er den Text der Pariser Predigt und Collatio, der uns wenigstens die Art der Gelehrtenpredigt Pechams veranschaulicht. Ich möchte eine Schwierigkeit beseitigen, die M. nicht berücksichtigt. Die Collatio ist anonym. Ist sie von Pecham? Einen ersten Einwand hat Pecham selbst und M. gelöst. Predigt und Collatio haben ihr Thema vom 3. Sonntag des Advents genommen. Sie sollen aber am 4. Sonntag gehalten sein. Pecham und M. weisen darauf hin, daß einige Kirchen hier nicht dem römischen Brauch folgen. Der zweite Einwand hat mehr Gewicht. Wie die gleiche Hs, z. B. Sermo und Collatio von Thomas, von Wilhelm von Quincy, von Anselm, Pariser Kanonikers, Wilhelm von Buscy, Bartholomäus von Bologna und anderen, und ebenso andere Hss bezeugen, war

es Brauch, daß im Sermo am Morgen und in der Collatio am Abend der gleiche Vorspruch gebraucht wurde. Hier ist er verschieden. Trotzdem ist die Collatio echt: denn Methode und Stil sind so gleichförmig, daß ein Zweifel nicht bestehen kann. Die Verschiedenheit des Vorspruches erklärt sich daraus, daß Pecham einmal die Epistel und das andere Mal das Evangelium des gleichen Tages benutzt. Es bleibt zu untersuchen, ob nicht noch andere Sermones der Hs z. B. der Sermo und die Collatio auf Allerseelen ff. 238v—241r und 241r—242v Eigentum Pechams sind. — Auch betreffs des Kommentars zu den Threni, den M. und auch Douie unbedenklich anführen, sei ein Wunsch geäußert. Die Herausgeber der Werke Bonaventuras haben ihn im 7. Band veröffentlicht. Sie neigen stark dazu, ihn Bonaventura abzusprechen und Pecham zuzuteilen. Keine Hs bezeugt die Echtheit; der einzige Beweis ist das Zeugnis von Pits, der gewöhnlich aus zweiter Hand schöpfte. Eine Untersuchung wäre daher am Platze. Ein oberflächlicher Vergleich des Sermo mit dem Kommentar bestärkte einstweilen die Vermutung der Echtheit. Das ständige Dicit ergo des Kommentars findet sich auch einmal im Sermo, ebenso die gleiche Vorliebe für die Aufzählung von Einteilungen besonders mit tripliciter und für die Erklärung allegorice, analogice. — Wenn M. hauptsächlich die beiden Predigten und die Threni benützt, so stützt sich D. besonders auf die Oxforder Collationes. Sie betont mit Recht, daß Pecham nicht ein Opfer der Methode geworden ist, sondern Eigenständigkeit, Einfachheit und Durchsichtigkeit bewahrt. Sehr stark ist die allegorische Deutung, die den Gegenstand dem Hörer, der in den Collationes von Oxford wohl ein Franziskanerkonvent ist, näher bringt. Wie bei Bonaventura, so stehen auch in den Collationes Christus und sein Erlösungswerk im Vordergrund. Es ist schade, daß nicht wenigstens eine Oxforder Collatio zugleich veröffentlicht wurde. Pelster.

Roche, E., O. F. M., The De primo principio of John Duns Scotus. A Revised Text and a Translation (Franciscan Inst. Publ. 5). gr. 8° (XVII u. 153 S.) St. Bonaventura N. Y., The Franciscan Institute, oder Louvain, Nauwelaerts, 1949. — In der neuen Serie der Veröffentlichungen des Franziskus-Instituts zu St. Bonaventura unter der Leitung von Phil. Boehner und A. B. Wolter bietet R. eine englische Übersetzung des Tractatus De primo principio. Sie gründet auf einem beigegebenen neuen lateinischen Text des Werkes. Dieser schließt sich zwar meist eng an die Ausgabe von Mar. Müller (Freiburg 1941; vgl. Schol 24 [1949] 425) an. Aber der Apparat bringt doch mancherlei wertvolle Hinweise, in denen R. der Ausgabe Müllers nicht gefolgt ist. Von den durch M. eingesehenen und benutzten Hss hat R. nur 7 sehen können. Die übrigen 8 wurden nach dem Apparat von M. eingearbeitet. Die Unterschiede der beiden Ausgaben liegen vor allem darin, daß R. glaubt, M. habe zu großes Gewicht auf die alte Madrider Überlieferung (Bibl. Pal. Nac. 411) und die Oxforder Fragmente gelegt. Es scheint aber, daß R., wohl durch seine Übersetzertätigkeit veranlaßt, nun hie und da die gewiß manchmal etwas schwierigen Textformen, welche diese Madrider Überlieferung z. T. mit anderen Hss bringt, zugunsten späterer leichterer Lesarten zurücktreten ließ. Ein kurzes Beispiel ist etwa die Änderung des Madrider als auch des Wiener und Tortoser Text auf S. 24 n. 23 „Causae quatuor generum" in „quatuor genera causarum", wie Scotus zwar in der Überschrift schrieb. Aber der schwierigere Text ist doch sehr gut bezeugt. Es sind zwar die meisten dieser Unterschiede der beiden Ausgaben von M. und R. nicht so wesenhaft, besonders da R. durch die genauen Angaben der Abweichungen von M. mit Hinweis auf die betreffenden Hss eine Kontrolle auch bei der wissenschaftlichen Arbeit erleichtert hat. Dankbar muß man dem Verf. ferner sein, wenn er die Versehen von M. verbesserte und auch die Aristoteleshinweise vermehrte. — Wir möchten diese Gelegenheit benutzen, um auch auf die früheren vier Bände der Serie noch hinzuweisen. Ph. Boehner gab in Bd. 1 und 2 den W. Ockham zugeschriebenen Tractatus de Successivis und Ockhams Tractatus de Praedestinatione et Praescientia Dei et de Futuris contingentibus heraus. Die beiden anderen Bände enthalten die zwei systematischen Abhandlungen von A. B. Wolter und S. Day zur skotistischen Erkenntnislehre und Metaphysik, die im vorliegenden Heft näher angezeigt sind. Vgl. oben S. 90 ff. Weisweiler.

Maier, Anneliese, Das Quodlibet des Thomas de Wylton: RechThAncMéd 14 (1947) 106-110. — Glorieux hatte (La littérature quodlibétique 2, 218f.) aus Cod. Vat. Borgh. 37 ein Verzeichnis von 33 Fragen eines Quodlibet des Engländers Thomas de Wylton (Thomas Anglicus) veröffentlicht, wohl unter der Voraussetzung, daß alle Fragen sich dort fänden. M. zeigt nun, daß von den 36 nur 18 im Quodlibet der Hs stehen, daß aber zwei weitere Fragen, eine an anderem Orte der gleichen Hs und eine zweite in Cod. Vat.Borgh 171 erhalten sind. Alles sind Reportata. Pelster.

Martin, G., Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus: FranzStud 32 (1950) 31—49. — Vor fast 30 Jahren schrieb P. Doncoeur in der RevNéoScol einen Artikel, in dem er nachzuweisen versucht, daß Ockhams Relationslehre Nominalismus ist, d. h. daß die prädikamentalen Relationen — an die transzendentalen hat er sicher nicht gedacht — ihr Sein nur im betrachtenden Verstand haben. Ob Doncoeur dies heute noch sagen würde, ist mir recht zweifelhaft. Dagegen wendet sich M. und weist überzeugend nach, daß es nach Ockham reale prädikamentale Relationen gibt, die allerdings vom Fundament nicht real verschieden sind, und daß der Schluß Doncoeurs: nicht real verschieden, also nicht real, unzulässig ist. Es gibt reale Veränderungen, ohne daß im Subjekt notwendig ein neuer Seinszuwachs stattfindet; das esse ad sagt in sich nur das Bezogensein, nicht wie andere Akzidentien eine innere Vollkommenheit. M. zeigt nun, daß Ockham hier zwar im Gegensatz zu Scotus steht, sich aber in bester Gesellschaft nämlich von Aristoteles und Thomas befindet. Die Stellen aus der Physik des Aristoteles und dem Kommentar von Thomas sind so klar, daß ein Zweifel nicht möglich scheint. Zu beachten ist, daß Thomas in Phys. 1. 8 die Frage ex professo behandelt; das gleiche gilt z. B. von De pot. q. 7 a. 8. M. möchte die verschiedene Interpretation der Texte bei einigen Thomisten dadurch erklären, daß Thomas den Terminus Fundament noch nicht kennt. Jedenfalls ist der Grundsatz: Ad relationem non datur motus bei Thomas klar ausgesprochen und ebenso, daß es zum Entstehen einer neuen realen Relation genügt, wenn in einem anderen Ding eine qualitative Veränderung statfindet. Das ist aber genau die Lehre Ockhams. Somit kann in diesem Punkt von Nominalismus keine Rede sein, ebensowenig wie bei Herveus, Suarez und anderen. — M. weist auch hier auf die nicht genügende Klärung des Begriffes Nominalismus als Bezeichnung für eine Schule des 14./15. Jahrhunderts hin. Die kritisch-skeptische Tendenz allein genügt nicht; denn sie ist Skotisten und Ockhamisten, ja selbst manchen Thomisten gemein. Den Ausgangspunkt bildete jedenfalls die Universalienlehre. Hier scheint mir Michalski (vgl. Ueberweg-Geyer 585) den Unterschied zwischen Reales und Nominales am schärfsten gekennzeichnet zu haben. Vgl. auch die gründlichen Ausführungen Geyers über die Philosophie Ockhams (a. a. O. 574—582), die trotz des einen oder anderen Versehens kaum zu den Zerrbildern der Philosophie Okhams gehören dürften. Das Mißliche an der Unterscheidung zwischen Reales und Nominales ist, daß sie nur einen Punkt betrifft. Um zu einer sicheren und umfassenden Abgrenzung zwischen Ockhamisten und Skotisten zu kommen — der Unterschied beider zum Thomismus ist von vornherein klar; freilich ist nicht jeder Dominikaner des 14. Jahrhunderts als Thomist anzusprechen —, müßte man Theologie und Philosophie Ockhams mit Scotus vergleichen und die Differenzpunkte aufweisen. Aber da steht wieder der Mangel an zugänglichen Ausgaben, zumal des Sentenzenkommentars und der Quodlibeta, im Wege. Pelster.

Domingo Báñez, O. P., Commentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás. Edición preparada por el Maestro Beltrán de Heredia O. P. Tom. III. De Gratia Dei (qq. 109—114). gr. 8° (441 S.) Madrid 1948, Consejo superiór de Investigaciones científicas. — Don F. Riesco, der Bücherwart an der Salmantizenser Universitätsbibliothek, konnte seinen Fund in keine besseren Hände legen als die des bekannten Forschers Beltrán de Heredia. Es muß alle Freunde der Scholastik beglücken, daß wir nunmehr einen Originaltraktat ‚De Gratia' von Báñez haben: Er ist zwar nicht so vollendet und reif wie die von ihm selbst zum Druck gebrachten Kommentare, dazu mit mancherlei Mängeln

behaftet, namentlich auch leidigen Schäden, die das kostbare Ms in seinem unbeachteten Versteck erlitten hat. Immerhin aber ist es ein Originalwerk von Báñez, nicht etwa nur eine Nachschrift seiner Vorlesungen, die er kurz vor seiner ‚jubilación' im Jahre 1600 gehalten hat. Sie behandeln die qq. 109 bis 114 der Prima Secundae, ganz in der Art, wie Báñez auch sonst sein Kommentarwerk schreibt. Die Partien über q. 110 und q. 111 stammen nicht von Báñez, der vom 12. 1. bis 23. 2. 1600 in Begleitung des Rektors der Universität bei Hofe weilte und durch einen, uns dem Namen nach nicht bekannten Substituten vertreten wurde, der die q. 110 nach eigenem Ms — wenn auch vielleicht unter Verwendung eines Originalmanuskripts von Báñez — vortrug. Die sich hier aufdrängende Frage, warum nicht das Originalmanuskript von Báñez in die Handschrift aufgenommen ist, wird vom jetzigen Herausgeber nicht gestellt. Eigens aber bemerkt er, daß die ‚lectura' über q. 111 in dem Manuskriptfund vollständig fehlt. Um nicht einen unvollständigen Traktat vorzulegen, hat der Herausgeber den fehlenden Anfang des Ganzen sowie die ganze Partie über q. 111 und den ersten Artikel von q. 112 aus einem Ms der Kapitelsbibl. in Palencia ersetzt, das die entsprechende Vorlesung des Nachfolgers von Báñez, Pedro de Herrera, enthält. Da auch der letzte Artikel der q. 114 verloren gegangen ist, hat der Herausgeber auch diesen durch den entsprechenden Abschnitt aus einem Codex der Provinzialbibl. von Gerona ersetzt, der Mancio de Corpus Christi zum Verfasser hat. Für dieses Ergänzungsverfahren, das schwerwiegenden Bedenken ausgesetzt bleibt, lassen sich eine Reihe guter Rechtfertigungsgründe geltend machen. Im Inhaltsverzeichnis am Schluß der Ausgabe wird jeweils angemerkt, was von Báñez stammt, was hingegen aus anderen Autoren ersatzweise aufgenommen ist. Besser noch wäre es wohl gewesen, wenn schon auf dem Titelblatt der Vermerk angebracht worden wäre, der dem Leser anzeigt, daß er es nicht mit einem rein báñezianischen Werk zu tun hat. — Im Laufe der hier veröffentlichten Spätvorlesung von Báñez wird öfters auf einen ‚tractatus secundus' vorverwiesen, der im Salmantizenser Ms nicht mehr steht und lange vergebens gesucht wurde, ja verloren galt. Schließlich aber fand er sich — wenn auch nicht in einem Autograph, so doch in einer guten Abschrift — im Generalarchiv der Dominikaner in Rom. Eine zweite, nur unwesentlich verschiedene Abschrift des gleichen Traktats im gleichen Archiv gibt sogar das genaue Datum — 8. Sept. 1600 — an, an dem der Traktat zu Ende ging. Die Bedeutung dieses dreiteiligen Traktats (351 bis 420) geht daraus hervor, daß er die letzte Fassung der von Báñez behandelten ‚Auxilienfrage' enthält. — Der nun allgemein zugänglich gemachte neue Fund legt als erstes Anliegen nahe — und es wäre eine dankbare Aufgabe einer Dissertation —, durch sorgfältigen Vergleich im einzelnen festzustellen, ob und wieweit sich diese Letztfassung der báñezianischen Gnadenlehre, aus der Feder von Báñez selbst, mit der bisher aus seinen gedruckten Kommentaren erhobenen Fassung deckt. Stichproben, die der Referent gemacht hat, scheinen nicht dafür zu sprechen, daß sich die bekannten báñezianischen Auffassungen merklich verändert hätten, wohl aber bemerkenswerte jüngste Antworten des Mondragoners auf die zu seiner Zeit so lebhaft umstrittenen Punkte aufgezeigt werden können. Ternus.

Die Mehrschichtigkeit der Einzelerkenntnis

Von Josef de Vries S. J.

Die Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen gehört bekanntlich zu jenen Fragen, die zwischen den katholischen Schulen stets strittig waren. Bei solchen Fragen dürfen wir von vornherein vermuten, daß sie besondere Schwierigkeiten in sich bergen. Oft handelt es sich bei diesen Streitfragen um Probleme, die wegen ihrer Mehrschichtigkeit von verschiedenen Seiten her angegangen werden können. Und so ist es recht wohl denkbar, daß die dem bloßen Wortlaut nach sich widersprechenden Thesen der verschiedenen Schulen tatsächlich nur verschiedene Seiten einer vielgestaltigen Wirklichkeit hervorheben. Indem dann jede Partei im Eifer für die eigene These und Schule übersieht, daß die Gegenthese von einer andern Seite her den Fragenkreis angeht, kann sie dem berechtigten Anliegen der Gegenseite nicht gerecht werden, und man meint, es könne nur ein schroffes Entweder-oder geben, wo ein ruhig abwägendes Sowohl-als-auch am Platze wäre. Wollen wir dieser Gefahr entgehen, so werden wir uns immer wieder fragen müssen: Von welchen Gegebenheiten geht diese oder jene These aus, welche „Phänomene" liegen ihr zugrunde, was will sie erklären, was ist daher ihr eigentlicher Sinn usw.?

Sicher gehört auch die Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen zu diesen mehrschichtigen Fragen. Es ist nicht von vornherein völlig eindeutig, was mit dem „Einzelnen" gemeint ist; weiter kann die Frage auf eine vorbegriffliche, wahrnehmende Erkenntnis oder auf die begrifflich geformte Erkenntnis des Einzelnen gehen; und bei beiden kann die Erkenntnis, nach der gefragt wird, verstanden werden als Wesenserkenntnis oder als bloß empirische Erkenntnis. Auf eine weitere wichtige Unterscheidung weist ein oft wiederholter Gedanke hin: Die Erkenntnis des Einzelnen ist jedenfalls im praktischen Bereich unbedingt erforderlich für die Gewissensentscheidung; das Handeln ist ja stets Handeln im konkreten Einzelfall[1]. Aber auch im theoretischen Bereich werden wir uns heute, im Zeitalter einer hochentwickelten Geschichtswissenschaft, nicht mehr bei dem alten Spruch beruhigen: Scientia est universalium. Wir fragen daher im folgenden nach der Erkenntnis des Einzelnen im theoretischen und im praktischen Bereich. Zuvor aber müssen wir uns klar werden, in wie verschiedenem Sinn nach dem „Einzelnen" und seinem „Einzelsein" gefragt werden kann.

[1] Vgl. S. Thomas, S. th. 1 q. 86 a. 1 obi. 2 et ad 2. Suarez, De anima, lib. 4 cap. 3 n. 3.

1. Das Einzelne und sein Einzelsein

Was verstehen wir unter dem „Einzelnen" und seinem „Einzelsein", nach dessen Erkenntnis wir fragen? Eine eingehendere Besinnung wird uns zeigen, daß das „Einzelne" und sein „Einzelsein" in mehrfacher Bedeutung verstanden werden kann.

Alles wirklich Seiende ist einzelnes Seiendes. Und doch ist auch das Allgemeine nicht bloßer Begriff. Der Allgemeinbegriff ist seinem Inhalt nach im Einzelnen verwirklicht, er bringt dessen Wesen oder Washeit oder wenigstens ein Sosein, das ihm mit andern Einzelnen gemeinsam ist, zum Ausdruck, etwa das Menschsein. Wenn aber so in vielen Einzelnen ein streng gemeinsamer Inhalt verwirklicht ist, der allen diesen Einzelnen eindeutig zukommt, dann ist klar, daß dieser Inhalt nicht aus sich schon dieses bestimmte Einzelsein besagen kann; z. B. der Inhalt des Begriffes „Mensch" besagt noch nicht das „Sokrates-sein". Anderseits ist aber auch klar, daß sich die verschiedenen Einzelnen derselben Art unterscheiden müssen, und zwar nicht nur durch ihre akzidentellen Eigenschaften, sondern vor allem und grundlegend in ihrem substantiellen Seinsbestand selbst: Petrus ist nicht Paulus, und zwar besteht dieser Unterschied vor (d. h. unabhängig von) allen etwa verschiedenen leiblichen und seelischen Eigenschaften und Tätigkeiten. Im substantiellen Seinsbestand selbst muß es also etwas geben, was sich von der gemeinsamen Washeit irgendwie abhebt und jeweils dem Einzelnen als solchem eigen ist, es in seinem Einzelsein, seinem Diessein, innerlich konstituiert. Selbstverständlich kann das nicht ein konkreter physischer Teil sein; darunter verstehen wir ein im Ganzen enthaltenes, in sich nach Sosein und Dasein bestimmtes Seiendes, von dem es wenigstens absolut möglich wäre, daß es auch losgetrennt vom Ganzen identisch weiterbesteht. Denn als physischer Teil in diesem Sinn würde der das Diessein konstituierende Teil ja einem andern physischen Teil gegenüberstehen, der als wirklich bestehendes Seiendes des Diesseins entbehren würde, also ein „universale a parte rei" wäre. Das Moment im ganzen Seienden, welches das Diessein innerlich konstituiert, kann also nur ein metaphysisches „Seinsprinzip" sein, das erst in Verbindung mit den andern metaphysischen Seinsprinzipien (insbesondere Wesen und Sein) ein konkretes Seiendes konstituiert[2]. Dieses Seinsprinzip nennen wir die *Individuation.*

[2] Die metaphysischen Seinsprinzipien darf man nicht unvermerkt doch wieder zu in sich völlig bestimmten Seienden werden lassen. Dies und nichts anderes will Suarez abwehren, wenn er z. B. die „reale Unterscheidung" zwischen Sein und Wesen leugnet; vgl. Disputationes metaphysicae, d. 31 s. 6 n. 1—8. Ockham scheint das Verständnis für metaphysische Seinsprinzipien zu fehlen; es ist dies wohl einer der Hauptgründe für seinen Nominalismus bzw. Konzeptualismus; vgl. die Besprechung von G. Martin, Wilhelm von Ockham, in diesem Heft S. 244 ff.

Oft spricht man auch vom *Individuationsprinzip* (principium individuationis). Soll dies nur ein anderes Wort für das sein, was wir soeben Individuation nannten, so bietet das keine Schwierigkeit. Oft verbindet sich aber mit dem Namen „Individuationsprinzip" ein anderer Gedanke: Das Prinzip der Individuation wird von der Individuation selbst unterschieden; es ist ein Etwas im Ganzen, das zunächst allein von sich aus ein Einzelnes ist und dann das Einzelsein erst dem andern Teil bzw. den andern Teilinhalten und dem Ganzen mitteilt. Eine derartige gedankliche Konstruktion, die vielleicht durch die unvermeidliche Hypostasierung der Seinsprinzipien in der Sprache nahegelegt wird, bietet auf jeden Fall sehr ernste Schwierigkeiten und wäre nicht ohne wirklichen Beweis anzunehmen. Wir können und wollen die Frage hier nicht entscheiden.

In der Frage, worin die Individuation (bzw. das Individuationsprinzip) besteht, gehen die Auffassungen der Scholastiker bekanntlich auseinander. Dabei richtet sich die allen gemeinsame Fragestellung freilich nur auf die *Individuation im allgemeinen*, auf das Gemeinsame der Individuation bei allen geschöpflichen Einzelwesen oder bei allen körperlichen Einzelwesen. D. h. die Frage ist: von welcher Art ist die Individuation überhaupt, nicht: was ist es, was gerade diesen einzelnen Menschen Sokrates zu diesem macht, was ist das Sokratessein des Sokrates (die „Socrateitas"). Es ist wohl kein Zufall, daß eine Lösung dieser Frage nicht versucht wird. Daß sie für uns Menschen unlösbar ist, haben wohl alle gespürt[3].

Auf die verschiedenen Lösungsversuche des ebenfalls sehr schwierigen Problems der Individuation im allgemeinen müssen wir wenigstens kurz eingehen, weil sie auf Gesichtspunkte hinweisen, die auch für unsere Fragestellung bedeutsam sind. *Suárez* betont zunächst mit Recht, daß die Individuation nicht etwas von der allgemeinen Natur „real Unterschiedenes" sein kann[4]. Darüber hinaus lehnt er auch den Gedanken an ein von anderen konkreten Teilen des Einzeldinges real verschiedenes Individuationsprinzip ab: weder die Materie, noch die Form, noch die Existenz kann als Individuationsprinzip betrachtet werden[5]. Daraus ergibt sich dann, daß „kein Einzelwesen eines andern Individuationsprinzips außer seinem ganzen Seinsbestand (entitas) bedarf"[6]. Wie Suárez selbst erwähnt[7], hat schon Fonseca bemerkt, daß diese Auffassung die Frage ungelöst läßt; denn wenn man auch kein Individuationsprinzip (im oben umschriebenen Sinn) annimmt, bleibt doch die Frage, worin denn nun die Individuation selbst bestehe; denn damit allein, daß ich weiß: sie ist nichts von der allgemeinen Natur real Unterschiedenes, weiß ich noch nicht, was sie denn nun in sich ist.

Andere Theorien suchen der Lösung dieser Frage wenigstens näherzukommen. *Thomas* spricht nicht so sehr von der Individuation selbst als vom Individuationsprinzip und sieht dieses bekanntlich in der Urmaterie, freilich nicht „in jedem beliebigen Sinn, sondern nur in der ‚bezeichneten' Materie (materia signata);

[3] Auch Duns Skotus leugnet in diesem Sinn die Erkennbarkeit des Einzelnen; vgl. R. Meßner O. F. M., Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus, Freiburg 1942, 164 f.

[4] Disp. met. d. 5 s. 2 n. 11. [5] Ibid. s. 3—5. [6] Ibid. s. 6 n. 1. [7] Ibid.

‚bezeichnet' aber nenne ich die Materie, insofern sie unter bestimmten Ausmessungen (dimensiones) betrachtet wird"[8]. Cajetanus[9] erklärt diese „Bezeichnung" als Aufnahmefähigkeit (capacitas) der Materie für diese und nicht jene Quantität, als „Hinordnung" (ordo) der Materie auf diese und nicht jene Quantität. Eine Individuation der Quantität wird also schon vorausgesetzt; diese ist dadurch gegeben, daß die Quantität zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Raumstelle („situs") im Universum einnimmt[10]. Diese ganze Theorie hat ohne Zweifel ihre Dunkelheiten und Schwierigkeiten. Auf einen wichtigen Gedanken aber weist sie jedenfalls hin: Wie immer es sich mit der Bedeutung der „Dimensionen" für die innere Konstituierung des Einzelnen verhalten mag, jedenfalls ist die Raum- und Zeitstelle eines Körpers, sein „Hier und Jetzt", für uns das untrüglichste Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen Einzelwesen derselben Art[11].

Nach der Lehre des *hl. Bonaventura* geht die Individuation nicht aus der Materie allein noch aus der Form allein, sondern aus der Vereinigung beider hervor; freilich ist die Materie der Hauptgrund, warum etwas ein Dieses ist; denn „auf Grund der Materie hat die Form ihre Stelle in Raum und Zeit"[12]. Darum schreibt er auch den reinen Geistern auf Grund der vorausgesetzten Mehrheit in derselben Art (distinctio secundum numerum) eine „Materie" zu; denn die Form könne die numerische Verschiedenheit nicht begründen[13]. Damit hängt zusammen, daß Bonaventura auch die reinen Geister eine Raumstelle einnehmen läßt, nicht nur, wie Thomas[14], auf Grund ihres Wirkens in den räumlichen Dingen, sondern einfach auf Grund ihres endlichen Wesens[15]. Wenn also bei Bonaventura auch der Gedanke eines potentiellen Prinzips, in dem die Individuation letztlich begründet ist, von der Verknüpfung mit der raumerfüllenden Quantität losgelöst ist, so bleibt doch die Beziehung auf das „Hier und Jetzt".

Einen andern Weg zur Lösung des Problems als Thomas und Bonaventura geht *Duns Skotus*. Nach ihm ist die Individuation, die „haecceitas"[16], nicht ein potentielles Prinzip noch in einem potentiellen Prinzip begründet, sondern etwas Aktuelles, „gleichsam ein Actus, der die Realität der Art (species) als etwas Mögliches und Potentielles bestimmt"[17]. Das Individuelle als solches erscheint so nicht als das letzte Subjekt, das alle Seinsvollkommenheit aufnimmt, sondern

[8] De ente et essentia c. 2. [9] Commentaria in De ente et essentia q. 5.

[10] Diese Deutung, die dem Gedanken des hl. Thomas zu entsprechen scheint, finden wir z. B. bei V. Remer S. J., Cosmologia, ed. 5, Romae 1925, 74.

[11] In dem Opusculum De natura materiae et dimensionibus interminatis schreibt Thomas selbst: „Die Materie unter bestimmten Ausmessungen nennt man Ursache der Individuation, nicht als ob die Ausmessungen das Einzelne als solches konstituieren würden — eine akzidentelle Bestimmung kann ja nicht die zugrundeliegende Substanz begründen —, sondern weil durch die bestimmten Ausmessungen als charakteristisches und nie fehlendes Zeichen das (körperliche) Einzelwesen hier und jetzt sich kundtut" (cap. 3). Wegen dieser von der sonstigen Lehre des hl. Thomas abweichenden Auffassung hat man die Echtheit des Opusculum bezweifelt; Grabmann aber hält wegen der äußeren Bezeugung an ihr fest: Die Werke des hl. Thomas von Aquin (BeitrGPhThMA 22, 1—2) 3. Aufl., Münster 1949, 344—346.

[12] Ratione cuius (materiae) forma habet positionem in loco et tempore: In 2 Sent. d. 3 pars 1 a. 2 q. 3.

[13] In 2 Sent. d. 3 a. 1 q. 1; in der Ausgabe von Quaracchi: tom. II p. 89 b, 3. Item . . .; p. 91 a: Sed de compositione materiae et formae. . . .

[14] S. th. 1 q. 52 a. 1.

[15] Quia simplicitas eius finita est, ideo est hic et nunc: In 2 Sent. d. 2 pars 2 a. 2 q. 1: tom. II p. 77 a.

[16] Über das Wort „haecceitas" bei Skotus vgl. P. Minges, Der angebliche exzessive Realismus des Duns Skotus (Beitr.GPhThMA 7, 1) 43 f.

[17] Quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem: Op. Ox. II d. 3 q. 5 et 6 n. 12.

selbst als eine letzte substantielle Vollendung. Darin scheint eine höhere Schätzung des Einzelnen als solchen zum Ausdruck zu kommen. Das Einzelne als solches ist nicht eine im Grunde gleichgültige „Nummer", wie es in der Auffassung des hl. Thomas erscheinen könnte, sondern etwas höchst Wertvolles, qualitativ Bedeutsames. Insbesondere ist die Individuation der geistigen Seele nicht in der Materie begründet, sondern ein geistiger (immaterieller) Formunterschied in ihr selbst. Freilich hat auch diese Auffassung ihre großen Schwierigkeiten[18]. Aber auch sie weist auf eine für unsere Fragestellung wichtige Tatsache hin: Die Einzelwesen derselben Art unterscheiden sich nicht nur „rein numerisch", insofern das eine dieses, das andere jenes ist, sondern auch qualitativ.

Insofern kann man mit L. Fuetscher[19] von „qualitativer Individualität" sprechen im Gegensatz zur „numerischen Individualität"; wir ziehen es vor, von *„individueller Eigenart"* im Gegensatz zur Individuation selbst zu sprechen. Offenbar sind die verschiedenen Einzelwesen der gleichen Art nicht nur der Zahl nach, sondern auch ihrem Sosein nach verschieden; ja, je höher ein Wesen in der Stufenordnung des Seins steht, desto weniger ist das Einzelne nur Exemplar der Art, desto mehr treten die individuellen Merkmale hervor. Denken wir etwa an die Verschiedenheit der leiblichen Gestalt der Menschen oder erst recht an die unübersehbare Vielfalt ihrer seelischen Eigenart und ihrer Charakteranlagen. Diese individuelle Eigenart ist natürlich nicht das gleiche wie die Individuation selbst; die leibliche Gestalt, sogar die Gesichtszüge eines Menschen können sich im Laufe der Zeit ändern, Gemütsart und Charakter können durch Erziehung oder Lebensschicksale beeinflußt werden, der Mensch hört deshalb nicht auf, derselbe zu sein.

Soweit die individuelle Eigenart für uns in Erscheinung tritt, wird sie durch Merkmale konstituiert, die gewöhnlich als akzidentelle Eigenschaften betrachtet werden. Die Frage ist aber zum mindesten sinnvoll, ob nicht die qualitative Verschiedenheit der Einzelwesen schon in der Substanz selbst grundgelegt ist. L. Fuetscher meint, die „physische Wesenheit" könne als Prinzip der qualitativen Individualität bezeichnet werden[20]; freilich wird so dem Ausdruck „physisches Wesen" ein vom gewöhnlichen abweichender Sinn gegeben; denn die besondere Eigenart des Einzelnen ist ja gerade nicht etwas, „ohne das ein Wesen dieser Art nicht verwirklicht werden kann"[21]; etwaige qualitative individuelle Unterschiede der Substanz wären

[18] Es ist schwer einzusehen, wie eine aktuelle endliche Seinsvollkommenheit absolut unwiederholbar sein soll, was doch von der Individuation gelten muß. Nach der Auffassung des hl. Thomas ist ein aktueller Unterschied in der Substanz selbst notwendig ein artlicher Unterschied (vgl. z. B. In 2 Sent. d. 3 q. 1 a. 4); aber auch Bonaventura meint: Jede geschaffene Form ist ihrer Natur nach geeignet, ihresgleichen zu haben, wie auch der Philosoph sagt, daß es sogar bei Sonne und Mond so sei: In 2 Sent. d. 3 pars 1 a. 2 q. 2: tom. II 109 b.

[19] Akt und Potenz, Innsbruck 1933, 187—189. [20] Akt und Potenz, 233—235.

[21] Über den Sinn der Unterscheidung von „metaphysischem" und „physischem" Wesen vgl. J. de Vries, Logica, Freiburg 1950, 98 f. Ob diese Ausdrücke

jedenfalls etwas der Art Nicht-Wesentliches, im logischen Sinn Akzidentelles. Ob eine solche qualitative Verschiedenheit der Einzelwesen ohne Widerspruch annehmbar ist oder sogar angenommen werden muß, können wir hier dahingestellt sein lassen. Wenn, wie Skotus annimmt, das Diessein selbst durch etwas Qualitatives bestimmt wäre, müßte es jedenfalls ein qualitativer Unterschied der Substanz selbst sein, da die realen Akzidentien die Substanz natürlich als in ihrem Diesessein konstituiert voraussetzen.

Uns geht hier nur die individuelle Eigenart an, soweit sie in den Akzidentien in Erscheinung tritt; denn nur so weit kann sie uns zur Unterscheidung der Einzelnen dienen. Es sei nur noch kurz bemerkt, daß die Frage nach der individuellen Eigenart in diesem Sinn nicht verwechselt werden darf mit der Frage nach der *Individuation der Akzidentien.* Auch bei den Akzidentien kann ja gefragt werden, was das sei, wodurch sie „formaliter" als diese konstituiert werden; nach Thomas ist dies bekanntlich das Aufgenommensein in dieser Substanz (ausgenommen bei der Quantität, die ihre eigene, selbständige Individuation hat)[22]. Die Frage nach der qualitativen Eigenart der Akzidentien dieses oder jenes Einzelwesens ist offenbar eine andere Frage.

2. Die Erkenntnis des Einzelnen im theoretischen Bereich

Vom „Einzelnen" kann also in mehrfachem Sinn die Rede sein. Entsprechend gewinnt auch die Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen einen mehrfachen Sinn. Wir wenden uns zunächst der Frage zu, wie das unabhängig von unserm Handeln bereits bestehende Einzelne für uns erkennbar ist, also der Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen im theoretischen Bereich. Auch diese Frage läßt noch verschiedene Deutungen zu.

Zunächst schließen wir das Problem aus, ob das *allgemeine Wesen der Individuation* für uns Menschen erkennbar ist, ob also die Frage, um die so mancher Meinungsstreit zwischen den katholischen Schulen ausgefochten worden ist, überhaupt mit Gewißheit lösbar ist. Daß sie eine der dunkelsten und schwierigsten der Metaphysik ist, dürfte wohl klar sein. An dieses Problem denkt man aber bei der Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen gewöhnlich nicht.

Vielmehr geht es bei dieser Frage um die *Erkenntnis des konkreten Einzelnen als Einzelnen.* Daß es eine solche Erkenntnis gibt, und zwar nicht nur eine rein sinnliche, sondern irgendwie auch eine Verstandeserkenntnis, ist unbestreitbar und wird auch von niemand geleugnet; urteilen wir doch über das Einzelne. Ebenso unbestreitbar und un-

gerade glücklich gewählt sind, läßt sich wohl bezweifeln. Sie finden sich jedenfalls nicht bei den klassischen scholastischen Autoren. Der erste, bei dem ich sie bisher feststellen konnte, ist J. de Ulloa in seiner Logica maior, Romae 1712, 153; doch ist bei ihm der Sinn noch nicht der heute gebräuchliche.

[22] Vgl. z. B. S. th. 3 q. 77 a. 2.

bestritten dürfte es aber auch sein, daß uns eine *Wesenserkenntnis des Einzelnen* als solchen versagt ist. Wenn es schon eine äußerst schwierige Frage ist, worin im allgemeinen die Individuation, das Diessein, besteht, so wissen wir erst recht nicht, was es ist, wodurch Sokrates innerlich gerade als dieser Mensch Sokrates konstituiert wird. Unsere Wesenserkenntnis bleibt auf das Allgemeine beschränkt, ja nicht einmal jedes Allgemeine erfassen wir wesenhaft: Vom Tier im allgemeinen können wir eine Wesensdefinition geben, nicht aber von den einzelnen systematischen Arten, dem Hund, dem Pferd usw. Anstatt der Angabe eines etwa anzunehmenden inneren Wesensunterschiedes (vielleicht kann man zweifeln, ob es ihn überhaupt gibt) muß hier die Beschreibung durch die typische äußere Gestalt und andere typische sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften treten. Im Gegensatz zur eigentlichen Wesenserkenntnis kann man hier von einer empirischen Allgemeinerkenntnis sprechen[23].

Diese empirische Allgemeinerkenntnis leitet zur Erkenntnis des Einzelnen über. Doch kommt bei ihr noch etwas anderes hinzu. Auch der empirische Allgemeinbegriff — etwa des Pferdes — ist durch allgemeine Merkmale aufgebaut, wenn diese auch nicht so scharf umgrenzt sind wie die Wesenbegriffe („gradus admittunt") und vor allem nicht wesenhaft erfaßt werden. Eine *begriffliche Erkenntnis des Einzelnen* wird freilich auch stets von *rein empirischer Art* sein. Sie kann aber durch keine noch so vermehrte Zusammensetzung allgemeiner Merkmale erreicht werden. Höchstens zufällig kann es vorkommen, daß es tatsächlich nicht mehrere Individuen derselben Art gibt, die alle diese Merkmale haben, z. B. nicht mehrere Hunde einer bestimmten, durch gewisse Merkmale gekennzeichneten Rasse, die zugleich auf einen bestimmten Namen hören. Es ist aber klar, daß wenigstens die Möglichkeit mehrerer derartiger Individuen besteht. Durch noch so weitgehende Verfeinerung des aus allgemeinen Merkmalen zusammengesetzten Begriffs kommen wir also nie zum unwiederholbaren Einzelnen.

Soll das Einzelne als Einzelnes überhaupt begrifflich bestimmbar sein, so muß also ein ganz andersgeartetes Begriffselement hinzukommen. Tatsächlich bezeichnen wir das Einzelne durch das Demonstrativpronomen „dieses". Das Wörtlein „dieses" hat aber für sich allein noch keinen bestimmten Sinn. Wenn ich jetzt etwa sage: „dieser Eisbär", so hat das keinen Sinn. Es hätte nur dann einen Sinn, wenn ich auf einen hier und jetzt wahrnehmbaren Eisbär hinweisen könnte oder etwa in einer Erzählung von einem zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Tiergarten gesehenen Eisbär spräche. Das Einzelne wird also von uns nur durch seine Raum- und

[23] Vgl. J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 223—225.

Zeitstelle, sein „hic et nunc", bestimmt. Daß die Körper in dieser Weise mit Sicherheit in ihrem Einzelsein erfaßt werden können, beruht darauf, daß eine Kompenetration, d. h. ein gleichzeitiges Bestehen mehrerer Körper im selben Raumteil, wenigstens für die wahrnehmbaren Körper natürlicherweise unmöglich ist.

Die Raum- und Zeitstelle eines Dinges läßt sich aber nicht in der gleichen Weise wie ein allgemeines Merkmal begrifflich bestimmen. Das „dieses", etwa im Begriff „dieser rechteckige Tisch", ist nicht ein begriffliches Element von gleicher Art wie etwa die Elemente „rechteckig" und „Tisch". Diese Begriffe haben ihren bestimmten Sinn auch ohne eine konkrete Anschauung, das „dieses" aber hat ohne eine konkrete Anschauung oder Rückbesinnung auf eine solche keinen bestimmten Sinn, es ist nur ein leerer Verweis. Obwohl wir also Einzelbegriffe haben, sind sie doch, insofern sie das Einzelne als solches bezeichnen, von einer eigentümlichen Unselbständigkeit.

Diese Gedanken erinnern wohl unwillkürlich an die bekannte These des *hl. Thomas:* Unser Verstand erkennt das Einzelne „gleichsam durch eine Art Reflexion" auf das Sinnenbild (quasi per quandam reflexionem ad phantasma)[24]. Tatsächlich glauben wir, daß die dargelegten Gedanken nicht nur an diesen Satz des hl. Thomas erinnern, sondern daß Thomas mit seiner These gar nichts anderes sagen will als eben dies, was wir soeben auf Grund der innern Erfahrung entwickelt haben. Daß das Wort „phantasma" bei Thomas nicht nur das Vorstellungsbild meint, sondern ebensowohl auch das Sinnenbild, wie es durch das Zusammenwirken der äußeren und inneren Sinne ausgestaltet wird, bedeuten kann, wird heute immer mehr anerkannt[25]. Aber auch das Wort „reflexio" bietet keine Schwierigkeit gegen unsere Deutung. Denn abgesehen davon, daß schon die Einschränkung des Wortes reflexio durch „quasi quaedam" erlaubt, dem Wort einen weiteren Sinn zu geben, es also nicht im strengen Sinn als Rückbesinnung auf den eigenen Akt zu verstehen, schließt Thomas an einer wenig beachteten Stelle diese Deutung selbst ausdrücklich aus: „Es gibt eine zweifache Reflexion", schreibt er in dem Opusculum De principio individuationis; der Ausgangspunkt ist beidemal der Eigengegenstand des Verstandes, die „Washeit des sinnenfälligen Dinges", wie sie in der Species des Verstandes gegeben ist. Da diese ihren Ursprung einerseits in der Eigentätigkeit des Verstandes, anderseits im Phantasma hat, kann die „Rückwendung", die „Rückkehr", auf den Ursprung der Species in zweifacher, einander entgegengesetzter Richtung erfolgen: die Seele „kann zu sich selbst zurückkehren über ihren Akt und ihre Fähigkeit, oder sie kann über ihren nächsten Gegenstand zum Ursprung des Gegen-

[24] S. th. 1 q. 86 a. 1. [25] Vgl. Schol 20—24 (1949) 339 Anm. 55.

standes zurückkehren, nämlich über die Phantasmata zu den Species der Sinnendinge. So sind also dies die beiden Weisen der Reflexion; durch die erste erkennt sie sich selbst und was auf ihrer Seite (als der Subjektseite) liegt, durch die andere erkennt sie, was auf seiten des Gegenstandes liegt. Bei beiden aber trifft ihre Erkenntnis letztlich auf etwas Einzelnes"[26], nämlich bei der Rückkehr nach innen auf das Ich („die Seele") als dieses Einzelsubjekt, bei der Rückkehr nach außen auf das im Sinnenbild gegebene Einzelne.

Jedenfalls zeigt dieser Text klar, daß bei der „Reflexion" auf das Phantasma nicht an eine psychologische Reflexion auf die Akte als Akte des Subjekts, sondern an eine Rückwendung des Verstandes auf den Inhalt des Sinnenbildes zu denken ist. K. Rahner[27] dürfte wohl recht haben, wenn er annimmt, daß „reflexio" hier nur ein anderes Wort für das von Thomas sonst gebrauchte „conversio" ist. Und auch darin dürfte er recht haben, daß diese „Reflexion" nicht als ein der Erfassung der allgemeinen Washeit zeitlich nachfolgender zweiter Akt, sondern als ein Moment am ersten Erkenntnisakt des Verstandes selbst aufzufassen ist. Freilich ist dieser erste Erkenntnisakt dann noch nicht der abstrakte Begriff, sondern die Erfassung der Washeit im Sinnenbild selbst[28]. Der abstrakte Begriff dürfte wirklich zunächst Allgemeinbegriff sein und erst nachträglich durch das „dieser" auf das Einzelne hinbezogen werden.

Bekanntlich haben Duns Skotus und Suárez diese Lehre von der Ersterkenntnis des Allgemeinen bestritten. Nach ihnen ist das Ersterkannte auch des Verstandes das Einzelne, das ebenso „direkt" erkannt wird wie das Allgemeine[29]. *Skotus* denkt dabei freilich nicht an eine wesenhafte Erkenntnis der Diesheit als solcher; daß es eine solche für uns nicht gibt, sagt er ausdrücklich[30]. Was er über die Er-

[26] Reflexio autem est duplex: una ab (?) origine potentiae, altera ab (?) origine obiecti. Primo namque quaelibet potentia fertur super obiectum suum proprium . . . Quidditas autem rei sensibilis est obiectum intellectus proprium, ut dicitur in 3 De anima; unde quocumque anima se vertit, hoc obiectum est sibi ratio agendi. Potest igitur vel redire in se per actum et potentiam suam, vel redire per obiectum in ipsam originem obiecti, scilicet per phantasmata in species sensibilium. Ideo isti sunt duo modi reflexionis suae, quarum altera cognoscit se et quae a parte sua sunt, altera vero quae sunt a parte obiecti sui. In utroque vero modo sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. — Der Sinn des „ab origine" im ersten Satz ist recht dunkel; vielleicht liegt eine Textverderbnis vor, so daß „ad originem" zu lesen wäre. Auch der Sinn des „species sensibilium" scheint nicht ganz eindeutig.

[27] Geist in Welt, Innsbruck 1939, 197f.

[28] Vgl. J. de Vries, Die Erkenntnislehre des Franz Suarez und der Nominalismus: Schol 20—24 (1949) 321—344, bes. 340—342. Dort wurde gezeigt, daß die „species intelligibilis" nicht als nur unbewußte Vorform des abstrakten Begriffs aufzufassen ist, sondern als das „intelligibile in sensibili", das Wesenhafte, das im anschaulich gegebenen Einzelnen dem Verstand wahrnehmbar ist. Von dieser ersten Erfassung des Wesenhaften im konkreten Einzelnen ist der Begriff (als „verbum mentis") zu unterscheiden.

[29] Skotus, De anima q. 22. Vgl. Z. van de Woestyne, Scholae Franciscanae aptatus-Cursus philosophicus, Bd. 2, Mecheln 1925, 380. — Suarez, De anima l. 4 c. 3.

[30] Skotus, Op. Ox. 4 d. 45 q. 3 n. 21 (wo freilich zunächst von Gedächtnis

fassung des „Hier und Jetzt" hinaus behaupten will, scheint eher eine Erkenntnis der individuellen Eigenart als eine tiefere Erkenntnis der Individuation selbst zu sein. So erklärt jedenfalls R. Meßner die „species specialissima", die nach Skotus das Ersterkannte unseres Verstandes ist. Außerdem würde Skotus Meßner zufolge — hier in erster Linie von der schauenden, nicht von der begrifflichen Erkenntnis sprechen. Aber auch wenn hier von der begrifflichen Erkenntnis die Rede sein sollte, handelt es sich jedenfalls nicht um den durchgegliederten Begriff, sondern um eine „cognitio confusa", eine noch ungegliederte Erkenntnis[32]. Die durchgegliederte Erkenntnis (cognitio distincta) beginnt auch nach Skotus mit den allgemeinsten Merkmalen und fügt zu ihnen stufenweise die Unterschiede hinzu[33]. Der Gegensatz zu Thomas ist also nicht so groß. Auch nach Thomas ist das Erste die sinnlich-geistige Schau des konkreten Einzelnen. Die begriffliche Erkenntnis freilich beginnt nach ihm mit dem Allgemeineren[34]. Aber wenn diese These auch ohne Einschränkung vorgetragen wird, so denkt Thomas doch offenbar vor allem an die durchgegliederte begriffliche Erkenntnis[35], und für sie dürfte seine These wohl zu Recht bestehen. Die empirische Erkenntnis dagegen, wie sie sich im induktiven Verfahren auswirkt, dürfte wohl vom (begrifflich noch nicht voll durchgegliederten) weniger Allgemeinen zum Allgemeineren fortschreiten, wie Skotus lehrt. Der Gegensatz der Auffassungen führt sich also auf einen verschiedenen Gesichtspunkt zurück, unter dem die Fragen betrachtet werden.

Größer dürfte der Gegensatz zwischen Thomas und *Suárez* sein. Nach diesem beginnt die Verstandeserkenntnis ja mit einem eigentlichen Einzelbegriff. In dem früher (Anm. 28) erwähnten Aufsatz haben wir die Hintergründe dieser Auffassung aufzudecken versucht.

Für die Erkenntnis des Einzelnen als solchen scheint also die recht verstandene thomistische Auffassung den Vorzug zu verdienen: Das Einzelne wird zunächst von uns sinnlich-geistig erfaßt im „Phantasma", in das sich die geistige Erkenntnis „einmischt", indem sie durch die erleuchtende Tätigkeit des wirkenden Verstandes (intellectus agens) im Sinnenbild das Wesenhafte aufscheinen läßt. Die abstraktive begriffliche Erkenntnis dagegen ist zunächst mehr oder weniger allgemein: soweit sie durchgegliederte Wesenserkenntnis ist, beginnt sie mit dem Allgemeinsten, soweit sie noch unanalysierte empirische Erkenntnis ist, mit dem weniger Allgemeinen (das aber doch immer noch ein Allgemeines ist, selbst als „species specialissima"). Der Begriff wird nur dadurch zum eigentlichen Einzelbegriff,

die Rede ist). Vgl. R. Meßner O. F. M., Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus, 165.

[31] A. a. O. 166.

[32] Op. Ox. 1 d. 3 q. 1 et 2 a. 6 n. 22: Primum actualiter cognitum confuse est species specialissima.

[33] Ibid. n. 24: Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum. Et dico ..., quia primum sic conceptum est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi sunt priora, et quae sunt remotiora posteriora sunt.

[34] S. th. 1 q. 85 a. 3.

[35] Thomas spricht zwar auch von cognitio distincta und cognitio confusa, aber in anderm Sinn als Skotus. Die confusa cognitio ist ihm nicht die noch unanalysierte konkrete Erkenntnis, sondern die Erkenntnis des Einzelnen nur durch den Allgemeinbegriff. Das zeitliche Frühersein der cognitio confusa bedeutet also bei Thomas gerade das Frühersein des Allgemeinen vor dem Besonderen.

daß er durch das „dieses" auf das im Sinnenbild „hier und jetzt" Gegebene hingeordnet wird. Anstelle der Anschauung kann natürlich auch die Vorstellung treten, die vom eigenen „Hier und Jetzt" aus das räumlich Ferne und zeitlich Vergangene in seiner Einmaligkeit bestimmt. Daher die Unentbehrlichkeit von Ortsangaben und Jahreszahlen für die Geschichtswissenschaft.

Offenbar kommt es aber in der Geschichte nicht nur darauf an, die geschichtlichen Personen und äußern Ereignisse in ihrer Einmaligkeit als diese einzelnen festzustellen. Vielmehr gilt es, die geschichtlichen Ereignisse und Entwicklungen aus der Eigenart der Menschen zu verstehen. D. h. die Erkenntnis der Individuation allein genügt nicht, ein Erfassen der *individuellen Eigenart* der Menschen und Verhältnisse ist erforderlich. Es fragt sich also, wie ein solches Erfassen möglich ist. Wie wir schon andeuteten, gehört hierher wohl in etwa die „species specialissima" des Duns Skotus. Der Ausdruck legt schon nahe, daß es sich hier, streng genommen, nicht um eine Erkenntnis des Einzelnen als solchen, sondern um die Erkenntnis von Eigenschaften und Merkmalen handelt, die an sich allgemein sind. Freilich, in dieser konkreten Ausgestaltung, in dieser Verbindung und Abstufung finden sie sich vielleicht tatsächlich nur ein einziges Mal. Ein so ausgeprägter Charakter wie etwa der des Sokrates wird sich nicht leicht ein zweites Mal finden. Und doch sind alle die einzelnen Eigenschaften, die diesen Charakter formen, durch allgemeine Begriffe zu fassen: Besonnenheit, Weisheit, Gerechtigkeit usw. sind Begriffe, die sich klar definieren lassen. Aber dieses Allgemeine gewinnt im Einzelnen jeweils eine besondere Ausprägung. Die unendlich vielen möglichen Tönungen, Abstufungen, Mischungen lassen sich nicht mehr in scharf umgrenzte Wesensbegriffe fassen. So entsteht hier ein neues, schwieriges Problem der Einzelerkenntnis, ein Problem dazu, das als solches von den großen Scholastikern noch kaum oder gar nicht ausdrücklich behandelt worden ist. Auch Skotus begnügt sich ja damit, eine ungegliederte (confusa) Erkenntnis der „species specialissima" anzunehmen; gemeint ist wohl der erste Gesamteindruck der äußern Erscheinung. Die Erfassung der individuellen Eigenart, wie sie etwa der Geschichtswissenschaft obliegt, muß aber in zweifacher Hinsicht über diesen ersten Eindruck hinausgehen: Erstens genügt natürlich nicht die äußere Erscheinung, es kommt vielmehr vor allem auf die Erfassung der innern, seelischen und geistigen Eigenart an. Zweitens genügt jedenfalls für die Wissenschaft nicht der unbestimmte Gesamteindruck, es ist vielmehr eine begrifflich durchgegliederte Erkenntnis notwendig. Nun können aber die Begriffe nie so verfeinert werden, daß sie die unendlich mannigfachen Abstufungen und Übergänge wiedergeben könnten. Schon im körperlichen Bereich ist das unmög-

lich. Wie will man z. B. mit Begriffen und Worten die Gesichtszüge eines Menschen eindeutig bechreiben? Erst recht ist eine völlig angemessene begriffliche Erfassung der seelischen und geistigen Eigenart nicht möglich.

Unsere Erkenntnis bleibt hier also immer eine nur annähernde. Wo es sich um das Körperliche, z. B. die leibliche Gestalt, handelt, kann die fehlende begriffliche Erkenntnis durch die sinnliche Anschauung ersetzt werden; darum werden die unbestimmten Angaben der „Personenbeschreibung" in einem Paß durch das Lichtbild ergänzt. Im seelischen, geistigen Bereich fehlt uns dieses Hilfsmittel. Und doch sprechen wir auch hier unbedenklich von einer Art „Intuition". Sie beruht auf einer „Einfühlung" in das fremde Ich. Aus unserm eigenen innern Erleben sind uns mannigfache Übergänge und Abstufungen der seelischen und geistigen Lebensvorgänge bekannt. Die Worte, Mienen, Ausdrucksbewegungen der Mitmenschen erschließen uns ähnliche innere Erlebnisse der andern. Auf die Probleme, die dieses „Verstehen" des Fremdseelischen mit sich bringt, können wir hier nicht eingehen. Jedenfalls bleibt die begriffliche Erfassung der individuellen Eigenart stets nur eine annähernde[36]. Darauf hat auch Thomas schon einmal hingewiesen: „Die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelwesen", sagt er, „kann durch den menschlichen Verstand nicht voll erkannt werden; . . . trotzdem kann die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzeldinge und -umstände auf Grund der Erfahrung auf eine endliche Zahl von solchen, die häufiger vorkommen, zurückgeführt werden." [37] In wissenschaftlicher Weise ist die hiermit bezeichnete Aufgabe in den modernen Typenlehren erfüllt worden. Der Typus ist ja nicht als ein Klassenbegriff aufzufassen, der in gleicher Weise und gleichem Grad in vielen Einzelnen verwirklicht wäre, vielmehr als eine Art Ordnungsbegriff, der dadurch zur Beschreibung der Einzelnen dient, daß diese nach ihrer größeren oder geringeren Annäherung an den Typus bestimmt werden[38]. Für die Gradunterschiede bleiben uns freilich nur recht unbestimmte Bezeichnungen möglich.

3. Die Erkenntnis des Einzelnen im praktischen Bereich

Der eben erwähnte Thomastext steht in dessen Abhandlung über die Klugheit. Da sich diese auf das Einzelne im Bereich des sittlichen

[36] Vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, 201—207.

[37] Quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sint incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sap. 9; tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quae ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam. S. th. 2, 2 q. 47 a. 3 ad 2.

[38] Vgl. C. G. Hempel und P. Oppenheim, Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik, Leiden 1936. — Vgl. über den Typusbegriff auch: E. Seiterich, Die logische Struktur des Typusbegriffes, Freiburg 1930.

Handelns bezieht, wird dadurch angedeutet, daß die Frage nach der Erkenntnis des Einzelnen im praktischen Bereich von besonderer Bedeutung ist. Auch hier, ja hier vor allem, geht es nicht so sehr um die Erkenntnis der rein numerischen Individuation als um die Erkenntnis der *individuellen Eigenart*. Gewiß ist das Handeln auch immer ein numerisch Einzelnes in dieser jeweils einzelnen Situation. Aber ein in diesem Sinn Einzelnes wird das Handeln auf jeden Fall. Dagegen hängt es von der Richtigkeit der jeweiligen freien Entscheidung des Handelnden ab, ob sein Tun der Eigenart der gegebenen Situation entspricht oder nicht. Eben das ist die Aufgabe der Klugheit, das Handeln in seiner qualitativen Eigenart der Eigenart der Situation anzupassen. Dazu ist aber dreierlei erfordert: erstens muß die besondere Eigenart der gegebenen Situation erfaßt werden; zweitens muß die Verhaltensweise des handelnden Subjekts in der gegebenen Situation in ihrer besonderen Eigenart gedanklich vorweggenommen werden; meist werden es indes mehrere mögliche Verhaltensweisen sein, die sich zur Wahl darbieten; drittens gilt es, abzuschätzen, ob das ins Auge gefaßte Verhalten der gegebenen Situation entspricht bzw. welche der verschiedenen möglichen Verhaltensweisen der Situation am meisten gemäß ist. Besonders die dritte Leistung ist der praktischen Erkenntnis eigentümlich.

Daß sie notwendig ist, läßt sich nicht bestreiten. Gewiß ist es eine Übertreibung der *Situationsethik*, wenn man meint, das allgemeine Gesetz könne in gewissen Situationen überhaupt vernachlässigt werden. Auch im Einzelfall verwirklicht sich stets ein Allgemeines, wenn auch auf besondere konkrete Weise. Das zu leugnen wäre Nominalismus. So muß also das Handeln stets vor allem den allgemeinen Normen entsprechen, die für eine Situation solcher Art gelten. Namentlich ist das zu beachten, wo es sich um ein negatives Naturgesetz handelt, welches das seiner Natur nach Böse (intrinsece malum) verbietet. Ist ein Handeln schon seiner allgemeinen Natur nach wesentlich verwerflich, so kann es nicht durch die konkreten Umstände gut werden, nach dem alten Spruch: Bonum ex integra causa, malum ex *quolibet* defectu; d. h. das Gute kommt nur zustande, wenn alle in Betracht kommenden Umstände in Ordnung sind, schlecht aber wird etwas durch jeden einzelnen Makel, also gewiß, wenn die Natur der betreffenden Handlung selbst schlecht ist.

Eine andere Frage aber ist es, ob das Handeln schon allein dadurch gut ist, daß es den allgemeinen Normen nicht zuwiderläuft. Das ist so wenig der Fall, daß schon die Gesetze selbst nicht selten auf die Beachtung der konkreten Umstände hinweisen, indem es etwa heißt, dies oder jenes solle geschehen, wenn nicht ein wichtiger Grund dem entgegenstehe, oder es solle geschehen „nach klugem Ermessen“ oder

wenn der Fall es so fordert (si casus fert) usw. Ein bekannter moraltheologischer Grundsatz besagt, ein positives Gesetz (ja sogar das Naturgesetz, soweit es nicht Böses verbietet, sondern Gutes gebietet) verpflichte nicht, wenn ein nach der Wichtigkeit des Gesetzes zu bemessender schwerer Nachteil (incommodum proportionate grave) mit der Beobachtung des Gesetzes verbunden wäre; besteht aber die Verpflichtung des Gesetzes in einem solchen Einzelfall nicht, so kann es sogar Fälle geben, in denen aus andern Gründen ein Handeln gegen den Wortlaut des Gesetzes sittlich besser oder pflichtmäßig ist. Aber was heißt nun: ein „entsprechend" (proportionate) schwerer Nachteil? Ein Begriff, der in jedem Einzelfall eine scharf umgrenzte Norm geben kann, ist das offenbar nicht. Das Wort weist auf die konkreten Umstände hin, die nach klugem Ermessen abzuschätzen sind. Wie eine solche Abschätzung notwendig ist, um die Entpflichtung vom Gesetz im Einzelfall festzustellen, so ebenfalls nicht selten, um die im einzelnen Fall gegebene Pflicht oder das im Einzelfall Bessere als solches zu erkennen. Ohne Zweifel kann es eine sittliche Pflicht sein, den fehlenden Bruder zu mahnen; aber von wieviel konkreten Umständen der Personen, der Zeit usw. hängt es ab, ob diese Verpflichtung hier und jetzt besteht; eine unzeitige oder sonstwie unangebrachte Mahnung kann unter Umständen das Übel nur verschlimmern. Oder denken wir an die Berufswahl! Wie viele Umstände sind da zu berücksichtigen, um die Frage zu beantworten: Was ist das Rechte, was ist das Bessere für diesen bestimmten jungen Menschen?

All das läßt sich nicht auf allgemeine Gesetze bringen. Die individuelle Eigenart der Personen und Sachen gibt hier den Ausschlag. Wie geschieht nun die Erkenntnis dieser konkreten Umstände und ihrer sittlichen Bedeutsamkeit? Ein allzu rationales Verfahren, das überall scharf umgrenzte Begriffe und reflex erfaßte Begründungen verlangt, wird hier gewöhnlich nicht zum Ziel führen. Was hier nottut, ist ein (im weiteren Sinn) *„intuitives Zusammenschauen"* der konkreten Gegebenheiten, ein Abschätzen der Bedeutung ihrer einzelnen Momente in ihrem Mehr oder Weniger, ein sicherer Blick für das Zusammengehören, die „convenientia", eines bestimmten Handelns zu dieser bestimmten Situation. Damit überliefern wir die Entscheidung keineswegs dem „Irrationalen"; auch hier handelt es sich um ein sachgebundenes Denken, freilich nicht um ein Denken, das sich bis ins letzte begrifflich durchgliedern läßt. Darum wird man die Begründung vielleicht auch nicht bis ins letzte überzeugend in Worte fassen können; die angebbaren Gründe würden vielleicht eine andere Wahl als ebensogut begründet erscheinen lassen; es bleibt ein Letztes, begrifflich und sprachlich nicht restlos Faßbares, was einen spüren läßt: so und nicht anders ist es das Rechte.

Sicherlich kann in diesem Bereich meist nur eine moralische Gewißheit im weiteren Sinn erreicht werden, und die Gefahr des Irrtums ist größer als bei der Erkenntnis der allgemeinen Normen. Die Entscheidung muß trotzdem gewagt werden. So wird sich der Mensch, dem an einer rechten Entscheidung gelegen ist, nach Hilfen zur sicheren Bildung des Gewissensurteils umsehen. Eine solche Hilfe — und nichts anderes — will die *Kasuistik* sein. In ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt[39] sucht sie in doppelter Weise die Anwendung der allgemeinen sittlichen Normen auf die immer wieder neuen Einzelfälle des Lebens zu erleichtern. Einerseits sucht sie mehr allgemeine Regeln für die rechte Abschätzung der sittlich bedeutsamen Umstände zu geben, wo es angeht sogar durch Angabe von Zahlen, etwa wenn sie bestimmt, welcher Wert in Eigentumsfragen als ein bedeutender (materia gravis) zu gelten habe oder welche Gründe schwerwiegend genug sind, um sich von diesem oder jenem Gesetz für entschuldigt zu halten. Anderseits sucht sie an fingierten Einzelfällen, bei denen die verschiedensten Umstände zu berücksichtigen sind, das sittliche Urteil zu schulen. Alle diese Abgrenzungen und Lösungen können und wollen dem Gewissen nicht die selbstverantwortliche Entscheidung im Einzelfall abnehmen, sie können und wollen nicht fertige Rezepte für den Einzelfall sein. Vor allem wird man sich vor der Versuchung, der engere Geister leicht unterliegen, hüten müssen, die Entscheidungen der Kasuisten — und mögen sie noch so bedeutende Namen haben — für unumstößliche Gesetze zu halten; es handelt sich nur um Abschätzungen, die vielleicht Verhältnisse voraussetzen, die sich unterdessen gewandelt haben. Die wirkliche Bedeutung, die diesen Schätzungen und Antworten für die Gewissensentscheidung im Einzelfall des Lebens zukommt, kann wohl mit der Rolle der „Typen" zur theoretischen Bestimmung der individuellen Eigenart verglichen werden. Wie diese verfeinerte Begriffe von Merkmalkomplexen darstellen, denen sich die Eigenart bestimmter Menschen mehr oder weniger annähert, so daß diese Eigenart mit ihrer Hilfe leichter beschrieben werden kann, so geben die Lösungen der Kasuistik Musterbeispiele, denen sich im Leben vorkommende Fälle mehr oder weniger annähern können, so daß am Studium dieser Beispiele das sittliche Urteil in der rechten Abschätzung der konkreten Umstände geschult werden kann.

Und doch bleibt es wahr: „Wo ist ein Mensch, der den Willen Gottes zu erkennen vermöchte, oder wer wird ergründen, was der Herr verlangt? Denn die Gedanken der Sterblichen sind unsicher, und hinfällig unsere Überlegungen" (Weish 9, 13 f.). Wo menschliche

[39] In weiterem Sinn als „christliche Situationsethik" versteht das Wort „Kasuistik" R. Egenter in seinem beachtenswerten Aufsatz „Kasuistik als christliche Situationsethik": Münchener Theol. Zeitschrift 1 (1950) 4. Heft, 54—65.

Überlegung durch mannigfache Irrtumsquellen gefährdet ist, kann aber göttliche Eingebung den rechten Weg finden lassen. Für die Aufnahme solcher Eingebungen wird die Seele nach der Lehre des hl. Thomas[40] durch die Gaben des Heiligen Geistes, insbesondere durch die *Gabe des Rates*, bereitet. Diese Eingebung des Heiligen Geistes, durch die der Mensch ohne viel Grübeln erspürt, was hier und jetzt unter diesen konkreten Verhältnissen geschehen soll, meint auch der hl. Ignatius, wo er im Exerzitienbuch von den Erfahrungen göttlichen „Trostes" spricht, die den Menschen zur rechten Wahl befähigen[41]. Und es ist zu beachten, daß er diese Art, zur rechten Entscheidung in schwierigen Lebensfragen zu gelangen, der Wahl auf Grund bloß rationaler Erwägungen vorzieht[42]. Freilich bleibt auch hier dem Menschen nicht jede eigene Überlegung erspart. Denn es besteht die Gefahr, rein menschliche Einfälle oder Einflüsterungen des bösen Geistes, mit deren Möglichkeit Ignatius rechnet, mit göttlichen Eingebungen zu verwechseln[43]. Darum bedarf es einer sorgfältigen Prüfung der aufsteigenden Regungen, um über ihren Ursprung wenigstens so weit zur Klarheit zu gelangen, als es für die Gewissensentscheidung notwendig ist; dazu gibt Ignatius seine auf viel Erfahrung und Überlegung beruhenden „Regeln zur Unterscheidung der Geister"[44]. Die entsprechenden Erfahrungen göttlicher Gnadenführung setzt Ignatius regelmäßig bei denen voraus, die sich mit Eifer den geistlichen Übungen widmen[45]. Darüber hinaus kennt er noch die eigentlich *mystische Erfahrung* göttlicher Leitung, die sich durch ihre Eigenart ohne weiteres klar als von Gott ausgehend zeigen kann[46].

So umspannt die Erkenntnis des Einzelnen, namentlich im praktischen Bereich, die ganze Weite menschlicher Erkenntnismöglichkeiten, von den einfachsten sinnlichen Empfindungen bis zu den mystischen Erfahrungen. Immer freilich fordert sie über die abstrakte, begriffliche Erkenntnis hinaus eine wesentliche Ergänzung. Verhältnismäßig leicht läßt sich diese Ergänzung kennzeichnen, soweit es sich um die Erkenntnis der Individuation, der Diesheit, selbst handelt; diese kündigt sich uns durch das sinnlich gegebene „Hier und Jetzt" an. Viel schwieriger ist es, die Erkenntnis der individuellen Eigenart, namentlich der seelisch-geistigen, wissenschaftlich zu klären. Unsere Ausführungen konnten und wollten hier nur einige Hinweise geben, nicht eine ausgeführte Theorie. Eine solche Theorie, sowohl der theoretischen wie der praktischen Erkenntnis des Einzelnen, würde wohl noch manche sorgfältige Voruntersuchung erfordern.

[40] S. th. 1, 2 q. 68 a. 1; 2, 2 q. 52 a. 1 et 2.
[41] Geistliche Übungen Nr. 15, 176, 180. [42] Ebd. Nr. 178.
[43] Ebd. Nr. 313, 331, 336. [44] Ebd. Nr. 313—336. [45] Ebd. Nr. 6.
[46] Ebd. Nr. 175, 330, 336.

Vom Anfang der Philosophie

Von Caspar Nink S. J.

Weil die Philosophie als erste, allen andern logisch vorgeordnete und zugrundeliegende Wissenschaft nach letztgültig begründeter systematischer Erkenntnis strebt, steht sie vor der Frage: „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" Die Schwierigkeit, diesen Anfang zu finden und richtig zu bestimmen, ist erst in der neueren Philosophie vielfältig besprochen worden[1]. Während schon Augustinus im Selbstbewußtsein, speziell im „vivo, ergo sum" einen unerschütterlich gewissen, auch in jeder skeptischen Bestreitung wiederum als gültig behaupteten Satz sieht, betrachtet Descartes das „cogito, ergo sum" als letzten unbezweifelbaren Grund der Gewißheit. An Descartes knüpft nun E. Husserls nachgelassenes Werk „Cartesianische Meditationen" an[2]. Dieses Buch stellt die in den Jahren 1929—1933 erfolgte Umarbeitung der von Husserl im Februar 1929 an der Sorbonne gehaltenen (und nunmehr S. 1—39 ebenfalls abgedruckten) Pariser Vorlesungen dar. Husserl selbst sagt in einem Brief an R. Ingarden vom 19. März 1930 von den „Cartesianischen Meditationen": „Das wird das Hauptwerk meines Lebens sein, ein Grundriß der mir zugewachsenen Philosophie, ein Fundamentalwerk der Methode und der philosophischen Problematik. Mindestens für mich Abschluß und letzte Klarheit, für die ich eintreten, mit der ich ruhig sterben kann. Aber wichtig ist, daß ich mich berufen fühle, dadurch entscheidend in die kritische Situation einzugreifen, in der jetzt die deutsche Philosophie steht" (XXVII).

I. Husserls Cartesianische Meditationen

Husserl sieht die einzig fruchtbare Renaissance einer lebensvollen Philosophie in einer Wiedererweckung der Cartesianischen

[1] Siehe Hegel, Logik I, SW 4, Stuttgart 1928, 69—84. — Zum Stand der Frage in der Scholastik vgl. J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique, Louvain 1926.

[2] Die Schrift ist als Band I der Husserliana herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Haag 1950 (M. Nijhoff, gr. 8°, XXX u. 244 S., fl. 10.—). Husserl starb am 26. 4. 1938 im 80. Lebensjahr. — Als Band II der Husserliana ist im selben Verlag erschienen: E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen aus dem Jahre 1907, hrsg. und eingeleitet von W. Biemel, Haag 1950 (gr. 8°; XII u. 94 S., fl. 3.90). Die Veröffentlichung der beiden Bände erfolgte auf Anregung und unter Leitung des Direktors des Husserl-Archivs H. L. Van Breda O.F.M., Löwen, der im Vorwort zu den „Cartesianischen Meditationen" erklärt, daß die Herausgabe kein Bekenntnis zu Husserls Lehre einschließe.

Meditationen. Diese sollen jedoch nicht übernommen, sondern im tiefsten Sinn ihres Radikalismus durch Rückgang auf das ego cogito erst enthüllt werden, damit sich die von da entspringenden ewig gültigen Sätze gewinnen lassen. Wie Descartes, aber aus tieferem Grund, nämlich aus der kritischen Überlegung, daß die Evidenz der Welterfahrung zum Zwecke einer radikalen Wissenschaftsbegründung erst einer Kritik ihrer Gültigkeit und Tragweite bedürfe, sieht Husserl nicht nur von der Gültigkeit aller uns vorgegebenen Wissenschaften, sondern auch von jener der Welterfahrung ab. „Das Sein der Welt auf Grund der natürlichen Erfahrungsevidenz darf nicht mehr für uns selbstverständliche Tatsache sein, sondern selbst nur ein Geltungsphänomen" (58). Der apodiktisch gewisse und letzte „Urteilsboden, auf den jede radikale Philosophie zu begründen ist", ist das ego cogito, d. h. mein Ich „mit dem eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist. Alles Weltliche, alles raum-zeitliche Sein ist für mich — das heißt gilt für mich, und zwar dadurch, daß ich es erfahre, wahrnehme, mich seiner erinnere, daran irgendwie denke, es beurteile, es werte, begehre usw. Das alles bezeichnet Descartes bekanntlich unter dem Titel cogito". Die Welt ist für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchem cogito bewußt seiende und mir geltende. „Ihren ganzen, ihren universalen und spezialen Sinn und ihre Seinsgeltung hat sie ausschließlich aus solchen cogitationes. In ihnen verläuft mein ganzes Weltleben, wohin auch mein wissenschaftlich forschendes und begründendes Leben gehört. Ich kann in keine andere Welt hineinleben, hineindenken, hineinwerten und -handeln, als die in mir und aus mir selbst Sinn und Geltung hat." Enthalte ich mich jedes Vollzugs irgendeines Seinsglaubens, der die Welt als seiende nimmt, „richte ich ausschließlich meinen Blick auf dieses Leben selbst, als Bewußtsein von der Welt, so gewinne ich mich als das reine ego mit dem reinen Strom meiner cogitationes". Dem natürlichen Sein der Welt geht also als an sich früheres Sein das des „reinen ego und seiner cogitationes" voraus. „Der natürliche Seinsboden ist in seiner Seinsgeltung sekundär, er setzt beständig den transzendentalen voraus. Die phänomenologische Fundamentalmethode der transzendentalen epochē, sofern sie auf ihn zurückleitet, heißt daher transzendental-phänomenologische Reduktion" (58—61; vgl. 64 f.)[3].

[3] Ist damit Descartes' Gedanke nicht bereits wesentlich überschritten, und zwar so, daß eine Weiterführung nur mehr im transzendental-idealistischen Sinn möglich ist? Wir meinen, ja. Descartes' Gedanke war: das ego cogito, das Ich und seine cogitationes sind mir, dem anfangenden Philosophen, absolut und unleugbar gewiß. Ist dies identisch mit dem Gedanken Husserls: die Welt hat ihren ganzen, ihren universalen und spezialen Sinn und ihre Seinsgeltung ausschließlich aus solchen cogitationes? Gewiß nicht. Welche unausgesprochene, aber wesentlich bedeutsame Voraussetzung hat schon hier den Husserlschen

Das psychologische und das transzendentale Ich. Ich und mein Leben bleiben in ihrer Seinsgeltung unberührt, wie immer es mit Sein und Nichtsein der Welt stehen, wie immer ich je darüber entscheiden mag. Das mir aber vermöge solcher epochē notwendig verbleibende Ich und sein Ich-Leben ist nicht ein Stück der Welt. „Ich bin, ego cogito" heißt nicht mehr: Ich, dieser Mensch, bin. In der epochē stehend bin ich nicht mehr der Mensch der natürlichen Selbsterfahrung, nicht mens, animus und intellectus. Die phänomenologische epochē „inhibiert die Seinsgeltung der objektiven Welt und schaltet sie damit ganz und gar aus dem Urteilsfelde aus, und somit auch die Seinsgeltung wie aller objektiv apperzipierten Tatsachen so auch derjenigen der inneren Erfahrung". Für mich, das in der epochē stehende und verbleibende meditierende Ich, das „sich ausschließlich als Geltungsgrund aller objektiven Geltungen und Gründe setzt, gibt es also kein psychologisches Ich, keine psychischen Phänomene im Sinne der Psychologie, das ist, als Bestandstücke psycho-physischer Menschen". Vielmehr reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben — das Reich meiner psychologischen Selbsterfahrung — auf mein transzendental-phänomenologisches Ich, das Reich der transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung. Die objektive Welt, die für mich ist, je war, sein wird und sein kann mit allen ihren Objekten, „schöpft ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst, aus mir als dem transzendentalen Ich", das erst mit der transzendental-phänomenologischen epochē hervortritt. Das Weltliche gewinnt „den gesamten es bestimmenden Sinn" und seine ganze Seinsgeltung nur aus meinem Erfahren, meinem jeweiligen Vorstellen, Denken, Werten, Tun; es gewinnt den Sinn eines eventuellen gültigen Seins aus meinen eigenen Evidenzen, aus meinen begründenden Akten. Der Transzendenz der Welt ist das Ich selbst, das sie als geltenden Sinn in sich trägt, logisch notwendig vorgeordnet, das darum im phänomenologischen Sinne transzendental heißt (64 f.)[4].

Mit der Entdeckung des transzendentalen Ich eröffnet sich eine neue Idee von Erkenntnisbegründung, nämlich transzendentaler Begründung. Die phänomenologische epochē hat mir, dem Philosophierenden, mit dem apodiktischen ego cogito eine neuartige unendliche Seinssphäre freigelegt, und zwar als Sphäre einer

Gedankengang bestimmt? Die Voraussetzung, daß Sinn und Gültigkeit der Weltdinge und der Erkenntnis in mir gründen; wie wir später hören werden: mit „meinen konstitutiven Leistungen" gegeben sind. Wir kommen auf diese entscheidende Voraussetzung und ihren tiefer liegenden Grund eingehend im zweiten Teil dieser Arbeit zurück.

[4] Dies ist die Grundthese der transzendentalen Phänomenologie, aus der alle andern, im folgenden kurz skizzierten Sätze sich ergeben.

neuartigen, einer transzendentalen Erfahrung. Eben damit aber auch die Möglichkeit einer transzendentalen Erfahrungserkenntnis, ja einer transzendentalen Wissenschaft. „Eine unerhört eigenartige Wissenschaft tritt in unseren Gesichtskreis, eine Wissenschaft von der konkreten transzendentalen Subjektivität, als in wirklicher und möglicher transzendentaler Erfahrung gegebenen, die den äußersten Gegensatz bildet zu den Wissenschaften im bisherigen Sinne, den objektiven Wissenschaften"; „eine sozusagen absolut subjektive Wissenschaft", deren Gegenstand in seinem Sein von der Entscheidung über Nichtsein oder Sein der Welt unabhängig ist (68 f.). Durch die phänomenologische Einstellung sehe ich erst, daß das Weltall und alles natürliche Seiende für mich nur ist als mir mit seinem jeweiligen Sinne geltendes, als cogitatum meiner wechselnden und im Wechsel miteinander verbundenen cogitationes, und nur als das halte ich es in Geltung. Als Thema meiner universalen deskriptiven Feststellungen habe ich also sowohl im einzelnen wie nach universalen Verbänden ausschließlich Gegenstände als intentionale Korrelate ihrer Bewußtseinsweisen. In der phänomenologischen Einstellung mit ihrer epochē nehme ich den denkbar letzten Erfahrungs- und Erkenntnisstandpunkt ein, auf dem ich zum unbeteiligten Zuschauer meines natürlich-weltlichen Ich und Ich-Lebens werde, das dabei nur eine besondere Schicht meines enthüllten transzendentalen Lebens ist. So vollzieht sich mit der phänomenologischen Reduktion „eine Art von Ich-Spaltung". „Der transzendentale Zuschauer stellt sich über sich selbst, sieht sich zu und sieht sich auch als dem vordem welthingegebenen Ich zu, findet also in sich als cogitatum sich als Menschen und findet an den zugehörigen cogitationes das das gesamte Weltliche ausmachende transzendentale Leben und Sein" (15 f.).

Die phänomenologische Forschung ist auch hinsichtlich ihres intentionalen Gegenstandes, des cogitatum, immer zweiseitig. Der intentionale Gegenstand als solcher ist bewußt als identische Einheit noëtisch-noëmatisch wechselnder Bewußtseinsweisen. Ein und derselbe Würfel z. B. ist bewußt in der dahinströmenden Mannigfaltigkeit seiner Gestalten und Erscheinungsweisen. Die Einheit des Gegenstandes sowie die der Erlebnisse und ihrer Zeitlichkeit ist Einheit der Synthesis. Identifikation ist eine Grundform der Synthesis. — Die cogitata selbst sind intentionale Korrelate aktueller oder potentieller Erlebnisse. Intentionale Analyse ist Enthüllung der Aktualitäten und Potentialitäten, in denen sich Gegenstände als Sinneinheiten konstituieren, und alle Sinnanalyse selbst vollzieht sich im Übergang von den reellen Erlebnissen in die in ihnen vorgezeichneten intentionalen Horizonte. Sie greift also über das momentan und reell gegebene Erlebnis hinaus und stellt mannigfaltige neue Erlebnisse heraus, in denen klar wird, was nur implicite gemeint und in dieser Weise schon intentional war.

Die phänomenologische Forschung wird nicht dadurch gehindert, daß das Bewußtseinsleben „das Reich des subjektiven Flusses ist, und

daß es ein Wahn wäre, hier in einer Methodik der Begriffs- und Urteilsbildung verfahren zu wollen, die für die objektiven, exakten Wissenschaften die maßgebende ist" (20). Gewiß ist das Bewußtseinsleben im Fluß, und jedes cogito ist fließend, ohne fixierbare letzte Elemente und Relationen. Aber im Fluß herrscht eine ausgeprägte Typik. Wahrnehmung ist ein allgemeiner Typus, Wiedererinnerung ein anderer Typus, raumdingliche Erfahrung ein anderer Typus, jedes cogito gehört einem Typus an. Und jeden solchen Typus kann ich in seiner Struktur beschreiben und so eine transzendentale Theorie der Wahrnehmung, der Erinnerung usw. ausbilden. Die transzendentale Subjektivität ist nicht ein Chaos von intentionalen Erlebnissen, sondern eine Einheit der Synthese und einer vielstufigen Synthese, in der immer neue Objekttypen und Einzelobjekte konstituiert sind. „Jedes Objekt aber bezeichnet eine Regelstruktur für die transzendentale Subjektivität" (22). Wahrhaft Seiendes, ob reales oder ideales, hat Bedeutung nur als ein besonderes Korrelat meiner eigenen Intentionalität, der aktuellen und der als potentiell vorgezeichneten. Was ich als Seiendes habe, gilt mir als Seiendes, und alle erdenkliche Ausweisung liegt in mir selbst, in meiner unmittelbaren und mittelbaren Intentionalität beschlossen, in der also aller Seinssinn mitbeschlossen sein muß.

Das ego selbst ist, und sein Sein ist Sein für es selbst. Das Für-sich-selbst-sein des ego ist Sein in beständiger Selbstkonstitution, die ihrerseits das Fundament ist für alle Konstitution von naturalen, weltlichen Gegenständlichkeiten. Das ego ist das stehende und bleibende Ich der verharrenden Überzeugungen, der Habitualitäten, in deren Veränderung sich allererst Einheit des personalen Ich und seines personalen Charakters konstituiert. Davon zu scheiden aber ist das ego in voller Konkretion, das konkret nur ist in der strömenden Vielfältigkeit seines intentionalen Lebens und mit den darin vermeinten und für es sich konstituierenden Gegenständen. „Da Ich als transzendentales ego es bin, der ich mich selbst als ego in dem einen und andern Sinn vorfinden und meines wirklichen und wahren Seins inne werden kann, so ist auch das ein ‚konstitutives' und sogar das radikalste konstitutive Problem" (26). Das ego ist ein unendlicher Zusammenhang von synthetisch zusammengehörigen konstitutiven Leistungen, die immer neue Stufen von seienden Gegenständen zur Geltung bringen. Es ist, was es ist, in einer Genesis, durch die intentional immerfort seiende Welten, reale und ideale, zu eigen werden; zu eigen werden aus eigenen Sinnesschöpfungen, zu eigen unter apriori möglichen und eingreifenden Korrekturen, Ausstreichungen von Nichtigkeiten, Scheinen usw., die nicht minder als typische Sinnesvorkommnisse immanent erwachsen.

Die traditionelle Erkenntnistheorie, auch die Descartes', ist widersinnig. Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität. „Ein Außerhalb derselben ist ein Widersinn, sie ist die universale, absolute Konkretion." Echte Erkenntnistheorie ist „allein sinnvoll als transzendental-phänomenologische, die

es statt mit unsinnigen Schlüssen von einer vermeinten Immanenz auf eine vermeinte Transzendenz, die irgendwelcher Dinge an sich, vielmehr ausschließlich zu tun hat mit der systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistung, in der sie durch und durch verständlich wird als intentionale Leistung". So führt die Selbstauslegung des ego zu einem transzendentalen Idealismus grundwesentlich neuen Sinnes; „nicht eines psychologischen Idealismus, nicht eines Idealismus, der aus sinnlosen sinnlichen Daten eine sinnvolle Welt ableiten will, nicht ein Kantischer Idealismus, der mindestens als Grenzbegriff die Möglichkeit einer Welt von Dingen an sich glaubt offen halten zu können — sondern ein Idealismus, der nichts weiter ist als in Form systematischer egologischer Wissenschaft konsequent durchgeführte Selbstauslegung jedweden Seinssinnes, der für mich, das ego, eben soll Sinn haben können". Dieser Idealismus ist nicht ein Gebilde „spielerischer Argumentation"; sein Erweis ist die Durchführung der Phänomenologie selbst (30—34). „Nur wer den tiefsten Sinn der intentionalen Methode oder den der transzendentalen Reduktion oder gar beider mißversteht, kann Phänomenologie und transzendentalen Idealismus trennen wollen" (119). — Die „Pariser Vorträge" und die „Cartesianischen Meditationen" schließen beide mit dem Worte Augustins: Noli foras ire; in te redi, in interiore homine habitat veritas. „Man muß erst die Welt durch epochē verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen" (183).

II. Würdigung

(Einige Gesichtspunkte auf Grund scholastischer Gedanken)

Nicht allein die Frage nach der Gültigkeit der äußeren Erfahrung weist auf logisch vorgeordnete, durch Ausschaltung, Bezweifelung oder Verneinung der Erfahrungsgültigkeit nicht mit ausschaltbare bezweifel- und negierbare Erkenntnisse und Erkenntnisgründe zurück, vielmehr setzt grundsätzlich jede Erkenntnis, auch die innere Erfahrung sowie jede in einem akzidentellen Akt erfolgende intellektive Erkenntnis, innere Erkenntnisgründe voraus. Und zwar logisch zuerst aus dem Grund, weil jede aktuell erwerbbare Erkenntnis als inneren Möglichkeitsgrund die naturgegebene, ihrem Subjekt entsprechende Erkenntnis, das naturgegebene Vertrautsein des Subjekts mit sich selbst und seinen inneren Gründen, seinen inneren Vollkommenheiten, Haltungen, Einstellungen, Tendenzen und Fähigkeiten, daher auch mit dem Formalobjekt seiner Fähigkeiten, d. h. mit dem durch die innere konstitutive formale Subjekts- und Fähigkeitseigenart bestimmten formalen Objekt und Ziel der Fähigkeit logisch voraussetzt. Der Mensch aber gehört in seinem Sein

allen Seinsstufen an, der anorganischen, vitalen, sensitiven und sensitiv-rationalen Stufe. Er ist daher mit sich selbst, seinen inneren konstitutiven Gründen, ihren Beziehungen zueinander und zu sich, ihrem Subjekt, mit seinen wesensnotwendigen Vollkommenheiten, insbesondere mit seiner Subjekts- und Objektsvollkommenheit, endlich mit seinen Fähigkeiten und ihrem Formalobjekt naturhaft vertraut. Und zwar ist er naturgegeben vertraut mit sich aus der naturgegebenen Erkenntnis des Seienden her. Er kennt also das Seiende immer schon[5]. Er ist naturgegeben vertraut des weiteren mit dem Ziel seiner Wesenshinordnung, mit Welt und Gott. Ein absolut voraussetzungsloser Anfang der Philosophie ist darum unmöglich. Niemals daher beginnt das philosophische Erkennen, darüber hinaus aber ganz allgemein überhaupt kein aktuelles akzidentelles Erkennen von einem Nichts der Erkenntnis aus. Und dies gilt für jedes erkenntnisfähige Seiende, das nur infolge seines ihm entsprechenden Vertrautseins mit dem Seienden, Selbst, Welt und Gott, mit seinen Vollkommenheiten, Beziehungen und Fähigkeiten seiner Eigenart entsprechend sinnvoll-final tätig sein kann.

Der empirischen Erkenntnis liegt also als innerer Möglichkeitsgrund die vorempirische naturgegebene voraus, der empirischen Wahrheit die naturgegebene. Jede empirische Synthesis im Gegenstand und Vollzug der Erkenntnis hat eine vorempirische (apriorische) Synthesis (Identifikation, Potenz-Akt-Einheit, ein synthetisches Identischsein) im inneren Aufbau des Erkenntnisgegenstandes und des erkennenden Subjekts zum inneren Möglichkeitsgrund. Jede Erkenntnis ist insofern Wiedererkenntnis (memoria, Augustinus), als sie nur auf Grund der naturgegebenen Seins-, Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis erfolgen kann[6]. Wenn man daher von der Gültigkeit der äußeren Welterfahrung absieht (epochē übt), so bleibt erstens die naturgegebene Seins-, Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis unberührt in Kraft, ja kann gar nicht in ihrer Gültigkeit ausgeschaltet, in Frage gestellt, bezweifelt werden. Ebensowenig können dies zweitens jene aktuellen empirischen und intellektiven Erkenntnisse, die naturhaft aus ihrem einheitlich-sinnvoll-final aufgebauten sowie aktiv sich besitzenden und aktiv nach seiner Vollendung strebenden Subjekt erfließen. Drittens, das ego cogito selber kann deshalb nicht in seinem Wirklichsein bestritten werden, weil der Verstand in jeder Tätigkeit verstehend-wertend-liebend in sich selbst zurückkehrt. Das Selbst-

[5] Nach Aristoteles ist das Widerspruchsprinzip „Grundlage alles Wissens und Beweisens", ein Prinzip, „das schon mit hinzubringen (im voraus haben) muß, wer irgend etwas erkennt"; „das jeder notwendig inne hat, der irgend etwas von dem Seienden auffaßt" (Met. 4. 3).

[6] Die naturgegebene Erkenntnis ist zwar nicht Wesen und Grund der Seele, sondern eine in ihr gegründete und daher ihr entsprechende Vollkommenheit.

bewußtsein „begleitet" zwar auch die Verstandesakte, ist aber insofern tiefer zu fassen, als der Mensch nur aus seiner naturgegebenen Selbsterkenntnis, -wertung, -liebe und -herrschaft heraus tätig sein kann, als er in seinem Tätigsein immer bei sich ist und infolge seines Tätigseins immer auch zu sich selbst zurückkehrt.

Der Satz ego sum, vivo, cogito ist zwar ein unmittelbar gewisser Satz, doch weisen ego, sum, vivo und cogito in ihrer Unmittelbarkeit sowohl in sich selber wie auch in ihrer Beziehung zueinander eine mannigfaltige Vermittlung (konstitutive Struktur) auf, aus der sie gar nicht gelöst werden können. Ganz allgemein gilt: Kein Begriff und kein Satz läßt sich zum Ausgangspunkt der Philosophie nehmen, der nicht vielfache Beziehung in sich schlösse. Dies aus dem Grund, weil der letzte und ursprünglichste aller Begriffe, der des Seienden, eine sinnvoll-werthaft-finale statisch-dynamische Voleinheit, Struktur und Gestalt darstellt; und weil nur vom Seienden, näherhin vom Formalobjekt der betreffenden Fähigkeit her, immer also von einem höheren Begriff und einem umfassenderen Horizont aus ein gegebenes oder vorgestelltes Objekt betrachtet, erkannt und analysiert werden kann. Unsere Erkenntnis ist immer auch Auslegung, Hermeneia, Erfassung von etwas als etwas, Erkenntnis eines Gegenstandes von dem Formalobjekt (der Form) der betreffenden Erkenntnisfähigkeit aus. Und dies ist sowohl in der intellektiven als auch in der sensitiven Erkenntnis der Fall. Intellektive Erkenntnis ist intellektive Auslegung und Einordnung vom naturgegeben vorerkannten Seinsbegriff her, sensitive Erkenntnis ist sensitive Auslegung und Einordnung vom Formalobjekt der Sinnesfähigkeit her. Menschliche Erkenntnis, und zwar sowohl die Erfahrungs- als auch die abstraktiv-intellektive Erkenntnis, beruht also immer auf einer Einschränkung der erkennenden Fähigkeit auf ein bestimmtes Objekt und hat ein Streben über das gegebene Objekt hinaus zur Folge[7]. Kontingenz beruht auf Dependenz und hat Transzendenz (Grenzüberstieg) zur Folge. Niemals mithin ist „das Bewußtsein in sich gefangen". Naturgegeben erkennen wir das Seiende und Selbst, Welt und Gott. Und zwar besteht die naturgegebene Selbsterkenntnis von der naturgegebenen Seinserkenntnis her; die naturgegebene Welt- und Gotteserkenntnis aber besteht von der naturgegebenen Seins- und Selbsterkenntnis her.

Nicht mein vorempirisches (transzendentales oder absolutes), der

[7] Auch H. betont, daß jede intentionale Analyse über das momentan und reell gegebene Erlebnis der immanenten Sphäre hinausgreife, „und zwar so, daß sie, Potentialitäten enthüllend, die jetzt reell und horizontmäßig angezeigt sind, Mannigfaltigkeiten neuer Erlebnisse herausstellt, in denen klar wird, was nur implicite gemeint und in dieser Weise schon intentional war" (19).

Seins-, Selbst- und Welterkenntnis logisch vorgeordnetes Ich ist aber der letzte Grund der Einheit, Sinnerfülltheit, Seinsgültigkeit, Wahrheit, Werthaftigkeit und Finalität der mir möglichen Erkenntnisse, insbesondere der Welterfahrung. Vielmehr ist mit dem Seienden als solchem, darum auch mit dem ego, cogito und den cogitata selbst Einheit, Sinnerfülltheit, Lichthaftigkeit, Erschlossenheit, Werthaftigkeit, Gültigkeit und Finalität als Folge und Vollkommenheit gegeben. Die transzendentalen Seinsattribute oder -vollkommenheiten sind dem Seienden gegenüber nicht konstitutiv, sondern konsekutiv; sie sind innerlich durch das Seiende geordnete logisch notwendige Folgen und Vollkommenheiten. Einheit beruht auf Einigung, dem realen Identischsein der Seinsconstitutiva, Gestalt auf Gestaltung, Ganzheit auf Ergänzung, Erschlossenheit (Wahrheit) auf ursprünglicher Erschließung, Lichthaftigkeit auf ursprünglicher Erhellung, Sinnerfülltheit und Sinngebung, das Gute und Vollkommene auf Vollendung, das Wozu auf dem entsprechenden Woher. Das Seiende, das selber mit dem realen Identischsein seiner inneren konstitutiven Gründe gegeben ist, ist innerer, konstitutiv bestimmender Grund seiner wesensnotwendigen Folgen und Vollkommenheiten, seiner Vieleinheit, Gestalt und Ganzheit, seiner Sinnerfülltheit, Lichthaftigkeit und Erschlossenheit, seiner Gutheit und Zielbestimmtheit. Auch das Subjekt- und Objektsein sind transzendentale, logisch notwendigerweise mit dem Seienden gegebene Vollkommenheiten. Der transzendentale Idealismus läßt Einheit, Sinnerfülltheit, Gültigkeit und Werthaftigkeit der Erkenntnis und ihrer Gegenstände mit dem Ich und seinen konstitutiven Leistungen gegeben sein; Einheit, Sinnerfülltheit und Werthaftigkeit konstituieren den Gegenstand. In Wahrheit aber sind sie Vollkommenheiten jedes Seienden; Vollkommenheiten der Gegenstände der Welterfahrung und der inneren Erfahrung, Vollkommenheiten der Gegenstände aller Wissenschaften; Vollkommenheiten aber auch des Ich, und zwar natura prius in seinem inneren Aufbau und darum auch in allen seinen Einstellungen, Haltungen, Tendenzen, Fähigkeiten und Tätigkeiten. Die Intentionalität (Finalität) insbesondere ist nicht bloß eine Vollkommenheit der erkennenden Fähigkeit und Leistung, sondern natura prius und als innerer Möglichkeitsgrund dazu des inneren, natura prius substantiellen Aufbaus des Seienden selber. Und zwar setzt die Intentionalität die Einheitlichkeit und Sinnerfülltheit bereits voraus[8]. Ein Sachverhalt gilt

[8] Intentionale Analyse ist natura prius Erschließung der inneren Möglichkeitsgründe der Finalität, d. h. Erschließung erstens des Subjekts der Finalität und seiner inneren Gründe, zweitens Erschließung der der Finalität logisch vorgeordneten Subjektsvollkommenheiten. Erst von dieser Grundlage aus können die intentionalen (erkennenden) Akte und ihre Gegenstände untersucht werden.

natura prius seinem eigenen Subjekt, d. h. er ist ihm finale Norm seines verstehend-wertend-liebenden Verhaltens; und er gilt ihm etwas, d. h. er ist ihm wertvoll und bedeutsam. Erst weil er seinem eigenen Subjekt finale Norm und bedeutsamer Wert ist, kann er einem andern Norm und Wert sein.

Letzten Endes sind Scholastik und Transzendentalphilosophie durch einen unversöhnlichen Erkenntnisbegriff geschieden. Insbesondere wird (wie schon Descartes, wenngleich in ganz anderer Ausdeutung und Auswirkung) die Transzendentalphilosophie dem ursprünglichen Sinn der intellektiven („reinen", „apriorischen", „eidetischen", „ideierenden") Erkenntnis nicht gerecht. Faktum und Wesen, faktisches ego und Eidos ego, faktische Wahrnehmung und Eidos Wahrnehmung sind nicht unterschieden wie ein Seiendes, ein Gegenstand, Faktum oder Ich von einem andern, wie eine Wahrnehmung von einer andern, sondern wie ein Seiendes oder Gegenstand von seinem inneren vortatsächlichen (vorgegenständlichen) essentiellen konstitutiven Prinzip, wie das ego von seinem inneren voregologischen essentiellen konstitutiven Grund, wie eine Wahrnehmung von ihrem inneren vorempirischen essentiellen Grund. Erfahrung, Wahrnehmung und Vorstellung eines Gegenstandes sind wesentlich verschieden von der abstraktiv-intellektiven Erkenntnis und der auf sie gegründeten Beschreibung des vorgegenständlichen Wesens eines Gegenstandes. Während die Sinneserfahrung uns das Objekt nur so gibt, wie es für mich (für uns) ist, besteht die ursprüngliche Leistung des Verstandes, das intus legere, Im-Innern-der-Sache-lesen, darin, daß sie die inneren vorgegenständlichen, den Gegenstand einheitlich-sinnvoll-final konstituierenden Gründe in ihrer inneren Ordnung erfaßt. Der Verstand dringt durch die äußere Erscheinung der Dinge hindurch bis zu ihrem inneren Wesen vor, betont Thomas von Aquin immer wieder. Spezifische Wesenheit und Singularität eines Seienden sind nicht selber Seiende, anderseits nicht Nichts noch „so etwas wie das Nichts", noch ein Mittleres zwischen dem Seienden und Nichts, sondern innere, das Seiende konstituierende Gründe, mit deren realem Identischsein das Seiende, seine Vieleinheit, Sinnerfülltheit, Lichthaftigkeit, Wahrheit, Erschlossenheit und Finalität logisch notwendigerweise gegeben ist. Dieses intus legere ist bei jedem Begreifen, Urteilen und Folgern als innerer Möglichkeitsgrund logisch vorausgesetzt. Wenn Descartes und Husserl im ego cogito einen absolut gewissen Ausgangspunkt der Philosophie sehen, so wäre sowohl das ego wie das sum und cogito sowie ihre Beziehung zueinander intellektiv zu erkennen. Das intus legere ist der grundlegende Akt der intellektiven Erkenntnisgewinnung, während die epochē als solche kein positives Erkenntnismittel ist. Tatsächlich erfolgen auch alle phänomenologischen konkreten und eidetischen

Deskriptionen in naturaler, d. h. in der mit der Natur des Verstandes logisch notwendigerweise gegebenen Einstellung, und eine andere als diese ist deshalb unmöglich, weil eine naturgegebene Subjekts- und Fähigkeitseinstellung nicht von ihrem Subjekt und seiner Fähigkeit getrennt und durch eine andere ersetzt werden kann.

Wenn es wahr ist, daß in allem Denken und Urteilen das intus legere wirksam ist, dann muß sich dies auch in den „Cartesianischen Meditationen", und zwar nicht nur gelegentlich, sondern in jedem ihrer Sätze zeigen. Dies sei im folgenden nachgewiesen. Und zwar soll zunächst der Nachweis erfolgen, daß in Husserls phänomenologischen Deskriptionen Unterschiede der Gegenstände, d. h. des Ich, seiner cogitationes und cogitata, herausgestellt werden nicht bloß, wie sie für mich, den meditierenden Beobachter, sind und gelten, sondern so, wie sie an den Gegenständen selber, an sich, sind und darum objektiv gelten. Dies schließt aber, wie sich weiter zeigen wird, notwendig ein, daß die Gegenstände, das ego, seine cogitationes und cogitata, auch in ihrer inneren konstitutiven Struktur, in ihren inneren und ihren gegenseitigen Beziehungen dargestellt werden.

H. spricht von dem identischen Ich und den mannigfaltigen cogitationes und cogitata, von den cogitata „meiner wechselnden und im Wechsel miteinander verbundenen cogitationes", dem „Ich als identischem Pol der Erlebnisse" und „dem Ich als Substrat von Habitualitäten", vom Strom der cogitationes, von der Potentialität und Aktualität der Erlebnisse, von ihrem einstimmigen Verlauf, von der Erfahrungsstruktur des Ich, dem natürlichen und transzendentalen Ich und Leben, von natürlicher und transzendentaler, psychologischer und transzendentaler, konkreter und eidetischer Einstellung, Intuition, Betrachtung, Reflexion und Enthüllung; von empirischer Tatsächlichkeit und apodiktischer Wesensnotwendigkeit; von Eidos, Sinngehalt, Typus und Typen; von Gegenständen und ihrer Umgebung, einem möglichen und wirklichen Arbeitsfeld; von leeren und intentional vorgezeichneten Möglichkeiten; von verschiedenen Erlebnissen: Wahrnehmen, Vorstellen, Sehen, Hören, Sicherinnern, Denken, Wollen, Selbst- und Fremderfahrung, von der Theorie der Wahrnehmung und Erfahrung; von noëtischer und noëmatischer Einheit und Vielheit, von Bewußtseinspsychologie und transzendentaler Bewußtseinsphänomenologie, von dem Vollzug und dem konsequenten Vollzug der phänomenologischen Reduktion. Jedes cogito hat sein jeweiliges cogitatum. Die Erscheinungsweisen eines Würfels oder Hexaeders sind in ihrem Ablauf nicht ein zusammenhangloses Nacheinander von Erlebnissen, sondern verlaufen in der Einheit einer Synthesis, dergemäß in ihnen ein und dasselbe als Erscheinendes bewußt wird, das selbst bald in Nah-, bald in Fernerscheinungen, in den wechselnden Modis des Da und Dort gegenüber einem stets mitbewußten absoluten Hier (im miterscheinenden eigenen Leibe) erscheint. Die Grundform der Erlebnisse ist die Intentionalität, die intentionale synthetische Konstitution und konstitutive Leistung. Beim intentionalen Leben sind Aktualität und Potentialität zu unterscheiden. Evidenz ist ein Urphänomen des intentionalen Lebens; gegenüber sonstigem Bewußthaben, das apriori leer, vormeinend, indirekt, uneigentlich sein kann, ist sie die ganz ausgezeichnete Bewußtseinsweise der Selbsterscheinung, des Sich-selbstgebens einer Sache, eines Sachverhaltes, einer Allgemeinheit, eines Wertes usw. im

Endmodus „des Selbst da, unmittelbar anschaulich, originaliter gegeben". Die Zeit ist die Universalform egologischer Genesis; jedes Erlebnis hat seine Erlebniszeitlichkeit; Synthesis ist die Urform des Bewußtseins; jeder Gegenstand bezeichnet „eine Regelstruktur des transzendentalen ego"; dieses kann sich selbst „ins Unendliche und systematisch durch transzendentale Erfahrung auslegen".

Mit diesen und allen andern phänomenologischen Kennzeichnungen sind aber Charaktere, Unterschiede, Sachverhalte, Beziehungen, Vollkommenheiten, Eigentümlichkeiten und Eigenschaften gemeint, wie sie dem Ich, seinen cogitationes und cogitata in sich selber, an sich zukommen oder zukommen können. Selbst wenn wir annehmen könnten, daß die Erlebnisgegenstände Sinn und Seinsgültigkeit nur durch und für mich, den Meditierenden, hätten, so haben sie auf jeden Fall in sich selber, an sich, eine bestimmte inhaltliche Beschaffenheit und Gestalt. Ohne dies könnte von ihrer inneren Eigenart, ihrer Mehrheit und inneren Verschiedenheit, ihrer Zeitlichkeit, Veränderlichkeit und Abwandlungsfähigkeit, dem Hier, Da, Dort, Jetzt, Früher, Später usw. überhaupt nicht die Rede sein. Darin liegt aber zugleich: Ein Denken, Sprechen, Beschreiben und Darstellen, das nicht Eigenart, Beziehungen, Vollkommenheiten, Sachverhalte und Unterschiede der beschriebenen und beurteilten Gegenstände selber zum Ausdruck brächte, das nicht, um selbst sinnvoll zu sein, absolut notwendigerweise eine innere einheitlich-sinnvoll-werthaft-finale Ordnung seiner Gegenstandsbestimmungen feststellte und anerkennte, ist innerlich unmöglich. Alle Einheitlichkeit, Sinnerfülltheit und werthafte Zielbestimmtheit der inneren und äußeren Erfahrung, der Meinung und Aussage, der Erkenntnisevidenz und -gewißheit hat ihre finale Norm an ihren Gegenständen, in der Selbst- und Fremderkenntnis. Das Für-mich- und überhaupt das Für-ein-anderes-sein eines Gegenstandes oder Sachverhaltes setzt sein entsprechendes Ansichsein voraus. Und ebenso kann ein Seiendes, speziell ein ens contingens, nur deshalb für ein anderes sinnerfüllt, wertvoll und final bedeutsam sein, weil es natura prius dazu in und für sich selber sinnerfüllt, wertvoll und zielbestimmt ist. Dies aber ist jedes Seiende infolge einer inneren einheitlich-sinnvoll-werthaft-final aufgebauten Struktur. Die inneren konstitutiven Seinsgründe begründen in ihrem realen Identischsein sinnerfüllt-werthaft-final ihr eigenes Subjekt. Jeder actus entis, d. h. die spezifizierenden Wesensbestimmtheiten, Singularität, haecceitas, Existenz und Akzidentien, sind wertvolle Ziele ihrer sinnvoll-final auf sie hingeordneten Potenz.

Ferner aber ist überhaupt kein Urteil möglich, das nicht auf einem intus legere, einer inneren Seinserschließung, beruhte, wie folgende Überlegung zeigt. Nehmen wir das einfache Urteil: Socrates est exsistens oder est cogitans. In diesem Urteil stehen

Subjekt und Prädikat nicht irgendwie oder unverbunden nebeneinander oder „beisammen". Vielmehr besteht der Sachverhalt, daß Sokrates existiert und der wirkliche Sokrates denkt. Existenz und Denkakt sind aber nicht Seiende neben Sokrates, sondern Akte des Sokrates, und zwar ist die Existenz ein substantieller Akt des Diesesseienden (Sokrates), während das Denken ein akzidenteller Akt des daseienden Sokrates ist. Sokrates ist unterschieden und formal verschieden von seinem substantiellen und akzidentellen Akt und zugleich in der formalen Verschiedenheit real identisch mit ihnen. Sowohl der Daseins- wie der Denkakt ferner sind aber Werte und Ziele, auf die Sokrates innerlich sinnvoll-final, d. h. verstehend-wertend-liebend hingeordnet ist. Das Identitätsverhältnis des Sokrates zu seinem Daseins- und Denkakt ist also ein im Urteils-ist ausgesprochenes sinnerfüllt-werthaft-finales Potenz-Akt-Verhältnis. Und dies ist die finale Norm der Urteilsaussage, die also als ihren inneren Möglichkeitsgrund eine Erschließung des Gegenstandsinnern, ein intus legere, voraussetzt. Und zwar ist die Identitätsbeziehung des Sokrates zu seiner Existenz eine andere als die Identitätsbeziehung des daseienden Sokrates zu seinem Denkakt.

Was aber beim einfachsten Existential- und Tatsachenurteil vorliegt, läßt sich grundsätzlich in jedem Urteil nachweisen, in welcher Wissenschaft und philosophischen Richtung, ob kritisch-realistischer oder transzendental-idealistischer Eigenart, es uns auch begegnen mag. Deshalb, weil das Seiende als solches ein Consequens, und zwar natura prius ein substantielles Consequens ist, das mit dem realen, natura prius substantiellen Identischsein seiner natura prius substantiellen Constitutiva, essentia und Singularität, logisch notwendigerweise gegeben ist. Selbst jede innere Möglichkeit ist innerlich konstitutiv vorbestimmt (begründet), letztlich durch die spezifische Wesenheit ihres Subjekts, zugleich aber auch durch seine Singularität, sein Diesessein und Dasein. Jedes konkrete Phänomen aber ist ein Consequens, das mit dem realen Identischsein seiner vorkonkreten und vorphänomenalen inneren Gründe gegeben ist. Und jede Wesenseinheit, -gestalt und -ganzheit hat ihre voressentiellen real identischen inneren Gründe, die in ihrem realen Identischsein sich zur Wesensgestalt und -ganzheit gestalten und ergänzen. Jedes Daseiende aber hat seine vorexistentiellen inneren real identischen Gründe. Das Apriori ist also natura prius ein Apriori im Seienden selber, nämlich ein innerer konstitutiver Grund im Seienden, der nur in seinem realen Identischsein mit einem andern konstitutiven Grund das Seiende selber, auch das ego, innerlich konstitutiv begründen kann. Subjekt- und Gegenstandsein aber ist, wie wir schon sahen, eine logisch notwendigerweise mit dem Seienden, Dieses- und Da-

seienden selbst gegebene Folge und Vollkommenheit. — Da endlich alle Sinnerfülltheit oder Logizität Sinnerfülltheit oder Logizität eines Seienden ist, und da alle Logizität des Denkens und Erkennens an der Logizität des Seienden ihre sinnvoll-finale Norm hat, ist auch in den rein logischen Urteilen immer, unmittelbar oder mittelbar, von logisch notwendigen Seinsverhältnissen die Rede. Das Formalobjekt des Verstandes ist das Seiende als solches. Nur unter der Rücksicht und aus der naturgegebenen Vorerkenntnis seines Formalobjekts aber kann der Verstand begreifen und urteilen. Kraft der naturgegebenen Seinserkenntnis begreifen wir Seiendes und urteilen wir über Seiendes in allem, was wir begreifen, und worüber wir urteilen, in allen cogitationes und cogitata.

Ihren Anfang überspringt jede Philosophie, die die vorkonkreten und vortatsächlichen inneren Gründe des Konkreten und Tatsächlichen, die vorerlebnis- und vorwahrnehmungsmäßigen inneren Gründe der Erlebnisse und Wahrnehmungen nicht ausdrücklich zum Thema macht. Weil aber das (jedes) Seiende eine einheitlich-sinnvoll-finale statisch-dynamische Ordnung seiner inneren konstitutiven Gründe und seiner wesensnotwendigen Vollkommenheiten aufweist, bildet den Anfang der Philosophie nicht ein einzelner isoliert dastehender Satz, sondern das System der Prinzipienlehre. Dies aber wird logisch ursprünglich weder ascendendo (durch Aufstieg von der logisch notwendigen Folge zu ihrem Grund) noch descendendo (deduktiv oder durch Abstieg vom Grund zu seiner logisch notwendigen Folge) und erst recht nicht empirisch-induktiv aufgestellt, sondern auf Grund des der via ascensus et descensus sowie erst recht der empirischen Induktion logisch vorgeordneten und in allem geistigen Erkennen innerlich wirksamen intus legere, durch geordnete und kritische Erschließung der inneren wesensmäßigen einheitlich-sinnvoll-finalen Ordnung, die das Seiende und ens contingens in seinen inneren konstitutiven Gründen, in sich selber und in seinen wesensnotwendigen Vollkommenheiten auszeichnet. Das System der Prinzipienlehre aber entfaltet sich zum System der Metaphysik, der Metaphysik des Seienden, speziell des ens contingens, und der Erkenntnis, dadurch aber zum System der Philosophie. Die dem Seienden und insbesondere dem ens contingens wesentliche sinnerfüllt-werthaft-finale statisch-dynamische Ordnung ist die sinnvoll-finale Norm der Dialektik (der geordneten und kritischen Fortbewegung) des Denkens, und dies sowohl am Anfang der Philosophie wie auch auf ihrem ganzen weiteren Wege.

Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4. und anderer Kanones der 28. Sitzung des Trienter Konzils

Von Piet Fransen S. J. (Löwen)

In einem früheren Artikel dieser Zeitschrift[1] wurde von dem Ursprung, dem Sinn und der Tragweite einer typischen Formel der 24. Sitzung des Trienter Konzils über die Ehe gehandelt. Vor allem wurden die Kanones 6 und 8 in diese Untersuchung einbezogen. Wir glaubten, die unmittelbare Ursache für die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" in einem Ausdruck von Luthers De Captivitate Babylonica finden zu können. Von dort wurde sie zusammen mit dem ihr in Luthers Schrift eigenen Zusammenhang in den 6. Kanon übernommen. Der tiefere Grund lag jedoch, wie wir zeigten, in der Notwendigkeit, ein Kompromiß zu finden zwischen der gewöhnlichen Verurteilung einer Lehre durch das Anathem und ihrer bloßen Aufnahme in das Reformationsdekret oder in die „Doctrina" der Einleitung zu den Kanones, also ohne Anathem.

Im vorliegenden Artikel soll diese Untersuchung fortgesetzt und auf andere Kanones ausgedehnt werden. Nur Kanon 7 über die Ehescheidung im Fall von Ehebruch soll auch hier noch ausgeschieden sein. Denn er fordert eine weitergehende Einzelbehandlung. Die Hauptkraft des Beweises wird freilich erst dann ganz deutlich, wenn alle Einzelheiten genau dargelegt sind.

1. Das Recht der Kirche zum Aufstellen von trennenden Ehehindernissen

Von Anfang an hat die Kirche einzelne Ehen verboten. Aber es kann nicht mehr festgestellt werden, ob hierdurch eine Ehe auch unmöglich gemacht wurde. Die Ehegesetzgebung der Kirche mußte selbst nach der Bekehrung der Kaiser noch zu viel Rücksicht auf die bestehenden Gesetze nehmen. Sie trug daher vor allem disziplinären Charakter. Außerdem war sie noch zu sehr mit der kirchlichen öffentlichen Bußpraxis verbunden, als daß man mit Sicherheit hier einen Unterschied machen könnte. Als dann die Kirche um das Jahrtausend die gesamte Gesetzgebung allein in ihren Besitz bekam, bestimmte sie auch ausschließlich die Ehehindernisse. Wenn sich nun eine ganz feste Rechtspraxis entwickelte, so kann man doch nicht sagen, daß die reflexe theologische Einsicht in den Grund und die Größe dieser Macht ebenso sicher war. Über das *Prinzip* waren freilich alle einig. Aber was war der dogmatische *Grund* dieser Gewalt? Wurde sie durch die sakra-

[1] Siehe Schol 25 (1950) 492—519.

mentale Natur der Ehe begründet? Aber dann machte es Schwierigkeit, daß die Kirche keine Potestas excellentiae über die Sakramente besaß. Oder lag der Grund der kirchlichen Gewalt vielleicht im natürlichen Ehekontrakt? Wie aber konnte dann durch die Kirche verboten werden, was durch das Naturrecht zugelassen war? Darum zogen sich verschiedene Erklärer auf eine ziemlich spitzfindige Unterscheidung zurück: Die Kirche kann nur die „Materie" des Sakramentes bestimmen (disponere), indem sie verschiedene Personen ausschließt (inhabilitare personas). Andere waren noch strenger und erkannten dem Papst nur eine deklarative Macht zu. Ebensowenig war man über das Subjekt dieser Macht einig. Konnten das allgemeine Konzil und der Papst oder konnten auch einzelne Bischöfe und vielleicht auch die Fürsten, wenn auch in untergeordneter Stellung, solche Ehegesetze erlassen? Diese und andere Fragen wird man fortwährend auftauchen sehen, wenn man die Akten dieser 24. Sitzung des Trienter Konzils durcharbeitet. Vor allem ist das der Fall bei dem Streit über die geheimen Ehen, der auf dem Konzil so heftige Formen angenommen hat.

Die Schwierigkeit wird dadurch verschärft, daß die ganze Frage in den offiziellen Rechtssammlungen noch nicht zu einer einheitlichen Lösung geführt war. Im Dekret Gratians findet man in verschiedenen Kapiteln Dekretalen unterschiedlichen Ursprungs. Daher ist auch ihre Terminologie und Tragweite verschieden. Weder Gratian noch der Lombarde hatten gewagt, eine scharfe Linie zwischen verbietenden und trennenden Hindernissen zu ziehen. Wir wollen hier gar nicht von den Definitionen der Hindernisse selbst sprechen, die sehr verworren, manchmal sogar entgegengesetzt waren.

So stand das Konzil gegenüber den schweren Angriffen der Protestanten wie ein Stoßtrupp ohne Deckung. Das Konzil hat übrigens die theoretischen Meinungsverschiedenheiten nicht gelöst. Wir finden sie vierzig Jahre später bei Th. Sanchez wieder[2]. Wie vor dem Konzil ist schließlich die Praxis der Kirche, die unter der Leitung des Heiligen Geistes entstand, noch die gesundeste Quelle für die weitere Spekulation in diesen bis heute noch nicht ganz geklärten Problemen[3].

Das alles ist sehr wichtig, um den Geist und die Eigenart dieser Sitzung des Konzils zu begreifen. Die Untersuchung über den 4. Kanon selbst kann entsprechend dem Verlauf der Diskussion am besten in zwei Teilen vorangehen. In der 1. Periode suchen die Konzilsväter noch nach einem festen Standpunkt, von dem aus sie den Protestanten begegnen können. Ihn zu finden wurde noch schwieriger durch das Bestreben, die Worte Luthers selbst zu verurteilen. In der 2. Periode ist dieser Ausgangspunkt gefunden, und es beginnt die eigentliche Diskussion über die endgültige Form des Kanons.

---

[2] De Sancto Matrimonii Sacramento, Venetiis 1672 (1. Ed. Matritii 1602) VII, disp. I: De Impedimentis matrimonium dirimentibus. An integrum sit Pontifici et Episcopis impedimenta matrimonium dirimentia statuere? — Über die Beweise der kirchlichen Lehre von der geheimen Ehe hat er eine meisterhafte Übersicht gegeben (I, 185 ff.).

[3] So sagt Sanchez jedoch nach der Aufzählung der Schwierigkeiten gegen die Ungültigkeit der geheimen Ehen: His non obstantibus veritas catholica est Ecclesiam potuisse irritare, quia Concilium Tridentinum, a Pontifice approbatum, et ab universali Ecclesia ita intellectum, *de facto* irritavit, sess. 24, cap. de matrimonio. Si autem id non potuisset efficere, errasset in re maxime ad fidem et universales Ecclesiae mores conducenti: Lib. III, disp. 4, 2 (I, 185). So auch in lib. VII, disp. 1, 2 (II, 5) und schärfer in disp. 6, 2 (II, 18).

Zunächst also mußte das Konzil bestimmen, um was es eigentlich ging. Unter dem Einfluß der Vorarbeiten, die man bereits 1547 in Bologna gemacht hatte[4], wurde den Theologen der 8. und letzte „error“ Luthers über die Jurisdiktionsgewalt der Kirche in der Ehefrage zur Besprechung vorgelegt: Solam impotentiam coeundi et ignorantiam contracti dirimere contractum, matrimonium causasque matrimonii spectare ad principes saeculares[5]. Nach Abschluß der Diskussion der Theologen, von der nicht viel erhalten ist[6], wurde der 5. Kanon in die folgende Form gefaßt, indem Luther wörtlich zitiert wird: Si quis dixerit, solam impotentiam cognoscendae uxoris et ignorantiam iam contracti dirimere matrimonium: a. s.[7]

Der Kanon ist sicher nicht sehr deutlich. Selbst heutige Erklärer

---

[4] Articuli haereticorum... Bononiae propositi; art. 5: „... ecclesiam in aliis (gradibus consanguinitatis et affinitatis) neque interdicere posse ne matrimonium contrahatur, neque rescindere contractum (Le Plat, Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum spectantium amplissima collectio, Lovanii 1783, III, 624). Diese „articuli“ hat man aus den „Errores et haereses circa Matrimonium excerpti ex libris Lutheranorum“ zusammengestellt. Daraus wurde der folgende Satz genommen: „solum impotentiam coeundi, et ignorantiam contracti et votum castitatis dirimere contractum matrimonium. Luth. De Capt. Bab. Ut finem faciam...“ und „Causas matrimonii spectare ad Principes saeculares. De Visitatione Saxonica. C. de Matrimonio: causam casuum matrimonii remittant ad Illmum Principem nostrum, aut eius cancellarium, secundum mandatum ipsis traditum“: Arch. Conc. 7, 137[r] und 138[v].

[5] Concilium Tridentinum (ed. Goerres.) IX, 380, 18. Wir zitieren diese Ausgabe nur mit der Bandzahl III oder IX.

[6] Kard. de Guise, der nach Wien zum Kaiser reisen mußte, hatte eigens gebeten, den Beratungen der Theologen der dritten Gruppe beiwohnen zu können. So hatte man der 4. Gruppe aufgetragen, vorher ihre Ansichten darzulegen. Vor diese Aufgabe gestellt, haben verschiedene Theologen sich zurückgezogen, andere haben ihren Vorschlag ohne schriftlichen Text vorgelegt, den A. Massarelli gern für die Redaktion der Akten benutzt hätte. Massarelli spricht nur von J. Alatri (?): Declaravit etiam, quod impotentia naturalis dirimit matrimonium, non autem impotentia temporalis. Declaravit quoque, quod omnis ignorantia dirimit matrimonium, et dedit exemplum de Lia, dicendo, quod per actum voluntarium post primum factum fuit matrimonium, et quod non fuit fornicatio. Declaravit etiam: quae et qualis ignorantia dirimit matrimonium et adduxit multa exempla (IX, 424, 47—51). Carolo Visconti berichtet in einem Brief über einen anderen Franzosen, Jean de Verdun: Disse sabbato il theologo Jo. de Verduno, Francese, il quale parlò della potestà del Pontefice circa al dispensare, et attese a debilitarla con alcune ragioni: finalmente conchiuse, ch'egli può interpretare et che le dispensationi si devono chiamare veramente dichiarationi (Baluze-Mansi, Miscellanea Lucae. III, 1762, 445). Paleotti gibt noch ein anderes Zeugnis, nämlich von Alph. Contreras: Heretici admittunt duo tantum impedimenta, frigiditatem et ignorantiam contracti. Nos dicimus ex ecclesiasticis constitutionibus recte et alia numerari. Nam omnes theologi post Magistrum Sententiarum in IV, dist. 24 ponunt duodecim in genere dirimentia, et viginti in specie (III, 585, 17). Es handelt sich um dist. 34 und nicht 24 aus IV. Sent.

[7] IX, 640, 9. Man ließ aber die Worte „votum castitatis“ wegfallen. Dies geschah wahrscheinlich, weil Luther in diesem Punkt selbst nicht sicher zu sein schien. Siehe Luthers Werke, Weimar, VI, 1888, 558, 1.

haben sich in mehr oberflächlichen Studien von der rechten Deutung abbringen lassen[8]. Der Text kann nur begriffen werden, wenn man den Wortlaut aus De Captivitate Babylonica hinzuzieht. Das hat der Erzbischof von Rossano, J. B. Castaneus, der Mitglied der Kommission war, auch eigens gesagt[9].

Ein Überblick über die Beweisführung Luthers macht alles klar. In unserem früheren Artikel ist bereits dargelegt, wie der Reformator in De Captivitate Babylonica vor allem den sakramentalen Charakter der Ehe angreift[10]. Im 2. Teil handelte er ausdrücklich über die Ehehindernisse[11]. Zunächst nimmt er die „leges hominum" einzeln vor, widerlegt oder verbessert sie nach der Schrift[12]. Darauf beschließt er die ganze Darlegung mit folgender entschiedenen Behauptung: Et ut finem faciam istorum figmentorum magis quam impedimentorum dico, mihi adhuc nullum apparere impedimentum, quod contractum iure dirimat, nisi impotentiam cognoscendae coniugis, ignorantiam iam contracti et votum castitatis[13]. Das alles gilt *nach* dem Ehekontrakt. Von Hindernissen *vor* der Ehe kann nach Luther keine Rede sein[14]. Von diesen Hindernissen kann aber jeder ebenso wie der Papst befreien. Denn das Wort Mt 18 ist ja an alle gerichtet[15].

Was versteht nun Luther unter den einzelnen Ehehindernissen, die eine bereits geschlossene Ehe lösen können? Die impotentia cognoscendae uxoris ist die des Mannes und hat keine besondere Schwierigkeit in ihrer Deutung[16]. Aber die

[8] A. Michel, Histoire des Conciles, Paris, X, 1, 1938, 551. Le Bras in Dict. Th. Cath. IX, 2, 2244 läßt die Schwierigkeit vorsichtig unbesprochen.

[9] Quintus (canon) meo judicio expositione indiget. Ait enim *si quis* . . . Certe in uno sensu, in quo maxime videntur posse intelligi verba ista (dies ist *nicht* der Sinn von De Captivitate Babylonica), nullo modo anathemate utendum est. Si quis enim dixerit, solam impotentiam cognoscendae uxoris dirimere matrimonium, verissimum dicit, quia haec sola causa sufficit ad dirimendum matrimonium. Idem de ignorantia iam contracti, quia sola dirimit matrimonia, non tantum quia primum ignoratur, sed, quia stante primo, secundum stare non potest. Intelligo igitur verba istius canonis esse Lutheri in libro *de Captivitate Babylonica*, et intentionem Lutheri esse, has duas tantum, et nullas alias causas posse dirimere matrimonium: sed in longo volumine in completo libro verba quamvis obscura facile intelliguntur ex antecedentibus et subsequentibus; sed ita absolute posita in nudo canone fidei certe declaratione indiget, ut sensus sit: *Qui dixerit, nullam aliam causam praeter has duas* etc. *dirimere matrimonium: anathema sit* (IX, 645, 24—36).

[10] Siehe Schol 25 (1950) 498 f.

[11] „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 temeritatem Romanensium tyrannorum, adeo pro libidine sua dirimentium, rursum cogentium Matrimonia (Luthers Werke, Weimar, VI, 1888, 553).

[12] Ebd., 555—557.

[13] Ebd., 557, 33.

[14] Hoc tamen praemisso, quod ea, quae de impedimentis dixi, dicta volo post matrimonium contractum, ne talibus (sic dictis impedimentis) ullum (matrimonium) dirimatur (Ebd., 558, 9).

[15] Caeterum de contrahendo breviter dixerim quod supra dixi: Quod si urgeat amor juventutis et quaevis alia necessitas, propter quam dispensat Papa, dispenset etiam quilibet frater cum fratre, aut ipse cum se ipso, rapta per hoc consilium uxore de manu tyrannicarum legum utcunque potuerit (558, 11). Auf S. 541, 23 f. spricht er über den Text Mt 18.

[16] Ebd., 558, 20.

ignorantia iam contracti? Nach einer kanonistischen Tradition muß der Mann, der eine Frau heiratete und diese Ehe nicht vollzog, wenn er später mit einer zweiten sich verband und dann diese Ehe vollzog, bei der zweiten Frau bleiben. Denn allein das matrimonium ratum et consummatum ist vollkommen. Luther greift nun hier wie Erasmus und andere seiner Zeit vor allem die scholastische Lehre vom Ehevollzug an. Er will, wie in verschiedenen Dekreten der Dekretalen Gregors IX. vorgesehen war — aber hier geht er über sie hinweg —, daß der Mann zur *ersten Frau* zurückkehren muß. Es ist also die ignorantia iam contracti ein besonderer Fall der „ignorantia". Sie besteht darin, daß die *zweite Frau*, als sie den Mann heiratete, nicht wußte, daß von ihm bereits eine Ehe vorher geschlossen war (iam contracti)[17].

Das ist ein ganz eigener Standpunkt. Die Fragestellung ist vor allem darum so wichtig, weil sie zeigt, wie sehr die Kommission daran festhielt, in diesen Worten, die so völlig außerhalb der klassischen Lehre der Schule lagen und daher in den Kanon notwendig viel Unklarheit bringen mußten, *die ganze Beweisführung Luthers über die Ehehindernisse zu treffen.* Sie blieben also während der ganzen Diskussion von Juli bis August im Kanon stehen[18]. P. Guerrero sagt das übrigens sehr deutlich im Namen der Kommission: In diesem Kanon wird Luther auf Grund zweier Stellen seiner Werke verurteilt. So spricht auch Castaneus[19]. Wir könnten keine bessere Einführung in die Mentalität des Konzils haben, welche die Teilnehmer dieser Sitzung über die Ehe leitete.

Dennoch konnte es nicht so bleiben. Von allen Seiten wurden Beschwerden erhoben. Auch die Kommission mußte ihre Haltung ändern[20]. Am 5. September kommt so ein völlig neuer Kanon zur Beratung, der nun den Grund der ganzen Fragen unabhängig von der Formulierung Luthers behandelt: Si quis dixerit, ecclesiam

[17] Der ganze Vorfall wird 556, 24—26 berichtet. Der Schluß folgt 557, 7—10.

[18] Am 7. August suchte man beide Ansichten der Kommission und jene, die vor allem durch den Erzbischof von Rossano (vgl. Anm. 9) verteidigt worden war, in einem Kanon zu vereinigen: Si quis dixerit, praeter impotentiam cognoscendae uxoris et ignorantiam iam contracti nullas alias esse legitimas causas dirimendi matrimonium: a. s. (IX, 682, 15).

[19] Canon quartus bene manet, quia damnat verba Lutheri in duobus locis (siehe Anm. 4) (IX, 688,48). Vgl. Anm. 9 am Ende.

[20] Juristen wie Covarruvias (Civitatensis) mußte natürlich die ungewohnte Formulierung „ignorantia contracti" nicht gefallen (IX, 727, 30). So auch Britonoriensis: loco *ignorantia iam contracti* dicatur *ligamen* (653, 42) und Ilerdensis: in 5 dicatur et *non alia*, dicaturque *ignorantia conditionis* (666, 14). Verschiedene andere Änderungen wurden auch für die „impotentia" vorgeschlagen. Die Hauptschwierigkeit ging jedoch gegen den Kanon selbst. Im Juli erklärten sich 23 Bischöfe mit Castaneus (Anm. 9) einig, und weitere neun legten einen ähnlichen Verbesserungvorschlag vor. Als nun die Kommission willfahrte (vgl. Anm. 18), sah man die Unmöglichkeit, diese Linie einzuhalten, und unter Führung von Kard. de Guise erklärten 59 Bischöfe, daß der Kanon einfach wegfallen sollte (IX, 687, 5). In die Summa sententiarum wurden dafür 76 Bischöfe aufgenommen (742, 15—26).

errasse in definiendis impedimentis matrimonium dirimentibus, nec ea potuisse constituere: a. s.[21]

Zwei Teile sind in diesem Kanon zu unterscheiden, ein positiver und ein negativer. Ersterer enthält nach der Verbesserung des Kanons am 13. Oktober[22] die Frage nach dem Recht der Kirche, der zweite die Abweisung von Tyrannei und Mißbrauch der kirchlichen Gewalt.

Daß der Kanon nun völlig neu gefaßt war, gefiel einigen der Väter nicht. Stelle er doch eine ganz neue Frage, die durch die Theologen entgegen der Gewohnheit des Konzils nicht behandelt sei[23]. Andere lehnten diesen Einwurf ab[24]. Und sicher muß man dazu sagen, daß es vielleicht keine Frage gibt, die eingehender auf dieser Sitzung behandelt wurde als das Recht der Kirche, Ehehindernisse in der Form zukünftiger Ehen festzulegen und damit auch über die Gültigkeit geheimer Ehen zu urteilen[25].

Zunächst soll kurz der positive Teil dargelegt werden. Wie wir schon sahen, mußte die Frage, ob die Kirche rechtlich befugt sei, über die geheimen Ehen zu bestimmen, den Bischöfen viel Mühe machen, weil sie theologisch absolut noch nicht klargestellt war. Nach Petrus Guerrero verlangten einige Konzilteilnehmer, daß die Frage überhaupt nicht berührt oder wenigstens dem Papst überlas-

[21] IX, 760, 15. Antonius Augustinus (Ilerdensis) hatte dies bereits teilweise im August vorgeschlagen: Quartus canon tollatur, dicaturque: *Si quis dixerit Ecclesiam errasse in definiendis legitimis causis dirimendi matrimonia: a. s.* (IX, 722, 24). Usellensis war ihm allein gefolgt (737, 4).

[22] Am 13. Okt. wurde er so formuliert: Si quis dixerit ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia, vel in his diffiniendis errasse: anathema sit (IX, 889, 12).

[23] Montisfalisci: Quartus canon placet, quia verus: non placet, quia non propositus (IX, 788, 40); Verallus: Non placet 4 canon noviter adductus, quia non est disputatus (781, 24 und III, 709, 50); Materanus (IX, 782, 10) und Cenetensis (785, 6). Hydruntinus aber sieht hierin ein Vorgehen, um über einen Umweg die Ungültigkeit der geheimen Ehen zu rechtfertigen. Quartus canon tollatur, quia non est discussus, et quia eo praetextu praebetur via ad irritanda clandestina: sed restituatur canon ablatus (780, 24). Paleotti sagt wie immer etwas mehr, wenn er sich mindestens die Mühe gibt, etwas in seinem Diarium zu notieren: Tollatur canon 4, etsi contineat veritatem, quoniam non discussus, et excitabit difficultates, et deputati deberent continere se intra suos fines, nec addere novam materiam praeter sententias patrum (III, 709, 16).

[24] Vorab der heißblütige Pedro Guerrero, ein Kommissionsmitglied, der den Streit unmittelbar mit dem Erzbischof von Otranto aufnimmt: Primum iniuria affici immerito deputatos, qui omnia composuerunt juxta sententias majoris partis, et debere Patres, qui ante dixerunt, modestius loqui (III, 709, 26). Clodiensis: Quartus est necessarius, ut obvietur haereticis, quamvis canon non est disputatus in individuo, est tamen disputatus in genere (IX, 784, 36).

[25] Zu der Verteidigung der Ungültigkeit der geheimen Ehen bemerken viele, daß die Ansicht einzelner, die mit so vieler Hartnäckigkeit behaupten, daß der Papst und das Konzil in dieser Frage nichts vermöchten, mit den Angriffen der Protestanten ganz zusammenfalle, „qui dicunt Ecclesiam nihil posse" (Mutinensis, IX, 711, 10). Lancianensis sagt: Placet 2 formula de clandestinis, et cum Lutherus, Brentius, Calvinus et alii haeretici negant ecclesiam posse statuere impedimenta matrimonii, certe hinc eos damnamus, et etiam in 4 canone, quem illi patres, qui eum non recipiunt, nescio quo modo non consentiant cum opinione haereticorum in hac parte (III, 710, 15—18).

sen werden solle. Davon wollte aber Guerrero nichts wissen. Die Frage sei so belangreich, daß sie allein genüge, das Konzil zusammenzurufen[26]. Er fühlte sehr gut, daß in der Rechtsfrage der Kern des protestantischen Angriffs lag[27]. Viele glaubten mit ihm, daß alle, die dieses Recht der Kirche leugneten, im Grund eins mit den Protestanten seien[28]. Das hinderte jedoch nicht, daß bedeutende Mitglieder des Konzils nicht wollten, daß man über das Recht der Kirche spreche[29]. Verschiedene Teilnehmer verlangten, besonders am Schluß, als der Kanon doch durchzukommen schien, daß dieses Recht eingeschränkt werde durch die Worte: beim Vorliegen eines genügenden Grundes (rationabilis causa)[30]. Damit ward vielleicht eine alte Ansicht ausgesprochen, nach der die Gründe in der Schrift angegeben sein müßten[31]. Im Kanon sahen sie auch eine verborgene Art, die Ungültigkeit der geheimen Ehe, die durch die Präsidenten des Konzils mit Entschiedenheit verteidigt wurde, gutzuheißen.

[26] III, 709, 28.

[27] Illi (haeretici) aiunt quidem, quod haec clandestina sunt irrita iure naturali et divino, sed negant ecclesiam in ullo casu posse (impedire matrimonium) (III, 709, 45 ff. und IX, 781, 14).

[28] Lancianensis: Et quod, qui reiiciunt 4 canonem, approbant sententiam haereticorum fere omnium, qui dicunt, ecclesiam non posse impedimenta in matrimoniis ponere (IX, 782, 47). So auch Legionensis, ein anderes Mitglied der Kommission: Canon est necessarius (also gegen die Protestanten) (789, 26). Ebenfalls Segobiensis (785, 32); Fesulanus (787, 1); Pactensis (785, 22); Leriensis (787, 20) und der General der Observanten (794, 20). Siehe Anm. 25. Diese waren alle überzeugte Anhänger der kirchlichen Macht und der Ungültigkeit der geheimen Ehen. Nur der General der Observanten scheint in der letzteren Frage etwas zögernd gewesen zu sein.

[29] Vor allem der Patriarch von Jerusalem Ant. Elio, im September: 4 reiiciatur, petitque restitui 3 canonem de clandestinis, quae nullatenus irritentur. Et ideo neuter canon de clandestinis placet, quia huiusmodi irritatio est contra jus divinum (IX, 780, 10). Im Oktober sagte er ebenso: quia pro axiomate habeo, dogmati sacramentorum, ut fidei nihil quicquam posse aut minui, aut addi . . . (902, 21). Auf der feierlichen Schlußsitzung las er auf die ihm eigene dramatische Weise ein Votum ab, das in die Akten aufgenommen werden mußte: Omnia de sacramento matrimonii et de reformatione placent, praeter dogma quartum, cui censeo esse addenda verba *cum causa sufficienti* vel *rationabili* (972, 5). Das hat er selbst weiter erklärt: cum tangat sacramentum, cuius forma non potest immutari, contra antiquissimam consuetudinem ecclesiae et contra dogma catholicum perpetuo observatum (ebd. 11).

[30] Für Ant. Elio siehe die vorhergehende Anm. 29. Feltrensis: Quod attinet ad canonem 4, si addatur verba haec *ob justam, perpetuam et maxime rationabilem causam* placebit. Non additis non potest placere, quo modo dogma non satis verum videtur, si ita proferatur, ut possit intelligi, ecclesiam ex quacumque causa, sive justa sive contraria potuisse vel posse constituere impedimenta in matrimonio (IX, 975, 45). So hatte auch Parmensis sich ausgesprochen: Cum dicimus nos ecclesiam non posse, intelligimus quod non potest sine rationabili causa: ideo non est redigenda materia ad dogma, nam non est dubitandum de hoc, sed tantum quaerendum, an adsit causa (III, 702, 3; vgl. IX, 730, 37—42).

[31] Seit Ivo von Chartres war es bei den Juristen wie bei den Theologen gemeinsame Ansicht, daß der Grund eher in der Schrift gefunden werden müsse.

Sicher ist, daß das Konzil diese Meinungen katholischer Theologen achten wollte. Es spricht sich nie über den Grund oder die Natur noch über die Weite der Macht der Kirche, den Ehekontrakt ungültig zu erklären, aus. Es begründet den Kanon aus der jahrhundertelangen Praxis der Kirche als einer pacifica possessio iuris[32], die nun erst durch die Protestanten geleugnet wurde. Darin liegt denn auch die allgemeine und einzige Bedeutung des Kanons.

Wenn für die Rechtsfrage die Gegnerschaft allein bei den Konzilsteilnehmern gefunden wurde, die der Ungültigkeit der geheimen Ehe widerstrebten, so ist die Ablehnung des 2., negativen Teiles viel breiter: vel in eis constituendis errasse. Aus den Äußerungen der Gegner kann man ersehen, daß die Schwierigkeit nicht im bloßen Gebrauch des Wortes „errasse" lag[33] und auch nicht zunächst in der Kontroverse über die Gültigkeit der geheimen Ehe[34]. Viele scheinen vielmehr überzeugt gewesen zu sein, daß die Kirche sich tatsächlich in der Ausführung geirrt habe, und lehnten daher diesen 2. Teil bis zum Schluß ab.

Es ist nicht so deutlich, um welchen Irrtum es sich handeln sollte. Es scheint aber, daß die Bischöfe, die mit diesem Teil nicht einverstanden waren, dem Wort „errare" eine allgemeinere Bedeutung zulegten: einen Irrtum gleich welcher Art. Hierum ging es aber eigentlich nicht. Constantius Bonellus, Bischof von Città di Castello, gibt verschiedene Hinweise auf die Dekretalen, den hl. Thomas und andere Juristen, die alle auf Widersprüche, Undeutlichkeiten und Irrtümer in der konkreten Gesetzgebung der Ehehindernisse hinweisen, vor allem wo diese zu den Grenzfällen gehören und das Hindernis nur „zeitlich ist und unsicher"[35].

[32] Dieser Beweis ist der hauptsächlichste von Petrus Guerrero, auch um die Art des Vorangehens im Konzil festzulegen: Et ecclesia hoc (irritare clandestina) potest; nam qui contradicit, adstruit negativam, ergo debet is probare, cum ecclesia sit in hac possessione (III, 709, 37). Derselbe Beweisgrund wurde am 14. September bei der privaten Zusammenkunft über die geheimen Ehen bei Kard. Morone vorgelegt (III, 719, 33 ff.).

[33] Kard. de Guise und Segobiensis legten diese Formel selbst anderswo auf eigene Initiative vor; Kard. Madrutius und Hydruntinus verteidigten sie.

[34] Segobiensis will „ut omnia clandestina penitus expurgentur" (IX, 901, 11). So auch de Guise, Muzio Calini (Iadrensis) und verschiedene französische Bischöfe.

[35] Quod Ecclesia quandoque errat in apponendis impedimentis, ut in c. *Laudabilem* de frig. et malef. (c. 5 X de frigidis et maleficiatis et impotentia coeundi, 4, 15 von Coelestinus III; CI, ed. Friedberg, II, 705—706) et ait Thomas in add. 3 par., q. 58 (S. Th. III, 58, 1, c. in fine). Item in c. *Is qui fidem*, de sponsal. (c. 30 X de sponsalibus et matrimoniis, 4, 1 von Gregorius IX; ibid. 672) ut per Hostiensem et Henr(icum) Boi(cum) et alios. Item in c. unicum glossa de cogn. leg. (c. *Si qua* X de cognatione legali, 4, 12 von Nicolaus I; ibid., 696), item in c. *Ad dissolvendum* de desp. impub. (c. 13 de desponsatione impuberum, 4, 2 von Innocentius III; ibid., 678) cum glossa; item in glossa in c. *Tua* de spons. duorum (c. 4 X de sponsa duorum 4, 4 von Alexander III; ibid., 681) et Spec(ulator) in c. 1 de matr. contr. interd. (c. 1 X De matrimonii contractu: 4, 16 von Alexander III; ibid., 708) et Praepositus in rubric(am) de cland. desp. affert rationem, cur ecclesia noluerit irritare, quia scilicet impedimentum est temporale et incertum (III, 711, 33—39).

Kardinal Madrutius hebt den „casus perplexus" der geheimen Ehe hervor[36]. Laynez will darum den Kanon schärfer bestimmt sehen durch die Bemerkung, daß es in ihm allein um Irrtümer gegen den Glauben geht[37]. Ebenso spricht der Bischof von Otranto[38]. Eine einfache Untersuchung der Geschichte der Gesetzgebung der Ehehindernisse, z. B. der impotentia, läßt ja gleich erkennen, wie schwierig die Entwicklung dieser Gesetzgebung gewesen ist, wie unter dem Einfluß eines neuen theologischen oder juristischen Prinzips mitunter ganz verschiedene Dekrete ausgefertigt wurden. So konnten die Juristen den Einwurf Luthers, die Kirche habe bisweilen einen Gläubigen gezwungen, mit jemand zusammenzuleben, mit dem er im Gewissen nicht vermählt war[39], nicht ohne weiteres abweisen. Es gab eben verschiedene Maßstäbe für das forum internum des Gewissens und das forum externum der öffentlichen Ordnung[40]. Die Schwierigkeit wurde noch verschärft durch die Zeitangabe im Wort „errare", das sich also auch auf Vorgänge und Haltungen in der Vergangenheit bezog. Man hielt jedoch absolut an der Vergangenheit fest[41]. Selbst Kardinal de Guise hat in seinen Verbesserungsvorschlägen „potuisse" beizubehalten beantragt. Schließlich sei auch noch darauf hingewiesen, daß sicher die Mehrzahl der Väter auf diese Zeitangabe gedrungen hat[42]. Denn Guerrero berief sich ausdrücklich auf deren Willen, als er in der Formulierung des Kanons die Kommission angegriffen sah.

Freilich konnte und wollte die gleiche Mehrheit des Konzils diese Irrtümer in der Praxis, aber auch die verschiedenen Unsicherheiten, Entwicklungen und selbst Fehlentwicklungen in der Rechtswissenschaft nicht leugnen. *Darüber ging es jedoch nicht.* Hier wäre mehr als sonst die erträumte Gelegenheit gewesen, um von der Unfehlbarkeit der Kirche zu sprechen, sie weiter zu bestimmen oder zu beschränken. Einige Theologen behaupten sogar, sie sei hier definiert; mehr noch: daß die Tatsache der konkreten Irrtumslosigkeit auf diesem Gebiet ein „Dogma" wurde, dazu noch in unserer modernen Bedeutung[43].

---

[36] Als er über die Schwierigkeit handelte, daß die Kirche manchmal verpflichtet sei, jemand in foro externo als Unverheirateten zu betrachten, der im Gewissen in einer geheimen Ehe bereits getraut ist, sagt er: „Est alia via medendi" als durch die Ungültigkeit. Seine Darlegung schließt er mit der Bemerkung: Non enim errat Ecclesia in jure, sed in facto (IX, 687, 42).

[37] Quartus canon non placet: nam ecclesia potest errare in his, quae non pertinent ad dogmata, sed dicatur: *si quis dixerit ecclesiam errasse contra fidem* etc. (IX, 794, 32).

[38] In quarto non placet secunda pars, cum ecclesia possit errare in his, quae non sunt fidei, ut dixit Innocentius III (IX, 899, 9). Während der früheren Beratung hatte er zuerst den 1. Teil angegriffen. Ihm folgen jetzt Materanus (899, 30), Pientinus (901, 21) und Caronolensis (901, 30).

[39] Luther stellt sich selbst jedoch auf den mehr zentralen Standpunkt, daß die kirchlichen Gesetze in allen Fällen ungültig sind, also zum Ehebruch verpflichten.

[40] Der bekannte „casus perplexus", der öfter in dieser Sitzung besprochen wurde. Siehe Anm. 36.

[41] Venetus: non dicatur *errare*, sed *errasse* (IX, 899, 5).

[42] 4 canon non placet sed dicatur: *si quis dixerit ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonii: a. s.* (779, 21). So auch Kard. Madrutius: 4 non placet, quia non fuit propositus, nec discussus; sed placet forma proposita a D. Lotharingo, dummodo non ponatur *errasse* (779, 35). So ist er nicht gegen *„potuisse"*. Etwa 40 Väter folgen seiner Ansicht. Nur Hyprensis sagt: In quarto dicatur: *ecclesiam non posse constituere impedimenta dirimentia*, sed potius placet ut tollatur (791, 33).

[43] Deux vérités sont ici définies: une vérité de droit . . . une vérité de fait, c'est qu'en constituant ces empêchements, l'Eglise ne s'est pas trompée: ce fait devenant un dogme, en suite de la définition du concile comme étant un des cas, ou intervient l'infaillibilité: A. Michel, Histoire des Conciles, X, 1, 551.

Wir erinnern uns, daß die Kommission mit Bedacht den Schluß des Kapitels Luthers über die Ehehindernisse zitierte. Wenn wir genauer zusehen, stehen wir hier vor demselben Streben. Weder die Kommission noch die Mehrheit der Konzilsväter hat diesen Standpunkt aufgegeben. Denn man konnte schwer dieses ganze Kapitel Luthers in eine kürzere und schärfere Formulierung bringen, als es im Kanon geschehen ist.

Was behauptete Luther? Zwei Dinge. Zunächst legte er im einzelnen dar, wie die Ehegesetze nichts anderes sind als „dedecorae leges" gegen die göttliche Einsetzung, die menschliche Natur und die „libertas evangelica", welche aus „avaritia et impietas et ambitio" erlassen sind. „Frivolae leges et iniquae" sind es, ohne den geringsten guten Glauben auferlegt, ein unwürdiges Beispiel der römischen Tyrannei. Nirgends findet sich bei Luther hier etwas über die Potestas magisterii in unserem *strengeren* Sinn, über die Macht, welche die Wahrheit zu verkünden glaubt, aber aus menschlicher Schwachheit und Beschränkung *sich irrt*. Luthers Standpunkt ist viel allgemeiner. Er greift die einfache Verlogenheit einer Jurisdiktion an, die ihre Kraft mißbraucht und entheiligt[44]. Dies also ist die Bedeutung des „errasse".

Das Zweite bei Luther ist eine grundsätzliche Haltung: Die Macht, welche die Kirche auf Grund von Mt 18 der kirchlichen Autorität zuschreibt, besteht nicht; sie steht allen Christen zu.

Kann man nun besser dieses Kapitel Luthers zusammenfassen als dadurch, daß man zuerst die Macht selbst in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und Werden billigt (Ecclesia potuit constituere impedimenta matrimonium dirimentia) und dann in einem Wort die Verlogenheit und Tyrannei abweist (in iis constituendis non erravit)? Das ganze Kapitel aus De Captivitate Babylonica liegt in diesen Worten und ist damit verurteilt.

Wie wir schon früher sahen, ist hier vor allem, wie uns scheint, mehr eine konkrete Haltung als eine theoretische Lehre über die Irrtumslosigkeit der Kirche, ganz abgesehen von der Unfehlbarkeit, ausgedrückt.

Wir begreifen nun besser, warum das Konzil in seiner Einleitung zu diesen Kanones schrieb „hos in ipsos haereticos eorumque errores decernens anathematismos", wobei „errores" auch einen weiteren Sinn hat als „haereses"[45]. Im folgenden Kapitel werden wir noch deutlicher sehen, wie derselbe Geist sich auch in der Formung anderer

[44] Luthers Werke, Weimar, VI, 553—559; z. B.: Et Papa vel Episcopus vel officialis, si dissolvunt aliquod matrimonium contra legem humanam contractum, Antichristus est et violator naturae et reus laesae majestatis divinae, quia stat sententia *Quod Deus coniunxit, homo non separet* (558, 8—11).

[45] IX, 889. und 967, 15. Siehe im vorigen Artikel Schol 25 (1950) 516.

Kanones ausgesprochen hat, und zwar in Ausdrücken, die noch mehr auf eine Exkommunikation hinweisen als auf eine Erklärung einer geoffenbarten Glaubenslehre.

2. Andere ähnliche Ausdrücke

Von Beginn der Abhandlung an haben wir darauf hingewiesen, daß die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" nicht bloß eine terminologische Eigenart dieser Sitzung ist, sondern vor allem auf typische Weise das ausdrückt, was wir mit dem besonderen Geist meinen und der eigenen Mentalität dieser Sitzung über die Ehe. Wenn dem so ist, dann muß sich dieser Geist wohl auch noch auf andere Weise geäußert haben, *in anderen Formeln*, durch die man gleichfalls die Kanones an die besonderen dogmatischen Schwierigkeiten dieses Stoffes anzupassen suchte.

Was die Gegnerschaft durch Luther vor allem kennzeichnete, war nicht so stark das dogmatische Abweichen als der Unwille, daß die Kirche fortan noch irgendwelche Jurisdiktion über die Ehen der Gläubigen besitzen sollte. In die gleiche Linie weist auch die Tatsache, daß man es, zu Beginn jedenfalls, nicht für notwendig hielt, eine „doctrina" den Kanones vorausgehen zu lassen. Die sakramentale Natur der Ehe war bereits festgelegt[46], und die allgemeine Lehre über die Ehe „war bis zum Überdruß bekannt"[47]. Was vor allem bekräftigt werden mußte, war *die Autorität* der Kirche. Ihre Leugnung war denn auch nicht auf der ganzen Linie und in allen ihren Formen eine ketzerische Lehre. Sie war vielmehr eine Haltung der Auflehnung, wogegen von alters her das Anathem seinen Wert als Exkommunikation aus der Gemeinschaft des Glaubens bewahrt hatte. Wie wir schon sagten, haben verschiedene Unklarheiten, Bedenken und Uneinigkeiten auf dem Konzil die Bischöfe noch mehr in diese Richtung gedrängt, da sie sicher waren, darin den Kernpunkt der protestantischen Haltung zu treffen und zugleich einen festen und sicheren Punkt zu finden, auf den man das Anathem anwenden konnte.

Das alles soll nun bekräftigt und beleuchtet werden durch dieses Kapitel.

A. Die Frage der geheimen Ehen

Es ist nicht unsere Absicht, in diesem kurzen Abschnitt die ganze Geschichte dieser schwierigen Frage zu behandeln. Das Konzil stand vor einem zweifachen

[46] Sess. VII, can. 1 ff. (Denz. 844 ff.); auch noch im Kanon 1 dieser Sitzung, der keine besonderen Schwierigkeiten machte. Liegt hier vielleicht der Grund, warum Rossanensis, ein Mitglied der Kommission, vorschlug: In proemio dicatur de aliis sex sacramentis (IX, 690, 21)? Hierin folgt ihm Naxiensis (700, 31). Verlangten diese vielleicht, daß diese Sitzung ausdrücklich mit der früheren *mehr dogmatischen* verbunden werden sollte?

[47] Nuccius: Non se gl'è fatto dottrina inanzi, perchè dicono che è materia assai nota (Cod. Isol., 78, 607, zitiert III, 693 Anm. 2). Darum erwartete man im Anfang wenig Schwierigkeiten. Die ganze Aufmerksamkeit und Sorge ging auf die Reform der Hierarchie. Muzio Calini schreibt denn auch am 23. Juli: ... ma perchè non vi si mette innanzi altra dottrina, e questi sono articoli, ne'quali anno da nascer pochi dubbj, si spera che saranno risoluti assai facilmente, e seppure ci sarà qualche cosa che dire se ne piglierà occasione da questi matrimonj clandestini, li quali per quanto s'intende saranno difesi da Dottori Canonisti: maggior difficoltà si avrà per conto della riforma . . . (Baluze-Mansi, Miscellanea, IV, 324).

Problem. Zunächst war es eine prinzipielle Frage, die das Wesen der Ehe betraf: War die Ehe allein durch den Eheabschluß gültig, oder waren noch andere Formalitäten und, wie Luther behauptete, die Zustimmung der Eltern zu ihrer Gültigkeit nötig. Die andere Frage lag in dem unhaltbaren Zustand, in den die Kirche durch den Mißbrauch der geheimen Ehe geraten war: Wie konnte man dem endgültig ein Ende machen und die Kirche hier reformieren?

Auf diese zwei Fragen wurde bereits am 10. Juli 1563 eine klare und einfache Antwort gegeben. Im 3. Kanon wurde erklärt, daß allein der Vertrag die Ehe in ihrem Wesen bestimmt[48]. Im Reformdekret werden fortan alle geheimen Ehen durch göttliche Vollmacht als ungültig erklärt. Es wurde zugleich die Form bestimmt, die fortan durch das kirchliche Recht gefordert wird, damit die Ehe gültig ist[49].

Die Schwierigkeiten, die bereits 1543 in Bologna aufgetaucht waren[50], ließen aber nicht auf sich warten, und gleich teilte sich das Konzil in zwei einander scharf bekämpfende Lager. Die Mehrheit forderte die Ungültigkeit, und die Minderheit widersetzte sich ihr aus dogmatischen und praktischen Gründen bis zum Ende mit aller Kraft[51].

Man sieht hier erneut, wie schwierig das Werk des Konzils war. Es sah sich mitten hineingestellt in die Angriffe Luthers einerseits und die dogmatischen Unsicherheiten und Undeutlichkeiten andererseits. Wenn man einen Kanon formulieren wollte, dann mußte man einen festen Punkt haben, von dem aus man die Protestanten

---

48 Si quis dixerit, clandestina matrimonia, quae libero contrahentium consensu fiunt, non esse vera et rata matrimonia, ac proinde esse in potestate parentum, ea rata vel irrita facere: anathema sit (IX, 640, 3).

49 (Haec sancta synodus) ... statuit et decernit ea matrimonia, quae in posterum clam, non adhibitis testibus, contrahentur irrita fore et nulla, prout praesenti decreto irritat et annulat (IX, 640, 37—39).

50 Zwei Artikel wurden speziell und gesondert behandelt: die geheimen Ehen und die Ehescheidung bei Ehebruch (Le Plat a. a. O., III, 632). Paleotti schreibt in seinem Diarium: Reformantur canones super sacramento matrimonii et relinquuntur duo articuli indecisi, ut prius super eis intelligatur judicium patrum, quod fiet cras in generali congregatione (I, 686, 24). Am folgenden Tag schlug Kard. de Monte vor: Restat nunc proponendum sacramentum Matrimonii. Super quo antequam canones edantur, intelligendum est judicium patrum quoad duos articulos, qui habere videntur aliquam difficultatem: an scilicet omittendi sint et relinquendi dispositioni juris (sunt enim ambo in jure decisi) (man braucht also die juridische Ebene nicht zu verlassen) ut non necessariae quaestiones etiam inter catholicos evitentur; an etiam cum aliis terminandi. Patres igitur cogitare poterunt et in proxima Congregatione dicere suas sententias (I, 687, 1). Die Diskussion geht vom 30. August bis zum 6. September: conclusumque fuit ut *damnarentur petitiones Lutheranorum*, et clandestina matrimonia prohiberentur gravissimis poenis, et quod per fornicationem non rumpatur vinculum matrimonii (I, 690, 7—9).

51 Cod. Greg. 621, fol 58r. Siehe auch, wie Rossanensis die Fragestellung faßt (IX, 646,27 — 647,1).

dennoch treffen konnte[52]. Ein solcher fester Punkt war nun bisweilen die Sicherheit, daß der Zustand der Rebellion gegenüber der Kirche sicher nicht rechtgläubig und gemäß dem Evangelium war.

So stehen in diesem Kapitel einige sehr interessante Verbesserungen des 3. Kanon während des Monats Juli, die alle in diese Richtung weisen. Martin Pérez de Ayala (Segobiensis) ist den Protestanten ziemlich nahe. Er urteilt, daß die Gutheißung der geheimen Ehe durch die Kirche eher jüngeren Datums ist. Wolle man dennoch die protestantische Auffassung über die geheimen Ehen in einem Kanon verurteilen, dann möchte er folgende Formel: Si quis sanctam ecclesiam contempserit ex eo, quod aliqua circa matrimonium statuit: a. s.[53] Aus dem gleichen Gedanken entspringt die Vorstellung von Diego de Covarruvias y Leyva, Bischof von Cividad Rodrigo (Civitatensis), einem der ersten Juristen seiner Zeit. Auch er ist mit dem vorgelegten Kanon 3 nicht zufrieden und schlägt als Verbesserung vor: Si quis dixerit leges ecclesiasticas loquentes de clandestinis tyrannicas esse: a. s.[54] Ein anderer Spanier, Jacobus Gibertus Nogueras, Bischof von Alife, sagte etwas mehr. Aber schließlich blieb auch er auf dem gleichen Standpunkt, wenn er vorschlug: Si quis dixerit matrimonia quae ecclesia approbat, non esse vera: a. s.[55]

Die Bedeutung dieser Zeugnisse ist vielfältig. Zunächst sind es Männer von Einfluß auf dem Konzil, die ihr Fach kennen, vor allem die beiden ersten. Ferner ist es Pérez de Ayala, der im gleichen Votum noch vor dem Eingreifen der venetianischen Gesandten im 7. Kanon eine ähnliche Verbesserung (si quis dixerit ecclesiam errare) vorlegte. Der Bischof von Alife hat ebenso im Juli, noch vor dem Eingreifen der Venetianer, einen ähnlichen Einwurf von Foscarari bejaht. Covarruvias stimmte von Anfang an dem

[52] So Lucensis, der annimmt, daß die Kirche sie ungültig machen kann: 3 (canon) tollatur, quia est contra decretum Evaristi. Item hic canon non est invariabilis prout opus est, ut sint canones, qui ponuntur sub anathemate (IX, 674, 3 und 28). Mutinensis sagt ebenfalls: 3 canon tollatur et ponatur in decreto, quia debet in canone poni, quod semper est verum (659, 1). Im Beginn seines Votums hatte er daran erinnert, daß man zuerst gegen die Protestanten Stellung nehmen müsse: Dixit ponendum esse, quod improbantur principales haereses modernae (658, 46).

[53] IX, 656, 35—39 und 675, 5. Die folgenden Bischöfe stimmen ihm bei: Asculanus (659, 27); Fesulanus (659, 32); Virdunensis (657, 24); Gerundensis (663, 13); Gebennensis (663, 31); Arianensis (664, 12).

[54] IX, 668, 28.

[55] 3 tollatur, quia ipse tenet, cum Evaristo, matrimonia clandestina numquam fuisse vera matrimonia, et prolem ex his fuisse illegitimam. Dicatur ergo: *Si quis* . . . (IX, 675, 5). Vgl. hiermit, was Legionensis sagte: Dixit 3 canonem debere manere ad condemnandos haereticos, qui dicunt clandestina ex natura sua non esse vera matrimonia (665, 21).

Vorschlag des Kardinals de Guise zu, der sich nicht sehr von dem Einwurf der Venetianer unterscheidet[56].

Hinzuzufügen ist schließlich noch, daß diese Kanones, wenigstens die ersten zwei, nicht eine Wahrheit ausdrücken, die wir „fide ecclesiastica" glauben müssen, um gar nicht von einer „fides divina et catholica" zu sprechen. Übrigens war das Wort „contempserit" damals bereits technisch gebraucht, um die „contumacia", die Auflehnung gegen die kirchliche Autorität, anzudeuten, die gewöhnlich mit der Exkommunikation bestraft wurde. Das weist jedenfalls darauf hin, daß sich die Konzilsväter bewußt waren, daß die Kanones, die in diese Sitzung aufgenommen werden sollten, nicht allein protestantische „Häresien" treffen mußten. Sie konnten, wie es in der Einleitung zu ihnen steht, auch gegen „errores" in der mehr allgemeinen Bedeutung des Wortes und mitunter auch gegen Personen (hos in ipsos haereticos eorumque errores decernens anathematismos)[57] gehen.

B. Der Kanon über das Ehehindernis der Blut- und Anverwandtschaft

Vom 4. Jahrhundert ab beginnt die Kirche bei den Ehen zwischen Blut- und Anverwandten engere Maßstäbe anzulegen als die Kaiser. Im Mittelalter wurde die kirchliche Gesetzgebung immer strenger, besonders da man vom 9. Jahrhundert ab einfachhin die germanische Art der Berechnung der Verwandtschaftsgrade übernahm und auf die bestehenden Gesetze übertrug, die man nach römischen Muster gemacht hatte. Darüber hinaus entstand noch das Hindernis der Verwandtschaft aus irgendeiner geschlechtlichen Vereinigung außerhalb der Ehe. Das mußte zu unmöglichen Verwicklungen und selbst ärgerlichen Mißbräuchen führen. Innozenz III. brachte bereits eine deutliche Verbesserung auf dem 4. Lateran-konzil durch das Zurückführen der sieben Grade der kanonischen Berechnung auf vier. Da jedoch die Juristen einen wahren Mißbrauch mit mystischen Motiven und Analogien getrieben hatten, weil sie vor allem den 6. Vers des Leviticuskapitels 18[58] als ein absolutes Prinzip göttlichen Rechtes ansahen, glaubte er, daß er verpflichtet sei, seine neue Gesetzgebung rechtfertigen zu müssen. Das tat er durch den Hinweis *auf den kirchlichen Charakter* dieser Maßregel[59]. Dennoch war die Reform noch ungenügend.

---

[56] Wir verweisen hier auf unsere spätere Arbeit über den 7. Kanon, die bald erscheinen soll.

[57] IX, 889, 2 und 967, 15. Vgl. Schol 25 (1950) 515 f.

[58] Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat ut revelet turpitudinem eius. Dixit Dominus. In den folgenden Versen 7—20 werden die verschiedenen Grade angegeben werden. Suivant une méthode à eux familière, les interprètes scholastiques détachèrent ce verset des versets suivants, qui limitaient la porté du principe; ils le considérèrent comme un axiome absolu, comme un idéal tout au moins, jusqu'auquel devait s'élever la nouvelle loi, si la loi ancienne n'avait pu y atteindre: A. Esmein - J. Dauvillier, Le mariage en droit canonique, Paris 1935², I, 373.

[59] C. 8 *Non debet*, X De consang. et affin. 4, 14 (CI II, 703—704 oder Mansi, XXII, 1035): Non debet reprehensibile judicari si secundum varietatem temporum, statuta quandoque variantur humana praesertim cum urgens necessitas vel evidens utilitas id exposcit . . ." Vgl. dazu auch Esmein, I, 392—393 und 426.

Zur Zeit des Trienter Konzils waren es so nicht allein Protestanten, die diese Gesetzgebung unerträglich fanden. Die Protestanten aber hatten keinen besseren Grund für ihre Klage gegen die kirchliche Tyrannei und den Machtmißbrauch als eben den Hinweis, daß Gott selbst im Alten Testament die Ehehindernisse festgesetzt habe. Luther wollte daher auch keinen anderen Grund für diese Ehehindernisse anführen als Lv 18, 6—20[60].

Die Katholiken standen somit wieder vor einer schwierigen Lage. Denn sie wollten der Schrift nicht widersprechen.

Seit Skotus hatte man sich gefragt, ob alle Gesetze des Alten Testamentes notwendig zum göttlichen Recht gehörten[61]. Neuere Theologen hatten eine andere Erklärung gefunden: die Kirche ist der einzige Erbe der mosaischen Gewalt. So kommt ihr das Recht zu, die mosaische Gesetzgebung je nach den Bedürfnissen der Kirche und der Gläubigen zu übernehmen oder abzulehnen[62]. Diese Dispensations-

[60] Quare cedere debet rigor ille impedimentorum ex affinitate spirituali, aut legali cognatione et consanguinitate, quantum permittunt litterae sacrae, in quibus tantum secundus gradus consanguinitatis prohibitus est, ut scribitur Levitici XVIII, ubi duodecim personae prohibentur, quae sunt Mater, Noverca Soror naturalis, Soror legitima ex utro parente, Neptis, Amita, Matertera, Nurus, Uxor fratris, Soror uxoris privigna, Uxor patrui . . . (Luthers Werke, Weimar, VI, 555, 18). Wir finden dasselbe bei Calvin. Als Beispiele der kirchlichen Tyrannei zählt er auf: Quales sunt: ut coniugia inter adulescentes, parentum iniussu contracta, firma rataque maneant; . . . ne inter cognatos ad septimum usque gradum, legitima sint matrimonia, et quae contracta sunt, dissolvantur; . . . ne spirituales cognati matrimonio copulentur; . . . et similes innumerae quae recensere longum fuerit (De Institutione Christianae Religionis, V, 19. De quinque falso nominatis Sacramentis n. 38; Corpus Reformatorum, Brunsvigae 1864, 1091—1092).

[61] Genauer gesagt, hatte man seit Skotus eine Terminologie, die eine sichere Klärung zuließ. Unterschied er doch zwischen „iudicialia et ceremonialia postea abrogata" und „moralia". Das finden wir auch bei C. Campeggio O. P., einem der Theologen des Konzils: Primo supponendo omnia iudicialia et ceremonialia abrogata, unde non sequitur; hoc est praeceptum in Sacris Litteris, ergo observandum omnino (III, 584, 12). Laynez hat auf dem gleichen Konzil in einem bekannten Votum über das Entstehen der bischöflichen Jurisdiktion eine gute Untersuchung über das Wesen des göttlichen Rechtes vorgelegt: Quaestio praevia. I. De ratione iuris divini, ed. H. Grisar, Quaestiones Tridentinae, Innsbruck 1886, I, 2—56. Er unterscheidet hier das „jus divinum immediatum immediatione suppositi", das „per hominem immutabile, indispensabile" ist, und das „jus divinum" im weiteren Sinn. Letzteres ist im Grunde ein „jus humanum" der Propheten und Apostel. „Divinum" ist es allein „immediatione virtutis" (ebd. 8—10).

[62] So hat man Lv 18, 16—20 nach dem 4. Laterankonzil gewöhnlich erklärt als ein „jus divinum positivum". Hier hat dann Skotus seine erste wertvolle Unterscheidung gebracht. Vgl. hierüber die Übersicht bei G. H. Joyce: Christian Marriage. An historical und doctrinal View (Heythrop Series I), London 1933, (521—527). Auf dem Konzil verteidigten die Theologen meist die neuere Interpretation. So sagte z. B. J. Alatri: Et sic posuit suam primam conclusionem quae talis fuit, quod gradus illi Levit. 18 non obligant Christianos, declarando, quod non propter hoc dicendum est, quod tales gradus non sint servandi, sed quod nos non tenemur neque debemus ipsos servare, tamquam a Lege Mosaica prohibitos. Et probavit conclusionem hanc multis rationibus, et primo: omnia Legis Mosaicae mandata quae a lege naturae non dependent, *evacuata*

macht der Kirche von der Gesetzgebung des Alten Bundes wurde jedoch nicht ohne einiges Zaudern verteidigt. Nicht allein wegen der möglichen Übertreibungen[63], sondern vor allem weil man glaubte, daß die Kirche nicht von göttlichem Recht oder vom Naturrecht erster Ordnung dispensieren könne. Hier billigt man ihr höchstens ein Interpretationsrecht zu[64]. Andere Theologen aber gingen so weit, daß sie dem Papst auch das Recht der Dispensation in rein göttlichem Recht zuerkannten[65].

Wegen einer solchen Verschiedenheit der Ansichten meinten mehrere Bischöfe, man solle keinen Kanon aufstellen. Demgegenüber aber glaubten die meisten Väter, daß eine Verurteilung unter dem Anathem notwendig sei. Sie waren sich voll bewußt, daß hierin, wie in den anderen Punkten der Ehegesetzgebung, der Hauptangriff der Protestanten gerade gegen die kirchliche Machtbefugnis gerichtet war. Denn diese wollten nicht annehmen, daß die Kirche ohne den Staat und gewissermaßen unabhängig von der Schrift, wenigstens wie sie die Schrift auslegten, ihre eigenen Bestimmungen treffen konnte. Ferner bemerkten die Konzilstheologen, daß *die Kirche ihre Jurisdiktion von der jüdischen Religion „ererbt"* habe, die durch das Kommen und den

sunt (IX, 422, 9—14). So erkennt auch Campeggio an; quod papa potest dispensare in omnibus, praeterquam in primo gradu (III, 585, 3). Foscarari macht die Bemerkung zu Kard. Morone: S'agitono da Theologi gli articoli della quarta classe fatta la terza volta per le ragione che gli scrissi. Le difficoltà si risolvono, se i gradi prohibiti nel Levitico siano de iure naturae o siano solamente giudiciali. Li francesi in fino a qui hanno diffeso che siano de iure naturae (am 28. Februar; vgl. Cod. Greg. 676, 98v).

63 In 3 canone non placet tolli 4 gradum, quia hoc via etiam succedet, quod dispensatio in 3o faciliter fiet. Non enim sunt innovationes faciendae absque necessitate urgenti: Rossanensis (IX, 696, 37).

64 Iac. Alatri: Examinavit etiam, an gradus Levit. 18 dispensari possint et dixit, quod duplex est dispensatio: uno modo quod significet idem quod ius relaxari et alio modo ut significet ius interpretari sive declarare, et quod hoc secundo modo propter necessitatem Papa potest dispensare (IX, 424, 16). Eine ähnliche Bemerkung macht auch Laynez: et ita papa dispensans non solvit ius divinum ab obligatione, sed declarat ius divinum non obligare propter defectum illarum circumstantiarum super quas utpote humanarum poterat papa: Disputationes tridentinae, a. a. O., I, 52.

65 Esmein, a. a. O., II, 369 f. (siehe Anm. 77 und 80). Die ganze Frage ging darum, wie weit der Papst gehen könnte. Darüber waren die Meinungen sehr geteilt. Die französischen Theologen leugneten eine Dispensationsgewalt. J. Alatri gab jedoch einen Maßstab an, den wir noch heute bei den Theologen finden, z. B. Fr. Hürth, De Statibus (Romae 1947, 186): Declaravit etiam qua ratione magis obligat unus gradus quam alius, et dixit, quod secundum quod gradus magis accedit ad legis datorem vel ad legem naturae, eo magis obligat; et quod primus gradus magis accedit et proximior est legi naturae, ideo magis obligat (IX, 424, 13). P. Guerrero geht noch weiter: Ecclesia potest dispensare in toto 2o gradu, et Caietanus etiam dixit primum gradum, videl. inter fratres, non esse de iure naturae (780, 49). Campeggio sagt: Quod papa potest dispensare in omnibus praeterquam in primo gradu ... (III, 585, 3). So kann man auch noch andere Ansichten aufzählen. Von großer Wichtigkeit ist vor allem, daß man sich nicht einig war und daß daher das Konzil wünschte, außerhalb dieser Kontroverse zu bleiben.

Tod Christi aufgehoben war[66]. Daher besitze sie das Recht. Dazu kam noch die Praxis der Kirche, und dies war wohl das Wichtigste, wie wir schon mehrmals gesagt haben. Denn diese Praxis bewies mehr als irgendwelche Distinktionen oder spekulativen Betrachtungen, daß die Kirche in der Tat die Macht besaß und ausübte. Öfter wurde auch, um die Ungültigkeit der geheimen Ehen zu rechtfertigen, auf die Praxis der Kirche beim Ehehindernis der Blutverwandtschaft hingewiesen[67].

In Bologna hatte man bereits in den Kanon einfachhin die Behauptung Luthers, daß die Kirche keine Macht zur Aufstellung von Ehehindernissen habe, aufgenommen und verurteilt[68]. Am 20. Juli übernahm man diesen Kanon wörtlich[69]. Foscarari, der Bischof von Modena, der an drei Sitzungsperioden des Konzils teilgenommen hat, erst als Theologe und jetzt als Bischof, war jedoch damit nicht einverstanden. Wenn auch Massarelli sein Votum nicht in die Zusammenfassung am Ende der Sitzung aufgenommen hat[70], so zeigt sich doch, daß 50 Bischöfe von der ersten Untersuchung ab mit ihm übereinstimmen. Von ihnen sagen 32 ausdrücklich, daß sie diesen Kanon nach seinem Vorschlag verbessert sehen möchten. Die Kommission ist übrigens diesem Wunsch entgegengekommen.

Foscarari bekräftigt zunächst mit verschiedenen Gründen seine Verbesserungsvorschläge. Man müsse vor allem die wichtigsten neuen Irrtümer ablehnen[71]. Als zweiten Grund, der auch sehr wichtig ist, führt er dann aus, daß in einem Kanon nur das niederzulegen ist, was allzeit wahr ist[72]. „Und darum" wünscht er den 3. und 4. Kanon verändert zu sehen. In die Akten wurde wegen der Länge die von ihm vorgeschlagene Form des Kanons nicht sehr deutlich aufgenommen. Doch kann man ruhig annehmen, daß es die Verbesserung ist, die zum Schluß am 7. August von der Kommission über-

[66] Siehe oben Anm. 62. So schreibt auch M. Calini, daß die Vorschriften aus Leviticus zum mosaischen Gesetze gehören und nicht zum Evangelium: se non quanto è di nuovo statu costituito della Chiesa, la quale avendo ricevuto com'egli (J. Alani oder Alatri?) dice per tradizione questi gradi, li può allargare e ristringere secondo che conosce esser conveniente all'onestà del matrimonio, ed al pacifico viver de'fedeli (a. a. O., IV, 299).

[67] Auriensis (718, 38). Quod si hoc esset verum (nämlich daß die Kirche die geheimen Ehen nicht ungültig machen kann) sequeretur, quod ecclesia non potest irritare matrimonia inter consanguineos; nam nisi ecclesia prohiberet, contractus esset sacramentum. Vgl. Anm. 32.

[68] Can. 6: Si quis dixerit eos tantum consanguinitatis aut affinitatis gradus, qui in Levitico exprimuntur, impedire matrimonium contrahendum et dirimere contractum: a. s. (Cod. Vat., 7, I 40r-v).

[69] IX, 640, 6.

[70] Die Censurae Patrum haben nur: explicentur gradus prohibiti (680, 16).

[71] Dixitque ponendum esse quod improbentur principales haereses modernae (IX, 658, 46).

[72] Quia debet in canone poni, quod semper est verum. Et ideo etiam in canone 4o ... (ebd.) Vgl. Anm. 52.

nommen wurde[73]. Sie lautet: Si quis dixerit, eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus, qui in Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum et dirimere contractum (dazu fügt er nun hinzu:) nec posse ecclesiam constituere, ut plures aut pauciores impediant et dirimant: a. s.[74]

Zunächst wurde so der Inhalt des Kanons erweitert. Zur Frage, ob allein der Text des Lv entscheidend sei oder nicht (eos tantum posse impedire), fügt man nun noch hinzu, daß die Kirche die Befugnis dazu hat (nec posse ecclesiam constituere). Im 2. Teil des Kanons bemerkt man also eine analoge Verbesserung wie im Kanon über die Ehehindernisse im allgemeinen[75]. Es ist in beiden Fällen die gleiche Sorge maßgebend. Man will nur Luther treffen, jedoch nicht auf seinem Boden, wo die Kontroverse noch nicht ganz gelöst war. Hier in der Frage des Wertes des Textes von Lv 18 will man auf einem Boden, der fest ist und „allzeit wahr", die Frage von der Rechtsmacht im Neuen Bund lösen. Darum wurde auch ein 2. Teil beigefügt, der den 1. erklären sollte. Nur dies allein ist „immer wahr" gewesen: die Macht beruht nicht ausschließlich (non tantum) auf Lv 18, sondern sie gründet vielmehr auf der Jurisdiktionsmacht der Kirche (posse constituere).

Ob das Konzil damit eine Glaubenswahrheit vorstellt, ist nicht klar. Das kann natürlich der Fall sein. Dennoch spürt man auch hier sehr deutlich das Streben, den Kanon und die ganze Diskussion auf den Bereich der kirchlichen Jurisdiktion als Quellgrund kirchlicher „Tradition" zu beschränken. Dies Wort muß aber in seiner damaligen, noch mehr allgemeinen Auffassung verstanden werden, wie es am Ende dieser Arbeit an einigen Beispielen gezeigt wird. Hierzu gehörten sicher auch Glaubenswahrheiten; aber es schloß auch die einfache kirchliche Gesetzgebung, die ganze Fülle der Gesetze und Richtlinien, die das kirchliche Leben bestimmen, ein[76].

---

[73] M. Laureo gibt höchstwahrscheinlich wegen der Länge des vorgeschlagenen Kanons nur an: Et ideo etiam in canone 4°: *si quis dixerit: ecclesiam non posse*, etc. addatur *aut minuere in gradibus leviticis: a. s.* (IX, 659, 2). Der Abt Augustinus von Cassino meint dasselbe: In 4 dicatur *ecclesiam posse augere et minuere cognationes* (678, 12).

[74] In den Verbesserungen vom 7. August (IX, 682, 12).

[75] Die Kommission fügte, nachdem erst die Worte Luthers wiederholt waren, die so viele Schwierigkeiten machten, einen zweiten Teil hinzu: Nullas alias legitimas causas esse dirimendi matrimonium. Vgl. Anm. 18.

[76] Esmein bemerkt richtig: Il (le concile) a d'abord, dans un canon énergique, condamné les opinions des protestants, qui soutenaient qu'en établissant ces prohibitions dont la trame était si vaste, l'Eglise avait dépassé ses droits, et spécialement que, seuls les degrés de parenté et d'alliance mentionnés du Lévitique pouvaient constituer des empêchements dirimants. Il proclame aussi, contre les hérétiques, que l'Eglise peut accorder la dispense de ces empêchements. C'était, on le voit, maintenir fermement les principes sur lesquels s'était élevée la théorie canonique (a. a. O., II, 290).

Dies wurde denn auch vom Konzil angenommen. Die einzige Schwierigkeit erhob man noch gegen den Ausdruck: ut pauciores impediant et dirimant. Wir wissen, daß einige Väter dachten, daß das, was in Lv steht, göttliches Recht umschreibe. Man mußte also mindestens die Meinung älterer Kirchenväter und Scholastiker beachten, die dies gemeint hatten[77]. Die Franzosen vor allem sahen keine Schwierigkeit in der Macht selbst; aber sie hörten nicht gern, daß der Papst diese Gewalt besaß[78]. Das wurde dann nach dem Antrag des Bischofs von Leiria[79], der von vielen gutgeheißen wurde[80], geändert in die Worte: nec posse Ecclesiam in nonnullis dispensare, aut constituere ut plures impediant et dirimant[81]. So war es, damit der Kanon wahr sei, bereits genügend, wenn die Kirche wenigstens für einen Grad dispensieren konnte. Dies konnte man aber leicht annehmen.

Doch schien das einigen zu wenig, und so wurde in der feierlichen Sitzung der endgültige Text festgelegt, in dem bestimmt ist: nec posse ecclesiam in nonullis dispensare[82]. Man mußte doch die tatsächliche Praxis gegen die Protestanten verteidigen und wollte die Kirche nicht an ein Gesetz des Alten Bundes binden. Die allgemeine Ansicht, daß die Kirche für die Hindernisse wenigstens eine Dispensationsmacht besaß, blieb außerhalb aller katholischen Kontroversen. Umstritten war nur, welche von den Hindernissen göttlichen Rechtes waren und ob die Kirche auch von diesen letzten dispensieren könne. Zugleich ehrte man die Schrift. Dadurch daß man nur von Dispensationsgewalt sprach, erkannte man vor allem an, daß im Neuen Bund die

[77] Amerinus: Advertatur Innocentio dicenti (c. 13 *Litteras*, X De rest. spol. . . . 2,13 und c. 9 *Deus qui*, X De divortiis, 4, 19 CI., II, 286 und 724) non posse dispensare in gradibus leviticis (IX, 736, 37). Ostunensis: Auferatur illa particula *pauciores;* nam sunt multi doctores catholici et pii, qui putant gradus Levitici esse de iure divino, et quamvis ecclesia possit dispensare, tamen non debent fieri leges communes, Ioannes Turrecremata, Petrus de Palude, S. Antoninus Florentinus tenent, hoc esse de iure divino. Caietanus dixit, hos gradus esse iuris naturalis et divini, et hac de causa admittit dispensationem (723, 36—40). Der General der Augustinereremiten findet noch einen wichtigeren Zeugen: Et dixit quod Ambrosius asserit, quod gradus Levitici sunt de iure divino. Quare si non cavemus, damnabitur illa doctrina Ambrosii in 4 canone (679, 28). — Jedenfalls nennt M. Laureo in der Summa Sententiarum am Ende der zweiten Sitzung 83 Namen von Bischöfen, die hiermit nicht übereinstimmen (IX, 742, 1—14).

[78] Darum widerspricht vielleicht Kard. de Guise, weil die Frage der päpstlichen Gewalt nicht durch die Theologen behandelt wurde (IX, 687, 4). Ebenso der Patriarch von Jerusalem (ebd. 687, 45).

[79] Quoad canones dicatur *et non posse ecclesiam dispensare;* alioquin maneat verbum *pauciores* (IX, 713, 19).

[80] Britonoriensis: 3 canon fiat, ut salvetur potestas dispensandi (IX, 784, 19). So auch die beiden bedeutendsten spanischen Mitglieder der Kommission: Petrus Guerrero: In 3 canone proposito placet quod dicitur *pauciores*, quia ecclesia potest dispensare in toto 2° gradu, et Caietanus etiam dixit, primum gradum, videl. inter fratres non esse de iure divino (780, 48) und A. de Cuesta (Legionensis): defendit canones (als Kommissionsmitglied). In 3 remaneat verbum *pauciores:* aut ponatur aliquid ut intelligatur posse dispensare (789, 25).

[81] Im September (IX, 760, 12).

[82] Denz. 973 (IX, 967, 22).

Macht in den Händen der Kirche lag. Und darum ging es ja zu allererst gegen Luther und die Reformation[83].

C. Über die Rechtsmacht der kirchlichen Gerichte in Ehesachen

Aus den Diskussionen über diesen Kanon müssen wir zuerst noch ergänzen, was uns fehlt, um eine volle Kenntnis dieser ganzen Sitzung zu erhalten. Wenn man die Diskussionen verfolgt, wird man dabei noch einige gelegentliche Verbesserungen am Kanon feststellen können, die eine weitere Bekräftigung dessen sind, was wir die eigene Mentalität dieser Sitzung nannten.

Der Apostel Paulus hat bereits für sich das Recht in Anspruch genommen, die Ehen der Gläubigen zu beurteilen. Hieronymus hat ferner darauf hingewiesen, daß „die Gesetze der Kaiser nicht denen Christi gleich" wären[84] und also auch nicht vollständig durch jene beurteilt werden könnten. Weil aber das kaiserliche Recht und später die Gesetze wie die Gebräuche der Germanen tatsächlich die ganze Rechtsprechung über die Ehen umfaßten, waren die Gesetze der Kirche in erster Linie disziplinär und rein praktisch geblieben. Um das 10./11. Jahrhundert aber hatte die Kirche beim Fehlen einer bürgerlichen Rechtsprechung die ganze Gesetzgebung und die Rechtsprechung übernommen. Die Dekretalen bestimmten bald ausschließlich die ganze Ehegesetzgebung, und auch die Rechtsprechung gehörte nun zu den kirchlichen Gerichten, die, wenn nötig, die Hilfe des weltlichen Armes in Anspruch nahmen. Im 16. Jahrhundert wurde dies bis dahin unangefochtene Recht der Kirche von allen Seiten angegriffen, und dazu noch von verschiedenen Fronten aus. Man hörte als Kläger sowohl die Humanisten wie die Protestanten und die Vorgallikaner, die in Frankreich, vor allem durch eine neue Blüte der königlichen Macht gestärkt, erste Wegbereiter des modernen Nationalismus und Laizismus waren.

---

[83] Wie die Protestanten diesen Kanon angegriffen haben, läßt Chemnitz deutlich erkennen. Dabei sehen wir noch einmal, wie er mit Luther vor allem gegen die zentrale Macht der Kirche kämpfte und es ihm nicht so sehr um die ausschließliche Gültigkeit von Lv 18 ging. Er nimmt „göttliche" Ehehindernisse an, die sich in Lv finden, und „menschliche" „pro ratione circumstantiarum ad aedificationem". Dann beschließt er: Huius modi ergo humanas prohibitiones additas divinis, si fiant honesto et pio consilio, ut scilicet divinae prohibitiones maiori reverentia serventur, et si fiant in proximis gradibus post divinas prohibitiones, ab illis, ad quos cura illa pertinet, pro ratione circumstantiarum loci, temporis, personarum, sine laqueis et servitute conscientiarum: iudico illas non esse temere vel simpliciter improbandas et damnandas. Habent autem Ecclesiae in singulis rationibus cum pio magistratu illam libertatem seu potestatem, quae fuit in veteri Ecclesia ... Romanus vero Pontifex, solus sibi universalem illam potestatem super omnes Ecclesias arrogat; et quidem ita, ut propter plenitudinem potestatis, velit conscientias Pontificiis prohibitionibus non minus teneri, quam divinis. Recte igitur exemplis libertatem ostendunt, qui Pontificiam illam Antichristi in Ecclesiam et in piorum conscientias tyrannidem nolunt agnoscere, cum quidem in Romana curia nullae obstant prohibitiones, ne divinae quidem, modo regina pecunia intercedat: Examen Concilii Tridentini (ed. Preuss, Berolini 1861), in canonem III, 9—11, 495 A—B.

[84] Aliae enim sunt leges Caesarum, aliae Christi: Ep. 77, 3 (PL 22, 691).

So kam die Frage auch in Trient zur Sprache, und von Bologna ab findet man den Irrtum vermerkt: Causae matrimonii spectant ad principes saeculares[85].

Diese Angriffe versteht man sehr gut aus unserem modernen Geist, da der unsrige aus jenem gewachsen ist. Die damalige *Abwehr* aber kann man allein *aus der Vergangenheit* verstehen. Hatte doch die Kirche nicht allein einen heiligen Auftrag zu verteidigen, den sie von ihrem Stifter empfangen hatte. Sondern sie hatte auch die schwere Aufgabe, ein ihr zugefallenes Erbe zu sichern. Es war ja ein *zufälliges* Zusammentreffen von Umständen, daß die Kirche das vollständige Recht über die Ehe der mittelalterlichen Menschen erhalten hatte. Außer einigen schwachen Widerständen von Fürsten war dies Recht vom Staat unwidersprochen geblieben. Im Gegenteil waren Kirche und Staat praktisch immer zusammen gegangen, wie es die für sich selbst sprechende Lehre von den beiden Schwertern schon sagt. Der Laizismus unserer Zeit war damals völlig undenkbar, und selbst die Reformatoren kämpften sich frei von der geistlichen Macht des Papstes, um sich um so leichter der geistlichen Macht der Fürsten anheimgeben zu können[86].

Notwendigerweise wurde so oft auf dem Konzil nach dem Grund der kirchlichen Macht über die Ehen ihrer Gläubigen gefragt. Das geschah sowohl bei diesem Kanon wie bei anderen, vor allem bei der Auseinandersetzung über die geheimen Ehen. Eine naheliegende Antwort lag darin, daß die Ehe etwas „Heiliges" sei, weil sie ein Sakrament ist. Hierdurch kommt sie also notwendig unter die Rechtsprechungsgewalt der Kirche. Diese Meinung findet man bereits bei der ersten Diskussion der Theologen[87]. Dennoch war diese Lösung, die nun die gewöhnliche ist, auf dem Konzil nicht so allgemein angenommen. Man empfand eine gewisse Scheu, der Kirche, die keine Potestas excellentiae über die Sakramente hatte, aus diesem Grunde allein eine Rechtsmacht über sie zuzuerkennen. So kämpfte Jac. Alatri, ein Konventuale, gegen diese Beweisführung. Es geht wieder um die geheimen Ehen. Die Gegenpartei hat auf diesen Beweis ihre Begründung aufgebaut[88]. Der Fehler aber, so behauptet Alatri, liegt

[85] IX, 380, 18.

[86] Dieser doppelte Zustand wurde auf auffallende Weise durch die Kritik von Chemnitz zu unserem Kanon illustriert: Talis tunc fuit coniunctio ministerii Ecclesiastici et Magistratus politici in causis matrimonialibus; quas postea Pontifex et Episcopi prorsus ad se rapuerunt, excluso simpliciter politico etiam Christiano magistratu: a. a. O., in can. XII, 503 A.

[87] Diego de Payva: Quod si verum est (daß nämlich die Ehe vor dem Segen des Priesters kein Sakrament ist) ...; neque ad iurisdictionem ecclesiasticam pertinent, cum ea ratione matrimonia ad ecclesiasticum iudicem pertineant, quia sacramenta sunt. Sed quia ecclesia iudicat de clandestinis, argumentum est, quod commune iudicium ecclesiae est, ut clandestina matrimonia aliquid divini continent, et sacramenta sunt (IX, 401, 13—17). Ähnlich spricht Alphonsus Contreras (III, 585, 20—24).

[88] Et in hoc proposito dixit, quod non sibi placebat ratio quae producta fuit a quibusdam ad probandum, quod matrimonium sit sacramentum. Quae ratio talis est. Ad ecclesiam non pertinent nisi ea, quae habent in se aliquid supernaturale, et quod, cum matrimonium clandestinum pertineat ad iudices ecclesiasticos, dicendum erat, quod tale matrimonium haberet aliquid in se supernaturale, et sic, quod est sacramentum (IX, 424, 34—39).

darin, daß in diesem Fall „nur die Streitigkeiten über die Sakramente (im strengen Sinn) vor die Kirche kommen, was gegen die göttliche Verordnung ist“ [89]. In der Art und Weise, wie Alatri auf die „praecepta divina“ hinweist, merkt man, daß er eine andere Begründung der ganzen Gewalt im Auge hat und in gewissem Sinn auch eine andere Art von Macht der Kirche. Seine Begründung kommt mehr mit dem überein, was man heute mit der Idee der Kirche als societas perfecta ausdrückt: Die Kirche hat eine Rechtskraft über das Gottesvolk auf Erden — also auch über Ehen — empfangen [90]. Ein anderer Theologe, Johannes von Verdun, meint dasselbe [91].

Die Sakramentalität der Ehe scheint ihnen also ein zu eingeschränktes Fundament zu sein, um die ganze Rechtsmacht der Kirche zu beweisen. Aber durch die Folgerichtigkeit dieser Gegenhaltung gezwungen, entstand eine zweite Erklärung. Man wählte diese auf dem Konzil öfters auch, um dem Einwurf zu entgehen, es wolle, um die geheimen Ehen ungültig zu machen, in das Wesen der Sakramente eingreifen. Diese zweite Strömung schied den Ehekontrakt in seiner natürlichen Ordnung aber nun allzusehr von dem Sakramentalen. Sie sollte in späteren Jahren in den Streitigkeiten gegen die Gallikaner und Regalisten noch von schwerwiegender Bedeutung werden.

Zu alledem kommt noch ein Drittes. Unter dem Einfluß großer Theologen wie Franz von Vittoria, Ambrosius Catharinus und Petrus Soto sah man, wenn auch in der Linie der logischen und allzu einseitigen Entfaltung ihres Systems, keine Schwierigkeit, die gleiche Macht den Fürsten zuzuerkennen, wenigstens rechtlich und in Unterordnung unter die Kirche. So konnte auch der Fürst trennende Ehehindernisse aufstellen [92]. Daher stammt eine sehr häufige Beweisfüh-

[89] Et ideo dixit, quod sibi non placebat illa ratio ex eo, quod concludebat, quod tantum sacramentorum causae pertinebant ad ecclesiam; quae sunt contra praecepta divina (IX, 424, 39—41).

[90] Et confirmavit hoc cum sententia apostolorum Act 15. Adduxit etiam Deuteronomium ubi expresse habetur, quod omnes causae arduae et difficiles volvebantur ad summum sacerdotem (Ehses meint Deut 17, 8—9). Et hoc idem probavit verbis Pauli ad Cor. I, cap. 5 (Ehses scheint uns nicht glücklich in seiner Annahme, daß es sich um 1 Cor 6, 2 ff. handle; viel besser ist 5, 3—4 und 12—13). Adduxit etiam verba illa Evangelii: Ecce duo gladii hic (Lc 22, 38 und Par.) videl. unus in ecclesia, et alius pro ecclesia, id est, quod principes debent adiuvare ecclesiam (ebd., 41—45).

[91] An spectat causa matrimonii ad ecclesiasticos? Maxime. Reddite quae Caesaris (Caesari) et quae Dei Deo (Mt 22, 21). Nam sacerdotes sunt successores Christi et eius vicarii, et c. 2. *Coniunctiones* C. 35 q. 2 und 3 (C. 2 aus Brief 2 des Calistus nach Ps.-Isidor, in dem einigermaßen auf das gegenseitige Durchdringen von kirchlichem und staatlichem Recht hingewiesen wird; ed. Hinschius, 140; CI., I, 1264). Distinguendum est, ut per S. Thomam in 4 sent. (?) (III, 585, 13). Siehe auch Bellosillo, ein überzeugter Anhänger der Lehre Vittorias: Christus enim omnem potestatem habuit (IX, 404, 6 ff. und Anm. 92).

[92] Der Theologe, von dem uns auf dem Konzil hierüber das meiste überliefert ist, war wohl Ferd. de Bellosillo: Et praeterea quando Christus repa-

rung des Konzils, die außerhalb dieses historischen Zusammenhanges so fremd klingt: Was der Fürst vermag, kann a fortiori die Kirche[93].

Man darf nie diesen ganz eigenen Standpunkt vergessen, wenn man die Grundüberzeugung des Konzils genau abwägen und die verschiedenen Beweise verstehen will, die sich während der Diskussionen zeigten. Das scheinen die neueren Erklärer vor allem bei diesem Kanon allzusehr vergessen zu haben.

Nie aber zweifelte diese letzte Partei an der Tatsache der kirchlichen Jurisdiktion selbst. Sie gab ihr das Recht sowohl zur Herausgabe von Gesetzen und Dekretalen wie zu ihrer Durchführung. Die „sacri canones" hatten übrigens, wie sie so oft sagen, das Prinzip tatsächlich und rechtlich bereits in den verschiedenen damals gültigen Rechtssammlungen festgelegt. Darüber hinaus standen die Vertreter doch den Protestanten viel näher als wir, weil sie noch unbefangen waren und sich nicht denken konnten, welche die Rechte der Kirche zurückstoßende Macht später von der Staatsidee ausgehen sollte. So kam es, daß die Besprechungen, was immer auch Le Bras und andere Forscher sagen, im Vergleich mit den Verhandlungen über andere Kanones eher ruhig verlaufen sind.

In der 1. Sitzung vom Juli wurden keine besonderen Schwierigkeiten gemacht. Die Franzosen wollten außer dem Bischof von Quimper vorsichtig sein und die weltliche Macht nicht verstimmen[94]. Aber auch andere suchten dem Staat nicht zu nahe zu treten, wie z. B. Johannes Suarez, Bischof von Coimbra[95]. Daß Massarelli später nur

---

ravit matrimonium, nihil fecit nisi quod gratiam addidit, relinquens contractum in esse suo. Princeps autem saecularis irritare potest huiusmodi contractum: ergo multo magis ecclesia. Non irritat autem princeps saecularis matrimonia clandestina, quia ea ad ecclesiam pertinent et ad ecclesiasticos iudices; per se tamen saecularis posset, nisi ab ecclesia prohiberetur (IX, 404, 11).

[93] Einige Beispiele nur unter den ersten Vorkämpfern: Mutinensis (III, 696, 10—15); Legionensis (697, 11—15); Lucensis (702, 34) und Granatensis (709, 37—40 und IX, 644, 25—27). Laynez greift den Beweis auch in seinem wichtigen Votum über die geheimen Ehen an, nicht um ihn zu verwerfen, sondern um zu zeigen, daß die Anwendung, die man ihm auf die geheimen Ehen macht, nicht stimmt (Cod. Greg. 621, 68v). Die Behauptung von Joyce: Very rarely do we find any indication of Vittoria's View ... (a. a. O., 243) ist aber ganz unrichtig und kann allein so erklärt werden, daß er vielleicht seine Arbeit nur auf die Akten Massarellis oder die Diskussion über diesen Kanon allein eingeschränkt hat.

[94] Parisiensis: Cetera placent cum annotationibus Patrum, excepto 11, qui non placet, quia sublatis clandestinis non remanet ecclesiae cognitio causarum matrimonialium (!) (IX, 658, 19); Aurelianensis: 11 non placet, ne videamur ambitiosi; et dixit, quod hae causae matrimoniales in primitiva ecclesia non pertinebant ad ecclesiasticos, ne irretemus saeculares (660, 8). Etienne Buchier antwortet allein dem Bischof von Orleans: 11 placet, ut iacet, et probavit ex pluribus conciliis causas matrimoniales pertinere ad forum ecclesiasticum. Nec mirum dixit, quod Justinianus statuerit aliqua circa matrimonia, quia Justinianus de facili leges condebat, et de facili eas antiquabat (!) (672, 31). So sprechen sich viele gegen das Anathem aus, um auf die staatliche Macht Rücksicht zu nehmen.

[95] In 11 dicatur nullo modo pertinere (IX, 673, 15). In diesem Fall meint er auch, daß die „causae" in gewissem Sinn auch den Fürsten zukommen. So sagt übrigens gleichfalls der Bischof von Oppido: In 11 non est verum, quod omnes causae matrimonales pertineant ad ecclesiam (673, 37).

dieses Votum in seine *Censurae patrum* aufnahm, muß wohl deshalb geschehen seien, weil diese Meinung ziemlich verbreitet war[96].

Ein interessantes Votum ist das von Covarruvias, der trotz der Ansicht von Joyce[97] sehr nachdrücklich auch den Fürsten eine Macht über die Ehen zusprach. Er will die Frage in zwei Teilen vorlegen. Sie zeigen gut die Atmosphäre, in der die Diskussion stattfand. Ein erster Kanon sollte so lauten: Si quis dixerit ecclesiasticas leges, quibus dicitur causas matrimoniales ad ecclesiasticos pertinere, esse tyrannicas: a. s. Für den anderen schlug er vor: Si quis dixerit leges saeculares circa matrimonia praeferendas esse legibus ecclesiasticis: a. s.[98] Der 1. Kanon spricht wohl für sich selbst. Der 2. gibt die Tatsache zu, daß auch der Fürst wenigstens rechtlich ähnliche Gesetze ausfertigen und so auch darüber Recht sprechen kann. Aber er kennt die rechte Unterordnung zwischen den beiden Gewalten.

Petrus Guerrero, der in dieser Sitzung großen Einfluß hatte, spricht ebenfalls den Fürsten die prinzipielle Macht zu[99]. Trotzdem „verteidigte" er als „deputatus" den Kanon[100]. Aber bei der folgenden Sitzung äußerte er ein Prinzip, das wir, wenn wir es in seinen Zusammenhang stellen, voll begreifen können. „Es ist nicht wahr", so sagte er, „was ein Bischof behauptet hat, daß ein Kanon nur auf-

---

96 IX, 680, 30. Diese Censurae wurden durch Massarelli außerhalb des Konzils zusammengestellt. Sie sind aber nur im Cod. Vat. 122 zu finden. Er hat natürlich die Akten berücksichtigt, wie sie sein Helfer M. Laureo aufgezeichnet hatte (Cod. Vat. 7). Aber ebensosehr hat er alles beigezogen, was er trotz seiner Krankheit über den Verlauf der Diskussionen wußte. Vgl. hierüber Ehses, V, XXIX, 23—24 und XXIV, 5—7 und Anm. 2; IX, XX, 41; XXI, 7 ff. XXII, 3 ff.

97 Er gibt zu, daß Covarruvias diese Ansicht vertreten hat. Aber er glaubt zugleich, daß er in seinem Werk De Matrimonio II, 6 § 10, n. 30, unsere traditionelle Lehre vorzulegen scheint (a. a. O., 243 Anm. 5). Das ist richtig, insofern Covarruvias sagt: legem civilem non posse matrimonia prohibere. Das ist im Schluß seiner Darlegungen deutlich: Nec in hoc libet latius insistere cum id lipsis et tonsoribus, ut aiunt, notum sit (a. a. O., 237, A). Aber Joyce hat nicht bemerkt, daß es ihm allein um den tatsächlichen Zustand geht. Daß der Fürst dies de iure auch vermag, erscheint schon aus der Beweisführung dafür, daß der Papst trennende Ehehindernisse aufstellen kann (ebd., n. 32): Negant quidem. Cui argumentationi respondemus: materiam huius sacramenti esse hominem, qui quidem iure humano subest et tamquam rei publicae membrum eius legibus obtemperare debet; idcirco lex humana potest aliquot homines a matrimonio avertere et subtrahere materiam a sacramento (ebd., 231 A; vgl. auch n. 34). Daß dies nicht allein logisch durch Covarruvias verteidigt werden mußte, sondern auch tatsächlich von ihm gesagt wurde, sehen wir in seinem Kapitel von den geheimen Ehen. Dort schreibt er, daß sowohl der Fürst wie der Bischof von dem Recht, Ehegesetze aufzustellen, im Interesse des Papstes absehen müssen (a. a. O., II, 4, n. 20—24, 203 A—B).

98 IX, 668, 31 gefolgt von Civitatis Castelli und Bartinonensis (669, 4 und 670, 43).

99 IX, 644, 16 ff.: Princeps saecularis posset irritare matrimonia clandestina, ergo a fortiori ecclesia (ebd., 18; vgl. mit III, 709, 36—40 und hier oben Anm. 93).

100 IX, 644, 16.

gestellt werden kann, wenn er einen unveränderlichen Inhalt hat"[101]. Es sei doch nicht immer so gewesen, daß die Kirche die Rechtsmacht über Ehestreitigkeiten besessen habe. Und doch „heißt er den Kanon gut". Wenigstens muß man das nach der einzig möglichen Interpretation seiner Worte annehmen[102]. So ist es klar, daß Guerrero ausdrücklich gegen Mutinensis und Lucensis behauptet, daß der Inhalt eines Kanons „nicht immer wahr" gewesen sein muß. In unserm Fall, daß es genüge, wenn die Kirche heute die ganze Rechtsprechung über die Ehe beanspruche. Dies scheint uns ein wichtiges Zeugnis eines Kommissionsmitgliedes zu sein für die Auffasung, daß diese Kanones nicht notwendig Glaubensfragen betrafen.

Schließlich finden wir im Archiv der Gregorianischen Universität zu Rom ein eigenhändig geschriebenes Votum des Patriachen von Jerusalem, in dem eine eigene Verbesserung vorgeschlagen wird, die von M. Laureo in die Akten aufgenommen wurde. Es ist wieder der gleiche Gedanke. Der Patriarch schlägt vor, und zwar „der Vollständigkeit halber" oder „um alles auszudrücken": Si quis dixerit causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos, eosque ausus fuerit quavis causa ad saeculare tribunal trahere vel avocare: a. s.[103] Der letzte Teil ist deutlich eine Exkommunikation, verbunden mit einem gewöhnlichen Kanon. Hieraus ersieht man noch einmal, wie das Anathem seinen Wert als Formel der Exkommunikation bewahrt hatte und als solches in einem Kanon vorkommen konnte. Ferner zeigt sich, daß der erste Teil einfach über eine tatsächlich bestehende kirchliche Gesetzgebung geht. Der Widerstand gegen sie, bereits damals „contumacia" genannt, wird mit Exkommunikation bestraft.

Mit den folgenden Sitzungen vermindern sich die Schwierigkeiten. Man vermag jedoch mit aller Sicherheit festzustellen, daß die so verbreitete Ansicht, auch der Fürst könne eine gewisse Macht haben, nicht verurteilt wurde. Es hat also keinen Sinn, wie man es gewöhnlich tut[104], zu sagen, dieser Kanon bestimme, daß es ausschließlich eine Angelegenheit der Kirche sei, in Ehesachen Recht zu sprechen. Dies geht übrigens ganz deutlich aus der Formulierung hervor, und, wenn man mehr definiert hätte, wäre die Gegenwirkung viel heftiger gewesen. Man hätte es dann auch sicher durch ein Beiwort wie „non tantum" ausgedrückt.

Für den Rest der Beratungen gingen die Schwierigkeiten vor allem um das Anathem. Besonders die Franzosen erhoben noch Beschwerden und wollten lieber,

---

[101] Dixitque non esse verum, quod dixit quidam pater, non debere fieri canonem, nisi in re invariabili (IX, 698, 21). Das hatte Mutinensis und Lucensis gesagt. Vgl. Anm. 52.

[102] M. Laureo schreibt jedoch: Et ideo canon 11 *non* placet. Das muß sicher ein Irrtum sein. Es steht nicht allein im Gegensatz zu seinem Ja auf der vorigen Sitzung: defendit 11 canonem. Es ist auch unbegreiflich, wenn man den Inhalt seines Votums liest.

[103] IX, 666, 33 und Cod. Greg. 587, 447^{v} und 453^{r}: Undecimo adderem in fine ad maiorem expressionem hoc modo.

[104] Le Bras, DictThCath, XIV, 2, 2245 und 2246; Joyce noch mehr: a. a. O., 242—243.

daß es wegfalle oder der Kanon verbessert werde[105]. Covarruvias kam auf sein Votum zurück[106], und der Bischof von St. Asaph gab noch eine Sonderbarkeit zum besten, die andeutet, wie wenig die Menschen des Trienter Konzils unseren angeborenen Argwohn gegen den Staat teilten[107].

Was uns noch am Schluß interessiert, ist erstens gerade der Gebrauch der Formel, deren Bedeutung wir nachgegangen sind. Der Bischof von Otranto schlug sie für diesen Kanon vor und fragte, ob man nicht schreiben solle: Si quis dixerit errare ecclesiam, quae dixit causas matrimoniales spectare ad forum ecclesiasticum: a. s.[108]. Das bezieht sich sicher auf die „sacri canones", durch welche die Kirche tatsächlich, wie so viele dachten, für sich die Macht forderte, in Ehesachen Recht zu sprechen.

Wir müssen zweitens diese Formel noch einmal mit dem erhaltenen Votum von Covarruvias vergleichen: Si quis dixerit ecclesiam causas matrimoniales ad ecclesiasticos iudices tyrannice traxisse: a. s.[109] Es geht über den gleichen Inhalt: die kirchliche Gesetzgebung, durch welche die Kirche das Recht fordert, was auch immer das Recht der Fürsten sei. Es geht um den gleichen „error", daß die ganze Ehegesetzgebung der Kirche aus Unehrlichkeit, Geldsucht, Machtlust und Tyrannei entstanden sei. „Errare" kann hier nicht ausdrücklich und formell gegenüber der Irrtumslosigkeit und noch weniger gegenüber der Unfehlbarkeit gemeint sein. Es geht über das „errare" des Papstes, wie wir es im Anfang von De Captivitate Babylonica gefunden haben, wie wir es weiter fanden bei Chemnitz und wie es uns schließlich noch begegnete in dem zentralen Kapitel Calvins über die Ehe[110].

Wir finden endlich in dem Gebrauch dieser Umschreibung eine *dritte* Eigentümlichkeit, die ebenfalls in der Besprechung des Kanons über die Ehescheidung im Fall eines Ehebruches auftritt. Jedesmal ist

---

105 Im gallikanischen Sinn, Andegavensis: In 12 dicatur causas matrimoniales spectare ad episcopos tantum (IX,703, 6); und am 27. Oktober ein interessantes Votum von Usellensis: *Si quis dixerit iniuste* etc. (vielleicht wie in Anm. 106 zu ergänzen: *ad se traxisse . . .*). Im Juli hatte er sich gegen das Anathem ausgesprochen (677, 29).

106 12 non placet, sed dicatur: si quis dixerit, ecclesiam causas matrimoniales ad ecclesiasticos iudices tyrannice traxisse: a. s. (IX, 727, 31).

107 12 non ponatur sub anathemate quia etiam saecularibus est potestas, ut sint ministri sacramenti matrimonii (IX, 716, 41).

108 IX, 688, 32, durch Messanensis gutgeheißen (698, 35).

109 IX, 727, 31, womit wir sicher das Votum von Usellensis in Anm. 105 vergleichen müssen.

110 Ac ne simpliciter ecclesiam luderent, quam longam errorum, mendatiorum fraudum, nequitiarum seriem uni errori (daß die Ehe ein Sakrament ist) attexuerunt? Ut dicas nihil aliud quam abominationem latebram quaesivisse, dum e matrimonio sacramentum fecerunt. Ubi, cum id semel obtinuere, coniugalium 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: ut coniugia inter adulescentulos . . .: De Institutione Christianae Religionis, a. a. O., 1091.

das Konzil eins über die Wahrheit. Doch aus besonderen Gründen, um einige Nichtprotestanten nicht mit dem Anathem zu treffen, braucht es diese Umschreibung: „Si quis dixerit ecclesiam errare" oder „iniuste" oder „tyrannice ad se traxisse", wie hier im Votum von Covarruvias. Der Grund ist ohne Zweifel, daß in diesem letzten Fall nicht die Wahrheit oder der besprochene tatsächliche Zustand mit dem Anathem bekräftigt wird. Es ist mehr die protestantische Haltung gegenüber dieser Wahrheit oder diesem Zustand verurteilt, und so sind vielleicht die Personen selber getroffen, wie es in der Einleitung zu den Kanones gesagt wird.

Was die Qualifikation des Kanons angeht, ist es sehr deutlich, daß keine Rede davon war, dadurch eine Glaubenswahrheit festzulegen. Nirgends werden Beweise in diesem Sinn angeführt.

Abschluß

Der Schluß soll kurz sein. Wir sind noch eine Antwort schuldig, worauf wir eine neue Frage stellen wollen.

1. Was die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Formel: si quis dixerit ecclesiam errare oder errasse betrifft, so ist klar, daß in ihr keine Rede gewesen sein kann von Irrtumslosigkeit oder gar von Unfehlbarkeit. Der Ausdruck muß aus dem Zusammenhang der damaligen Kontroversen verstanden werden. In ihnen aber kann er nichts anderes bedeuten als ein Zurückweisen der Lehre von einem tyrannischen Benehmen aus Machtwille oder Geldgier und einer in voller Untreue mißbrauchten Gewalt. Genau betrachtet, handelt es sich hier um die höhere Stelle kirchlicher Rechtsmacht, die Potestas iurisdictionis. Positiv will ein solcher Kanon nichts anderes als einen Punkt der kirchlichen Rechtsprechung bekräftigen und darum jede Beschuldigung von Tyrannei unter einem Anathem abweisen. Dieses Anathem wird dogmatisch getragen — auch im Bewußtsein des Konzils — durch die Überzeugung, die Kirche könne nicht in Gesetzen fehlen, die den allgemeinen Nutzen der Christenheit wollen. Diese Irrtumslosigkeit, wenn sie auch besteht, bildet dennoch keineswegs den ausdrücklichen und formellen Inhalt des Kanons. Sie ist eher dessen dogmatischer Hintergrund.

2. Über den Gebrauch dieser Formel kann man eine zweifache Antwort geben. Bereits bei dem Eingreifen der venetianischen Gesandten hört man, daß die Formel *eine Milderung des Kanons* bezeichnet[111], eine Art Kompromiß. Dieser zeigt sich in zwei Fällen. Man war sich erstens praktisch einig über den Inhalt des Kanons; aber man merkte, daß man zugleich durch die Verurteilung auch

[111] ... ut verbat illius canonis ita moderentur, ut Graecis ... non fiat praeiudicium (IX, 686, 23).

andere als nur die Protestanten traf. Im 7. Kanon waren es Ambrosius, einige andere Kirchenväter und auch die Griechen. Im 12. Kanon handelte es sich um die geistliche Gewalt der katholischen Fürsten. Daher wurde der Kanon so formuliert, daß allein die typisch protestantische Leugnung der kirchlichen Gewalt getroffen wurde. Der zweite Fall ist ähnlich. Man war sich zwar nicht einig über den Inhalt des Kanons, weil er verschiedene Elemente in sich enthielt, die im Augenblick noch nicht ganz feststanden, vor allem theologisch nicht genau umschrieben waren. Der jahrhundertelange Gebrauch der Kirche in ihrer *konkreten Gesetzgebung* hierüber stand jedoch fest und auch der Umstand, daß die Protestanten gegen ihn standen. „Si quis dixerit errare" sollte darum auch hier die gewünschte Lösung bringen.

3. Beweist das Konzil positiv und dogmatisch nichts mehr? Hier bleiben wir einstweilen die Antwort schuldig und müssen eine neue Frage stellen. Was wurde in Trient und vor allem in dieser hier behandelten Sitzung genau mit dem Anathem gewollt?

Wir haben unsere Schwierigkeit bereits gegen das zu allgemein ausgesprochene und nie bewiesene Interpretationsprinzip geäußert, daß jeder Kanon von Trient einen Glaubenssatz feststellt und definiert. Wir haben den starken Eindruck, daß die ganze Frage insofern falsch gestellt ist, als man, vor allem seit dem Vatikanischen Konzil, in unsere sehr differenzierten Begriffe über Tradition, geoffenbarten Glauben und Dogma die Auffassungen und Meinungen von Trient allein deswegen pressen will, weil man die gleichen Worte dort gebrauchte wie wir heute. Wenn nun auch die Ausdrücke nicht jedesmal verschiedene Bedeutung haben wie die unsrigen, so sind wir doch davon überzeugt, daß sie bei dem Beginn der theologischen Besinnung über Dogma, Glaube und Unfehlbarkeit noch viel freier und in einem mehr allgemeinen Sinn gebraucht wurden, als wir es heute gewohnt sind.

Leider können wir hier nicht weiter darauf eingehen, weil dieser Punkt mehr Studium der Akten und der damaligen Dokumente noch erfordert. Wir wollen vor allem noch, um die neue Frage konkreter zu stellen, an einem Beispiel andeuten, wie ein Vertreter des 16. Jahrhunderts über diese Probleme gedacht hat. Wir wählen hierfür Martin Pérez de Ayala mit seinem interessanten Buch über die Tradition. Sein Zeugnis hat für uns einen ganz besonderen Wert. Er war bei drei Sitzungsperioden in Trient zugegen. Er hat ferner in dieser von uns behandelten Sitzung eine große Rolle gespielt, und zwar auch bei der Formulierung der Kanones, wie wir berichteten. Dies wird später bei der Sonderbehandlung des 7. Kanon über den Ehebruch noch deutlich werden.

Das Buch ist natürlich gegen die Protestanten geschrieben[112]. Gleich zu Beginn interessiert schon im Titel die Dreiteilung dessen, was das Wort Tradition alles bedeuten kann: die göttliche, apostolische und kirchliche Überlieferung. Die Einteilung, die damals ganz gewöhnlich war, bedeutet keineswegs drei Stadien einer Dogmenentwicklung, wie wir heute sagen. Es sind vielmehr drei qualitativ verschiedene Quellen für das katholische Denken und den Glauben.

Lassen wir ihn selbst sprechen. „Nicht alle heiligen Traditionen haben denselben Wert und die gleiche Kraft." Diese ist je nach der Quelle jeder einzelnen Überlieferung verschieden. „Die erste Quelle ist die göttliche Autorität, die zweite das apostolische Amt und die dritte die *Macht*, die Gott den Bischöfen und vor allem dem Bischof von Rom übertragen hat"[113]. So soll denn der dritte Teil des Werkes hauptsächlich eine Darlegung der „episcopalis auctoritas" bis zu ihrer Strafjurisdiktion sein. Dabei bleibt die formelle Lehrgewalt und ihre Unfehlbarkeit praktisch unberücksichtigt. Sie wird höchstens hie und da berührt. Man ersieht das bereits aus den Titeln der Kapitel dieses 3. Teiles[114]. Nirgends findet sich ein Kapitel, das ausdrücklich über die „clavis scientiae" handelt, wie es heute der Fall sein würde. Das zeigt ganz deutlich, wie sehr diese Fragen außerhalb der Kontroverse mit den Reformatoren lag und auch außerhalb der Aufmerksamkeit der Theologen[115].

So ist zu erwarten, daß es gerade die kirchliche Tradition ist, die Ayala besonders in der 24. Sitzung betont, eine Tradition, die sich vor allem in den Dekretalen und den „sacri canones" ausdrückt, also in der kirchlichen Gesetzgebung[116].

Das Problem wird aber noch genauer gefaßt, wenn man merkt, wie er im gleichen Teil seines Buches über die „kirchliche Tradition" nun über die Exkommunikation, ihre Folgen und ihren dreifachen Zweck spricht. „Sie gehört zu

---

[112] De Divinis, Apostolicis, atque Ecclesiasticis Traditionibus, deque Authoritate ac Vi earum sacrosancta Assertiones seu libri decem aucti, et correctiones, Parisiis 1562.

[113] A. a. O., 84^{v}—85^{r}. Der Beweis findet sich in „septimum assertum": 333^{v}—334^{r}.

[114] Proprie Episcopi est primum super intendere, secundum, esse pastorem; Episcopi praetores sunt et praesidentes ecclesiae in spiritualibus, et quidem divino iure — Quod sunt animarum medici — Episcopi parentes spirituales sunt suorum subditorum — Episcopi vices agunt Christi, et eius locum tenent in ecclesiis — Quid possunt episcopi? — De Excommunicatione — Causa, quare infligi potest excommunicatio — Potestas episcopalis ad leges et instituta condenda se extendit — Quod ultra poenam excommunicationis sit penes praelatos ecclesiae alia coactiva potestas. Zum Schluß werden noch die Einwände gegen diesen Teil besprochen: ebd. 313 ff.

[115] Einmal gibt er zu, daß es in der kirchlichen Gesetzgebung viele nutzlose Sachen gibt, die man am besten abschaffen sollte: Adverte autem diligenter, quod vir sanctissimus Augustinus in fine iam citati capitis addidit: ecclesiam . . . multa tolerat: et tamen quae sunt contra fidem vel bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit (ebd., 335^{r}). Es geht über des Augustinus Brief Ad inquisitiones Januarii, Epist. 55, 19, 35 (PL, 33, 222; CSEL, 34, 210). Noch eine andere ähnliche Anspielung finden wir auf S. 335.

[116] Sicherlich waren die Rechtssammlungen von damals keine bloßen Gesetzesbestimmungen. Durch die Texte aus der Schrift, den Vätern und den Päpsten, die in sie aufgenommen wurden, war sie auch ein Florilegium aus Schrift und Patristik.

der Macht, die den Bischöfen eigen ist." [117] Wenn er dann über die Gründe der Vollmacht spricht, aus der heraus die „episcopalis auctoritas" eine Exkommunikation aussprechen kann, berührt er unmittelbar unser Problem. Damit der Beschof dies wegen einer Sünde gegen Gott tun kann, „genügt es, daß jemand halsstarrig gegen ein heiliges und gerechtes Gebot der Kirche sündigt". Das beweist er aus 2 Thess 3, 6 und 3, 14. Darauf folgt der Schluß: Peccatum ergo, quod praesupponit excommunicatio, contumacia inoboedientiae est. Die Begründung lautet: alias manca esset et defectuosa ecclesiastica potestas [118].

Man kann keinen besseren Beweis finden, um zu zeigen, wie in dieser Zeit die bischöfliche Macht in ihrem ganzen Umfang erkannt wurde. Die Idee der „potestas clavium" (Magisterii) wurde, wenn auch implizit, immer damit verbunden, ohne die scharfe Unterscheidung, die ein mehr differenziertes technisches Denken nun einmal mit sich gebracht hatte. Man ersieht dies übrigens auch aus dem Text, der unmittelbar folgt [119]. Die Haltungen, die durch die Exkommunikation getroffen werden können, sind also sehr verschieden. Es geht aber immer darum, die „ecclesiastica traditio", die in der „episcopalis auctoritas" ihr letztes und vornehmstes Instrument findet, rein zu bewahren gegen die „contumacia" der Ketzer [120].

Was hat dies aber mit den Kanones von Trient zu tun? Zunächst sieht man wohl, daß auf einem allgemeinen Konzil die „episcopalis

[117] Propria potestas Episcoporum (ebd. 318[r]). Über die Ursachen: Causa, quare infligi potest excommunicatio (ebd., 319[v]—325[v]).

[118] „Non tamen ... debet colligi (aus dem Beispiel der Apostel, das er gibt) nullos excommunicari posse, nisi prius in legem divinam peccaverint. Satis enim est quod contumaciter peccent in aliquod praeceptum sanctum et iustum Ecclesiae (id) quod ex sacra Scriptura facile deduci potest (ebd., 319[v]). Der Text von Paulus ist: Denuntiamus autem vobis fratres in nomine Domini Jesu Christi, ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinato, et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis. Dazu bemerkt er, daß sie also nicht gestraft werden: propter peccatum commissum in decalogum divinae legis, sed in traditionem doctrinae a Paulo traditae, aut aliquod laudabile institutum ipsius (ebd., 319). Und ferner: si quis non oboedit verbo nostro, hunc iudicate et ne commisceamini cum illo. Certe haec oboedientia non erat fidei, aut praeceptorum Dei. Nam si fidei esset, non eos appellasset fratres. Et si legis moralis esset, non diceret verbo nostro, sed praecepto Dei. Quare relinquitur quod propter aliquod salubre mandatum ipsius Apostoli, cui transgressione ordo ecclesiasticus turbabatur, excommunicationes illae inflictae fuerint. Peccatum ergo, quod praesupponit excommunicatio, contumacia inoboedientiae est; alias manca esset et defectuosa ecclesiastica potestas, si inoboedientes praeceptis suis non possit coercere atque compellere (ebd., 320[r]).

[119] Cum autem excommunicatio infligatur nisi pro peccato contumaciae, et non quidem contra divinam legem commisso, sed contra iustum praeceptum superioris, sequitur quod Ecclesia potest obligare suos subditos in conscientia, quod adversarii negant. Si dicunt hoc tantum verum esse in his quae sunt iuris divini, probavimus iam contrarium (ebd., 322[r]).

[120] Summa ergo auctoritas praelatorum et totius latitudinis oboedientiae, prout nos sancti et scripturae docuerunt, his gradibus continentur. Primus gradus est, quod coercere possunt hominem peccatorum, ut a peccato exeat, et si contumax fuerit, mucrone anathematis ipsum percellere, atque hic gradus directe versatur circa Dei praecepta et peccata, quae in ipsa fiunt. Secundus gradus huic proximus, circa occasiones peccati ... tertius gradus erga Dei cultum et *ecclesiasticae politicae originem, augmentum et conservationem eorum:* quartus, erga ea, quae tollere possunt iram Dei a populis subiectis; quintus, erga dubia, quae non constant lege Dei, quibus non licet contradicere aut statim repugnare. Hos omnes gradus intra oboedientiae latitudinem po-

auctoritas“, vereinigt mit der päpstlichen, eine außergewöhnliche Gelegenheit fand, sich auszusprechen. Es war auch das Anathem als „excommunicatio latae sententiae“ auf dem Konzil nicht unbekannt[121]. Mehr noch! Kard. Pallavicino, der über mehr Dokumente als wir selbst nach der Edition der Görres-Gesellschaft verfügt, findet keine bessere Interpretation für den Kanon, den die venetianischen Gesandten vorschlugen[122]. Aber Pérez de Ayala hat auch selbst seine Haltung gegenüber den „canones apostolorum“ genauer dargelegt. Er nahm die damals fast allgemein gelehrte Deutung an, daß diese „Kanones“ durch die Apostel bestimmt und durch Klemens I. ausgefertigt wurden[123]. Wozu, so fragt er, wurden sie mit dem Anathem veröffentlicht? Ihr Inhalt ist doch vielerlei[124]. Wie jedoch nach der Schrift die Kinder auf die Eltern hören müssen, so ist es auch in der Kirche. Sie erhielt Christi Gewalt auf Erden, eine Gewalt in ihrem Vollsinn. Denn Christus hat ihr diese „claves potestatis et scientiae“ anvertraut[125].

Somit stellt sich die Frage so: Wenn man die Unterscheidung von „contumacia“ und „pertinacia“ annimmt, welche Sicht wird dann in der Haltung Luthers besonders in dieser Sitzung des Trienter Konzils getroffen? Es ist deutlich, daß ein Kanon, der so formuliert ist: si quis ecclesiam contempserit, formell und ausschließlich gegen die „contumacia“ gerichtet ist. Ein echt dogmatischer Kanon kann allein über die „pertinacia“ im Glauben handeln. Die Frage stellt sich also, ob die Kompromißformel: si quis dixerit ecclesiam errare, nicht zwischen beiden steht, auf einem mehr allgemeinen Standpunkt mit stärkerem Akzent auf der „contumacia“.

---

suerunt omnes sancti, quos ambit sub se episcopalis et ecclesiastica auctoritas et circa quos etiam versatur episcopalis cura (ebd., 325^{v}).

[121] Siehe hierüber den Artikel von H. Lennerz über den ersten Kanon von Trient, Notulae tridentinae; Greg. 27 (1946) 136—142.

[122] Siehe Schol 25 (1950) 494 und Anm. 6.

[123] Ebd. 241^{r}.

[124] Quid quod sancti apostoli canones ediderunt, et multos eorum sub anathemate subditis commendaverunt? Er zeigt dann an mehreren Beispielen, daß es nicht um rein göttliches Recht ging: Ipsius quoque Pauli praecepta instituta iam vidimus (siehe Anm. 118), quod non permittat mulierem docere, quod uxor christiana a viro infideli non recedat, si maritus vult habitari cum illa, et e contrario item multa disposuit circa ritum communionis Eucharistiae. Item quod Episcopus est presbyter, etc., quae omnia nullo iure divino constabant, imo ipse dicit, cum de matrimonio disparis cultus loqueretur: quod ipsemet id instituebat. Sic, inquit, in omnibus Ecclesiis constituo et ordino. Verbum autem hoc auctoritatem praeceptivam legislatoris et oboedientiae necessitatem inducit et prae se fert (ebd., 322^{r}).

[125] Si igitur praelati Ecclesiae parentes spirituales fidelium sunt, audire debent in omnibus, quae iure divino et rationi non contradicunt, maxime si ad profectum subditorum et honorem Dei eorum mandatum pertinet... Nam cum Christus claves has potestatis et scientiae illis tribuerit, manifesto promittit se confirmaturum, quicquid ab illis fuerit decretum et determinatum, modo contra legem suam non sit (ebd., 322^{v}).

Elterliche Verantwortung für das kommende Geschlecht

Von Josef Fuchs S. J.

A. Mitterer unterscheidet in seinem Buch „Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart" (Wien 1949) zwischen Stammelternschaft und Treuelternschaft. Die Tatsache, daß aus lebendigen Teilen von Mann und Frau sich ein neues Menschenleben entwickelt, macht Mann und Frau zu Stammvater und Stammutter. Da nach dem Stande der heutigen Naturwissenschaft „das Werden des Organismus . . . eine (inwärtige) Leistung seiner selbst, nicht eine (auswärtige) der Stammeltern" darstellt, worin „der tiefste Unterschied zwischen Erzeugungs- und Entwicklungsmechanik" und damit zwischen thomasischer und heutiger Auffassung vom Werden eines Organismus liegt[1], ist alles diesem Werden dienliche Gut und Werk den Eltern zu treuen Händen übergeben; was die Eltern leisten können oder sollen, bedeutet daher eine treuelterliche Funktion. Stammelternschaft ist Naturgeschehen, Treuelternschaft aber Kulturtat[2]. Darum gibt es ein Naturrecht der Treuelternschaft und nicht der Stammelternschaft[3]. Thomas von Aquin kannte Stammelternschaft im entwicklungsbiologischen Sinne noch nicht, sondern unterschied zeugungsbiologisch zwischen Zeugungselternschaft (aktive und effektive Zeugung des Kindes aus Unlebendigem) und Ziehelternschaft (Pflege des gezeugten Kindes)[4]; daher war ihm, so sagt Mitterer, auch der Begriff der Treuelternschaft und entsprechend das Naturrecht der Treuelternschaft nur in ungenügender Weise geläufig. Gerade in naturrechtlicher Fragestellung steht der Name Thomas nun — unausgesprochen — hier und anderswo nicht nur für den großen Theologen der Hochscholastik, sondern für eine lange theologische Tradition. Vielleicht ist es nicht umsonst, daß Mitterer schließlich die Befürchtung, in Widerspruch zum treuelterlichen Ethos der Enzyklika „Casti connubii" zu stehen, zurückzuweisen sich veranlaßt sieht[5]. Es dürfte daher ein Nachsinnen über die Prinzipien elterlicher Verantwortung im Dienste am kommenden Geschlecht angebracht erscheinen[6]. Dabei darf es nicht als ein rein historisches Bemühen angesehen werden, wenn auch in unserer Darstellung, zumal im ersten Teil, immer wieder auf die Lehre des hl. Thomas zurückgegriffen wird.

[1] Ebd. 60. [2] Ebd. 65. [3] Ebd. 80 ff.
[4] Ebd. 33, 37, 41, 63. [5] Ebd. 145 f.
[6] „Elterlich" ist die Verantwortung und der Dienst des Trägers der Fortpflanzungskräfte als solchen, also insofern er Vater (bzw. Mutter) ist *oder* vielleicht einmal wird.

Der erste Teil soll nach Darlegung des Wissens der Tradition um elterlichen Dienst und elterliche Verantwortung gegenüber dem kommenden Geschlecht zwei ethisch recht verschieden zu bewältigende Bereiche dieser elterlichen Aufgaben herausstellen. Im Anschluß daran wird im zweiten Teil versucht werden, die Problematik der elterlichen Verantwortung für das kommende Geschlecht zu erhellen und die Richtung zu weisen für die Lösung der Einzelprobleme solcher Verantwortung.

I. Ordnungsgebundener und zielgebundener Dienst am kommenden Geschlecht

1. Elterlicher Dienst am kommenden Geschlecht in der theologischen Tradition

Zweifellos stellt in der traditionellen Auffassung die allseitige Pflege des einmal gezeugten Kindes eine echte und auf den ersten Blick sich ausweisende elterliche Funktion dar; im Vordergrund steht dabei die Zeit von der Geburt bis zur eigenen Lebenstüchtigkeit der Nachkommenschaft, ja bis zum Tode der Eltern, insofern das ganze Leben der Eltern eine thesaurizatio[7] für die Kinder bedeutet; aber es gehört dazu auch die vorgeburtliche Zeit von der animatio (nach Thomas 40 bis 90 Tage nach der Empfängnis) an, ja sogar die Zeit von der Empfängnis an, wenn wir nur bereit sind, nicht nur die Worte der Vergangenheit, sondern ihre eigentliche Absicht zu verstehen; denn offensichtlich soll die Ehe als naturgemäße Sicherung der educatio nicht nur die ausdrücklich immer wieder genannten elterlichen Aufgaben nach der Geburt garantieren, sondern auch vorgeburtlichen Schutz dem werdenden Leben gewähren. Gerade die Notwendigkeit der educatio und ihrer naturhaften Sicherung ist es, die vor allem die Ehe als naturrechtliche Forderung und Bedingung des Geschlechtslebens begründet. Nicht nur die educatio, sondern auch die Ehe selbst erweist sich so als eine der bedeutsamsten elterlichen Aufgaben. Da die Ehe aber Bedingung des Geschlechtslebens ist, muß offensichtlich auch das Geschlechtsleben, sinngemäß auf die Verbindung männlicher und weiblicher Zellen ausgerichtet, als Dienst am kommenden Geschlecht und muß das Naturrecht des Geschlechtslebens wesentlich als elterliche Ethik verstanden werden.

Letzteres gilt auch durchaus von der Ethik des *hl. Thomas von Aquin*, trotz seiner zeugungsbiologischen statt entwicklungsbiologischen Auffassung vom Werden eines neuen menschlichen Organismus. Man muß sich einmal die Texte des hl. Lehrers vor Augen führen, in denen er vom männlichen Samen als „quiddam divinum" und als

[7] Suppl. q. 67 a. 1 c.

„vita in potentia — in potentia propinqua“ [8] oder von der hohen naturhaften Teleologie des Samens im Vergleich zu den übrigen Ausscheidungsstoffen spricht [9]. Auch die vielen Texte, die von der Verantwortung gegenüber der species humana im Gebrauch der Fortpflanzungskräfte handeln, gehören hierhin [10]. Die besondere Weise sodann, wie Thomas diesen elterlichen Dienst und seine Verpflichtung als unbedingte Ordnung des Geschlechtslebens versteht (s. unten), zeigt, daß er hier nicht nur an eine elterliche Funktion des Mannes, sondern auch der Frau denkt. Es hindert also das andersartige naturwissenschaftliche Verständnis des Werdens des kindlichen Organismus durchaus nicht die Erfassung der naturrechtlichen Verantwortlichkeit jeglichen Geschlechtslebens in Rücksicht auf das kommende Geschlecht. Überhaupt sollte da, wo man — mit Recht — den Wandel des Weltbildes von Thomas bis heute herauszustellen sucht, stärkstens beachtet werden, daß sehr leicht das naturwissenschaftliche Verständnis der einer naturrechtlichen Forderung zugrunde liegenden Tatsache die richtige Erkenntnis dieser Forderung sehr wohl unberührt lassen kann, weil sie weniger aus dem besonderen und oft unzureichenden naturwissenschaftlichen Verständnis der Tatsache als unmittelbarer aus dieser selbst geschöpft wird [11].

Wenn vorhin das traditionelle und thomasische Verständnis der Ehe als einer Forderung elterlicher Ethik betont wurde, so sei noch insbesondere darauf aufmerksam gemacht, daß die Ehe in ihrem vollen und ganzen Reichtum elterlicher Dienst sein soll. Das ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Unterordnung der sekundären Ehezwecke unter den primären. Thomas sagt: „Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda: ad quorum primum pervenitur per concubitum conjugalem, ad secundum per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur *ad prolem nutriendam.*“ [12] „In prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed educatio ipsius, *ad quam sicut ad finem ordinatur* tota communicatio operum, quae est inter virum et uxorem . . ., et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius *includitur.*“ [13] Wir haben anderswo darauf hingewiesen [14], wie im Geiste dieser Thomasstellen der durchaus eigenwertige personale Inhalt der Ehe, wie nicht nur das gemeinsame äußere Lebenswerk, sondern auch alle persönliche, selbst geistige und geistliche Bereicherung, wie sogar die persönlichste und tiefste Liebe der Ehe letztlich im Dienste der Nachkommenschaft steht und somit eine echte und hochbedeutsame elterliche Funktion und Aufgabe darstellt. Die Hochform von Gattenschaft besagt naturgemäß auch die Hochform des Elterndienstes gegenüber den Kindern; auch die tiefe Gattenliebe ist zugleich ein Postulat echtester Sorge für die Nachkommenschaft. Es verschlägt wenig, daß Thomas und die Tradition nicht alle Einzelheiten solch elterlichen Dienstes hervorgehoben

[8] Qu. disp. de malo 15 a. 2 c.

[9] Ib. a. 1 ad 4; S. th. 2, 2 q. 153 a. 3 ad 1; C. gent. 3 c. 123.

[10] Vgl. C. gent. 3 c. 122; Qu. disp. de malo 15 a. 1 et 2; S. th. 2, 2 q. 154.

[11] Man hat bei den früheren Werken Mitterers gelegentlich darauf aufmerksam gemacht.

[12] S. th. 3 q. 29 a. 2 c. [13] Suppl. q. 49 a. 2 ad 1.

[14] Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin, Köln 1949, § 21, II und III (zitiert: Sexualethik). — Die Ehezwecklehre des hl. Thomas von Aquin: ThQu 123 (1948) 398—426. — Vom Sinn der Ehe: TrierThZ 3 (1949) 65—75.

haben; wichtig ist, daß sie diesen im Kern und grundsätzlich sahen und bejahten. Akzentverschiebungen gehören notwendig zum Wellengang der Zeiten; sie sind ungefährlich, wenn sie sich nicht der Wahrheit widersetzen; wird nicht gerade heute infolge einer einseitigen Betonung der personalen Werte der Ehe leicht die „treuelterliche" Bedeutung der gesamten Ehe als Elterndienst übersehen, obwohl wir die Entwicklungsbiologie an die Stelle der Zeugungsbiologie gestellt haben?

Die theologische Vergangenheit hat aber nicht nur elterliche Pflege nach der Zeugung des Kindes, die Eingehung der Ehe als die natürliche Sicherung solcher Pflege, und schließlich das gesamte Geschlechtsleben (naturhaft auf Fortpflanzung hingeordnet) als elterlichen Dienst gesehen, sondern auch manche andere mit diesen Grundfunktionen in Verbindung stehende Funktionen und Aufgaben. Allerdings werden notwendig zu jeder Zeit jene Forderungen nicht beachtet, die sich auf Grund der anerkannten Prinzipien aus unerkannten biologischen Zusammenhängen ergeben[15]; dann hat jene Zeit aber aus solcher Unkenntnis heraus nicht falsche ethische Prinzipien gefolgert, war vielmehr nur außerstande, die richtigen Prinzipien anzuwenden; nur wo irrige ethische Grundprinzipien aus irrigem biologischen Wissen gefolgert werden, sollte man von einer naturwissenschaftlich bedingten (grundsätzlich) falschen und zeitgebundenen Ethik sprechen. Wenn Thomas von Aquin nichts von Keimschädigung durch Alkoholismus oder Geschlechtskrankheiten weiß und darum auch nicht von entsprechender Verantwortung für die Nachkommenschaft spricht, so ist das etwas anderes, als wenn er verantwortliche Rücksichtnahmen auf die Nachkommenschaft vor, bei oder nach der Zeugung überhaupt ablehnte. Thomas kennt Krankheiten, die für das Wohl der Nachkommenschaft von großem Nachteil sind[16]; zwar verbietet er den ehelichen Verkehr bei Aussatz eines Gatten nicht, zeigt aber doch durch die zu dieser Lösung führende Abwägung der Übel auf beiden Seiten — und da steht die Infektion des Kindes! —, daß grundsätzlich eine verantwortliche Rücksichtnahme auf die Infektion des Kindes nicht übersehen ist[17]. In gleicher Weise verhält der Aquinate sich in der Frage über den ehelichen Verkehr zur Zeit der Menstruation; irrigerweise betrachtete seine Zeit solchen Verkehr als recht nachteilig für eventuelle Nachkommenschaft und lehnte ihn darum als unsittlich ab; so auch Thomas; dennoch gestattet er die vom Ehegatten geforderte Pflichtleistung in besonders schwierigen Fällen[18]. Elterliches Ethos be-

[15] Suppl. q. 64 a. 3 hält Thomas, wie oben schon gesagt, den Verkehr zur Zeit des monatlichen Unwohlseins wegen der irrtümlichen Unterstellung der Gefahr für die Nachkommenschaft für unerlaubt. Mitterer sagt dazu: „Wieder ein augenscheinlicher Fall des Wandels einer ethischen Bewertung und Forderung infolge Wandels biologischer Erkenntnisse" (130). In diesem Sinne wird es wohl fortdauernd Änderungen ethischer Erkenntnisse geben.

[16] Vgl. in 1. sent. 2 dist. 30 q. 1 a. 2 ad 3 et 4.

[17] Suppl. q. 64 a. 1 ad 4.

[18] Ib. a. 3.

weist auch die Forderung des Verzichtes auf den ehelichen Verkehr mit der schwangeren Frau, wenigstens dann, wenn die Wahrscheinlichkeit einer Fehlgeburt sehr groß ist[19]; die dieser Forderung zugrundeliegende biologische Meinung übernahm das Mittelalter von Avicenna. Zweifellos muß in diesem Zusammenhang auch die sittliche Unerlaubtheit der Schwangerschaftsunterbrechung sowie die Empfängnisverhütung genannt werden; das ergibt sich aus dem schon erwähnten elterlichen Ethos des gesamten Geschlechtslebens. Thomas von Aquin bedient sich zudem in dieser Frage einer Formulierung, die nicht nur eine Verletzung des 5. Gebotes erkennen läßt, sondern ein besonderes Schuldigwerden der Eltern als solcher; er schreibt: „Qui vero venena sterilitatis procurant, non *conjuges*, sed fornicarii sunt.' Hoc peccatum, quamvis grave, et inter maleficia computandum, est contra naturam, quia etiam bestiae foetus expectant . . ."[20].

Weiter zurückgehend müßte auch die Frage der Kastration, Sterilisation und jeder Organschädigung in Betracht gezogen werden. Thomas beurteilt sie vom Individuum, dessen Integrität und Gesundheit so Schaden leiden, und vom Wohl der species humana her[21]. Es will uns scheinen, daß darin die nicht zu übersehende Bedeutung dieser Organe für das kommende Geschlecht und die darin gründende Verantwortung durchaus mitberücksichtigt ist; die der species zugefügte Schädigung ist ja eine solche hinsichtlich der Erhaltung der Art, auf die jene Glieder teleologisch hingeordnet sind.

Wie sehr nun auch die Tradition um Funktionen und Aufgaben im Dienst der Nachkommenschaft wußte, so kann doch die verschiedenartige Beurteilung von Einzelfällen auf den ersten Blick in Erstaunen setzen. Mitterer legt den Finger auf diese Unterschiede und sieht darin einen eindeutigen Ausdruck des auf irrigen naturwissenschaftlichen Meinungen aufbauenden mangelhaften elterlichen Ethos[22]. Thomas fordert zwar die Ehe als natürliche Sicherung einer entsprechenden Pflege möglicher Nachkommenschaft, selbst für den Fall, daß außerehelich durchaus für eine gute Pflege und Erziehung des Kindes gesorgt ist[23]. Dagegen scheint ihm die an sich mögliche Sklavenehe keine Bedenken zu machen[24], wenn auch an Erziehung der Kinder durch die elterlichen Sklaven vielfach nicht zu denken und eine Vertretung der Eltern nicht leichter möglich ist als gegenüber dem unehelichen Kind. Das gleiche gilt hinsichtlich der Ehe Geisteskranker, wenn sie nur lichte Augenblicke haben, um das eheliche Jawort sprechen zu können[25], und ebenso hinsichtlich der Ehe Minderjähriger, wenn sie nur konsensfähig und geschlechtsreif sind[26]. Seine Einstel-

[19] In l. sent. 4 dist. 31, Exp. text. [20] Ib. [21] S. th. 2, 2 q. 65 a. 1.
[22] A. a. O. 112—143.
[23] S. th. 2, 2 q. 154 a. 2 c; Qu. disp. de malo 15 a. 2 ad 12.
[24] Suppl. q. 52 a. 1. [25] Suppl. q. 58 a. 3. [26] A. a. O. 122.

lung zum Verkehr mit aussätzigen Ehegatten oder zur Zeit der Menstruation oder bei bestehender Schwangerschaft wurde schon dargelegt; hier kommt erschwerend hinzu, daß in diesen Fällen eine Vertretung der erforderlichen elterlichen Funktion nicht einmal möglich ist. Wie kommt Thomas zu dieser unterschiedlichen Beurteilung: Ausnahmslose Forderung der Ehe, selbst da, wo sie im Einzelfall ersetzbar wäre, dagegen Großzügigkeit in so manchen anderen Fragen? Mitterer meint: „Wir erleben hier überall nur die Rechtfertigung bestehenden positiven Rechtes von damals, nicht aber eine folgerichtige, grundsätzliche Anwendung des von Thomas selbst vertretenen Naturrechtes der Ehe . . .[27].

2. Die beiden Arten elterlichen Dienstes am kommenden Geschlecht

Zur Lösung der vorgetragenen Schwierigkeit müssen wir auf die Grundprinzipien der traditionellen und thomasischen Sexualethik zurückgreifen. Diese bilden ja, da sie den Schutz der Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ordnen wollen, einen wesentlichen Teil des Naturrechts elterlicher Verantwortung[28].

Die Sorge für die Zeugung von Nachkommenschaft und die Gestaltung derselben ist nicht der Willkür des Menschen anheimgestellt, sondern naturrechtlich durch eine bestimmte Ordnung festgelegt. Die offensichtliche Teleologie des zweigeschlechtlichen Sexualapparates, die Teleologie auch der naturhaften menschlichen Strebungen zeigen das unzweideutig an[29].

Es gibt sexuelle Verhaltensweisen, die der Natur des Sexuellen entsprechen, und es gibt solche, die ihr widersprechen. Thomas formuliert, jede Weise der Ejakulation, aus der Zeugung nicht folgen kann, sei naturwidrig. Damit soll nicht die nicht-zeugungsgerechte Sexualbetätigung als Samenvergeudung charakterisiert und als solche für unerlaubt hingestellt werden. Thomas schließt vielmehr von der Teleologie des Samens auf Sinn, Zweck und Struktur jeder geschlechtlichen Betätigung, auch derjenigen der Frau[30]. Also hat der Mensch nicht

[27] Ebd.

[28] Vgl. unsere Darlegung dieser Grundprinzipien: Sexualethik 140—169.

[29] Dieser Teleologie steht nicht entgegen, daß die menschliche Sexualität auch anderen Zwecken als der Fortpflanzung dem Naturwillen gemäß zu dienen hat, worauf heute Biologen, Mediziner und Psychologen vielfach hinweisen; denn die Feststellung einer Hierarchie der Zwecke und Ziele ist eine zwar durchaus mögliche, aber nicht von der Naturwissenschaft zu leistende Aufgabe; ebenso bedeutet die scheinbar naturhafte Selbstverständlichkeit fortpflanzungswidriger Weisen der Sexualbetätigung etwa bei der Jugend oder im Tierreich keine entscheidende Gegeninstanz; man muß nur beachten, daß in solchen Handlungsweisen weder dem vollen Sinn der anatomisch-physiologischen Struktur, noch dem vollen, dieser Struktur entsprechenden Naturtrieb Genüge geschieht; insofern sind solche Handlungsweisen immer in irgendeiner Form Ersatzhandlungen.

[30] C. gent. 3 c. 122; vgl. Sexualethik a. a. O.

dafür zu sorgen daß keine frustratio seminis eintrete oder daß der Same auch wirklich im Dienst der Zeugung stehe, sondern einzig und allein für die naturgerechte Gestaltung seiner Sexualbetätigung. Nicht die Sorge für das Ziel der Zeugung, sondern die Wahrung der Ordnung des Sexuallebens ist ihm unmittelbar verantwortlich aufgetragen. Gott hätte den Menschen anders gestalten und so einen anderen Weg zur Erhaltung der Art wählen können, etwa den, daß der Mensch willkürlich die Lebenskeime entnehmen und zur Befruchtung bringen könnte; ob das bei der jetzigen Gestaltung des Menschen in der Weise unbedenklicher Samengewinnung und anschließender künstlicher Befruchtung auch erlaubt sein kann, ist eine andere Frage, die Papst Pius XII. in seiner Ansprache an den internationalen Ärztekongreß am 29. September 1949 negativ beantwortet hat.

Jedenfalls übernimmt im tatsächlichen Zustand des Menschen, wenn wir die natürliche Sexualbetätigung beachten, die Natur (bzw. ihr Schöpfer) selbst unmittelbar die Sorge für die Erreichung des eigentlichen *Zieles* des Geschlechtlichen, nämlich der Fortpflanzung, und zwar eben dadurch, daß sie dem Menschen die Sorge für den naturgerechten Vollzug geschlechtlichen Lebens, also die Wahrung der *Ordnung* überträgt. Das wird bei Thomas besonders deutlich, wenn er den zeugungsgerechten Geschlechtsverkehr als *in sich* gut bezeichnet, obwohl *„per accidens"* (also nicht von der Art und Weise des Vollzuges her) Empfängnis ausgeschlossen und damit „Samenvergeudung" selbstverständlich gegeben ist, z. B. bei Sterilität, Alter usw.[31] Es bedeutet also ein Mißverständnis der Tradition, wenn man meint, sie hätte *ebenso* wie die Samenvergeudung so auch Keimschädigung als Verfehlung gegen das kommende Geschlecht ansehen müssen[32]. Die Forderung zeugungsgerechten Sexuallebens im Dienste des kommenden Geschlechts bedeutet die unbedingte und unmittelbare Bindung des Menschen an die Sexualordnung, nicht unmittelbar (sondern nur mittelbar) an ein Ziel; das Verbot der Keimschädigung dagegen bindet den Menschen unmittelbar an ein Ziel, ohne daß es in der Natur eine vorgegebene Ordnung zur Erreichung des Zieles gäbe.

Dieser Unterschied entspricht dem Unterschied dessen, was durch die betreffende Forderung erreicht werden soll. Die geschlechtliche Anlage des Menschen zielt auf eine Betätigung, die von sich aus als Naturrecht der species einen Dienst an der Erhaltung der Art darstellt[33], bezieht sich also auf die spezifische Natur des Menschen, nicht auf die besonderen Eigenschaften der Einzelnatur, in der die Art konkret sich verwirklicht. „Ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus: quia forma est finis generationis" (I 85, 3 ad 4). Das, für dessen Erreichung, wie wir sagten, die Natur selbst im Naturrecht die Sorge übernommen hat, indem sie den Menschen nur unmittelbar an eine vorgegebene Ordnung dieses Aktes bindet, ist das

[31] C. gent. 3 c. 122. [32] So Mitterer, a. a. O. 128.

[33] Vgl. C. gent. 3 c. 123: „inter naturales actus, sola generatio ad bonum commune ordinatur".

Dasein des Menschen ohne Rücksicht auf sein individuelles Sosein; aber doch eben des *Menschen*, also eines Soseins, das mit der spezifischen Natur des Menschen umschrieben ist[34]. Dem *einzelnen* Menschen ist unmittelbar nicht das Ziel der Erhaltung der *Art* verantwortlich anvertraut, sondern die Besorgung des *individuellen* Wohlseins, das noch nicht zur Wesensnatur des Menschen als solchen gehört.

Demnach kann der Mensch nie in die Überlegung eintreten müssen — abgesehen von der Moralität der inneren Motivierung seines Handelns, was aber hier nicht als Frage steht[35] —, inwieweit er im Einzelfall vorgewußte oder vermutete Sterilität seiner naturgemäßen Sexualbetätigung mit Rücksicht auf ein anderes Gut verantworten kann oder nicht; hier handelt er verantwortlich gegenüber dem kommenden Geschlecht durch Wahrung der Naturordnung des Sexuallebens. Dagegen bleibt in der Frage der Keimschädigung eine solche Überlegung und Abwägung durchaus sinnvoll: welchen Einsatz muß der Mensch unter Berücksichtigung anderer Ziele und Aufgaben zu wagen bereit sein, um das vorgegebene Ziel des Wohlseins der Art zu erreichen?

Ein zweites Grundprinzip der Sexualethik fordert die Ehe als naturhafte Sicherung der „educatio" der möglichen Nachkommenschaft. „Educatio" meint nicht nur, was wir heute oft mit Erziehung bezeichnen, sondern die elterliche Bereitstellung alles dessen, was dem gezeugten Menschenkind die naturgemäße Entfaltung in leiblicher, seelischer, geistiger und religiöser Hinsicht ermöglicht. Die Notwendigkeit der naturhaften Sicherung solcher Bereitstellung, also einer elterlichen Aufgabe, macht in der sexualethischen Tradition, wenigstens seit dem Mittelalter, die Hauptbegründung für die naturrechtliche Forderung der Ehe aus. Wenn gesagt wurde, die Ehe sei notwendig als *naturhafte* Sicherung der educatio, so bedeutet das die Unabhängigkeit solcher Sicherung vom guten Willen der Partner und von besonderen Umständen[36]. Die Besorgung des Zieles der Arterhaltung ist ja nicht Sache des frei gestaltenden und verantwortlichen Menschen als solchen, sondern geschieht durch den Vollzug eines Naturaktes; dieser kann nur dann als richtig gestaltet angesehen werden, wenn er naturhaft, unabhängig vom guten Willen und besonderen Umständen die Bedingungen für eine naturentsprechende Entfaltung der Nachkommenschaft in sich trägt, und zwar die naturgemäß, also für

[34] Mitterer interpretiert hier den Aquinaten wohl nicht richtig (133—137), wie er überhaupt die beiden Bereiche von „Treuelternschaft" nicht unterscheidet.

[35] Vgl. Sexualethik § 17.

[36] Vgl. Qu. disp. de malo 15 a. 1 ad 3; C. gent. 3 c. 123; Suppl. q. 65 a. 3.

gewöhnlich erforderlichen Bedingungen. Naturhaft sind die naturgemäßen Bedingungen nur gegeben, wenn die beiden Partner objektiv aneinander gebunden sind, so daß diese bestehende Bindung, nicht aber irgendein guter Wille oder besondere Umstände in den Naturakt der Geschlechtsgemeinschaft eingehen.

Thomas sagt: „cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes objecta differentia . . .“ [37]; „oportet contra bonum hominis esse si semen *taliter* emittatur quod generatio sequi possit, sed educatio conveniens impediatur. . . . Manifestum est autem quod, in specie humana, femina minime sufficeret sola ad prolis educationem. . . . Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat foetum; quia *rectitudo naturalis* est . . . secundum ea, quae totam *speciem* consequuntur“ [38]. Der naturhaften Sicherung der educatio durch die Ehe widerspricht es dagegen nicht, daß per accidens, etwa wegen schlechter Gesinnung oder Geistesschwäche u. ä., eine ordentliche educatio durch die Eltern ausgeschlossen scheint, das wäre selbst dann der Fall, wenn der Mangel der educatio den Tod des Kindes voraussehen ließe. Damit wird noch nichts über die sittliche Erlaubtheit einer solchen Ehe oder des Geschlechtsverkehrs unter solchen Umständen ausgemacht; aber weil es sich um ein individuelles per accidens und nicht um das per se der ehelichen Bindung handelt, betrifft ein solcher Zustand nicht die innere Naturrichtigkeit des auf Zeugung ausgerichteten Naturaktes.

Es wird hier die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks *naturrichtig* sichtbar [39]; der außereheliche Geschlechtsverkehr ist nicht naturrichtig; aber auch der Verkehr belasteter Ehegatten ist, wenn er sittlich beanstandet werden muß, nicht naturrichtig; jedoch sind die beiden Fälle in sehr verschiedenem Sinne nicht naturrichtig: In einem Falle fehlt die immer und ausnahmslos geforderte Ordnung der Ehe, im anderen Fall kann unter den gegebenen konkreten Umständen die Zeugung neuen Lebens nicht verantwortet werden; der außereheliche Verkehr entspricht nicht der (allerdings vom Ziel her absolut bestimmten) *Ordnung* des Sexuallebens, der Verkehr belasteter Personen entspricht nicht dem *Ziel*, das diese berücksichtigen müssen (wenn auch möglicherweise der zielbestimmten Ordnung des Sexuallebens); darum gilt die Notwendigkeit der Ehe als elterlicher Dienst immer und überall, auch wenn das durch die Ehe zu sichernde Ziel anders, vielleicht sogar bedeutend besser erreicht werden könnte, während es eine allgemeine und ausnahmslose Ordnung, die bestimmte kranke Menschen vom Geschlechtsverkehr ausnimmt, selbst für den Fall, daß Schädigung oder Infektion der Nachkommenschaft im Einzelfall verhindert werden kann, nicht gibt und geben kann.

Zur Klärung sei auf den bekannten Satz des hl. Thomas zurückgegriffen: „natura non tantum intendit esse in prole, sed etiam per-

[37] Qu. disp. de malo 2 a. 4 c. [38] C. gent. 3 c. 122.

[39] Mitterer übersieht die Zweideutigkeit der Ausdrücke naturrichtig, perfectum esse, Mißbrauch u. a. (a. a. O. 123 ff.).

fectum esse, ad quod exigitur matrimonium . . ." [40]; „non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est; qui est virtutis status" [41]. Thomas spricht von der naturgemäßen Gestaltung des Geschlechtsaktes; dieser aber steht primär im Dienst der Erhaltung der Art; so wird auch die Ehe als Dienst an der Erhaltung der Art gesehen. Darum bedeutet perfectum esse im Gegensatz zu esse prolis nicht irgendeine individuelle Vervollkommnung oder Vollkommenheit des einzelnen Kindes, ein individuelles und besonderes Sosein und Wohlsein, sondern nur jenes Vollkommensein, das zum voll entfalteten Naturwesen der Art notwendig gehört. Esse prolis meint das tatsächliche Menschsein, perfectum esse das artmäßig entfaltete tatsächliche Menschsein (esse und perfectum esse sind also nicht Dasein und Sosein). Thomas sagt das einmal recht deutlich: „quia generatum non remaneret, debita nutritione subtracta" [42], hier das Element der nutritio in der educatio ausschließlich beachtend. Der geschlechtliche Naturakt fordert als solcher, und darum ausnahmslos, die naturhafte Sicherung des spezifischen, nicht aber des individuell-besonderen Wohlseins als perfectum esse. Sicher will der Schöpfer der Natur auch das individuell-besondere Wohlsein der einzelnen Menschen; aber dieses schützt er nicht durch die sexualethische Ordnung, sondern überläßt es der eigenen Verantwortung des Menschen, wieviel an Sorge und Mühe er unter den Umständen des Einzelfalles glaubt aufwenden zu müssen, um dem Ziel des individuellen perfectum esse der Nachkommenschaft zu entsprechen. Die elterliche Pflicht, für das esse perfectum specificum zu sorgen, erfüllt der Mensch durch Beachtung der Sexualordnung (Ehe), die elterliche Pflicht, Sorge zu tragen für das perfectum esse individuale, erfüllt er durch ein dem Ziel entsprechendes verantwortliches Handeln.

Dem doppelten Sinn von perfectum esse und Naturrichtigkeit entspricht der Doppelsinn von Mißbrauch der Sexualanlage. Denn sicherlich liegt im außerehelichen Verkehr ein solcher vor; aber auch der unerlaubte — dies einmal vorausgesetzt — Verkehr eines Syphilitikers wäre ein solcher Mißbrauch; und wenn Thomas mit Bezug auf das Interesse des zu zeugenden Kindes trotz der Gefahr der Infektion den Verkehr des aussätzigen Ehegatten gestattet unter Hinweis auf den Satz: „melius est ei sic esse quam penitus non esse" [43], so ließe sich durch einen gleichen Hinweis durchaus nicht auch eine außereheliche Verbindung rechtfertigen: sie widerspräche der Ordnung des Sexuallebens.

Im gleichen Sinne könnte man unterscheiden zwischen den Erfor-

[40] Suppl. q. 41 a. 1 ad 4. [41] Ib. c. [42] C. gent. 3 c. 122.
[43] Suppl. q. 64 a. 1 ad 4.

dernissen des Geschlechtsaktes als *Natur*akt und als vom Einzelmenschen *gesetzter* menschlicher Akt; als Naturakt muß er in sich die natürliche Garantie des (esse und) perfectum esse, d. h. der naturgemäßen Entwicklung eines Gliedes der menschlichen Art tragen; als gesetzter Akt fordert er vom Menschen die Berücksichtigung des Zieles und der konkreten Umstände. Wenn man sagt (ob ganz mit Recht, sei dahingestellt), die Sittlichkeit der Ehe beruhe auf der Gewährung der notwendigen elterlichen Freiheit von infizierenden Krankheiten u. dgl., sei aber doch auch notwendiges Erfordernis verantwortlicher Elternschaft, so daß also die Sittlichkeit der Ehe ebenso von ihr abhänge, darf man nicht vergessen, daß die beiden Fragen sich auf sehr verschiedenem Boden bewegen. In einem Falle geht es um die Sittlichkeit der *Ehe*, im anderen Falle um die besondere Sittlichkeit *dieser* Ehe, im einen Fall in Hinsicht auf das esse perfectum specificum, im anderen Falle rücksichtlich des esse perfectum individuale.

Es ist also richtig, von zwei verschiedenen Arten elterlichen Dienstes an der Nachkommenschaft zu sprechen: einer unmittelbar ordnungsgebundenen und einer unmittelbar zielgebundenen. Die erste sichert durch die Forderung nach Einhaltung der vorgegebenen Ordnung des Sexuallebens, d. h. ausschließlich zeugungsgerechter und ehelicher Sexualbetätigung, die Erhaltung der Art durch „Zeugung und Erziehung" zum esse et perfectum esse prolis; die zweite bezieht sich auf die elterlichen Pflichten um das Wohlsein der zu zeugenden oder gezeugten Individuen, erstreckt sich aber auch — was bisher noch nicht dargelegt wurde — auf die Erhaltung der Art, soweit diese nicht durch die Sexualordnung festgelegt ist, wobei beispielsweise an Kastration, Sterilisation u. dgl. zu denken wäre; denn hier gibt es keine vorgegebene Ordnung, sondern nur ein zu berücksichtigendes Ziel. Insofern es bei der ersten Art elterlichen Dienstes unmittelbar um die Wahrung einer vorgegebenen Ordnung geht und nicht um ein vom Einzelmenschen unmittelbar zu besorgendes Ziel, kommt eine Überlegung von Fall zu Fall nicht in Frage; das gilt in erster Linie für die ursprünglichste Ordnung, die zeugungsgerechtes Sexualleben fordert, gilt aber auch für die Ordnung der Ehe, die die naturgemäße Entfaltung des jungen Menschen zu sichern sucht; dagegen bleibt bei der zweiten Art, insofern in ihr nicht eine vorgegebene Ordnung, sondern das Ziel der Fortpflanzungskräfte zu berücksichtigen ist, eine Ökonomik von Fall zu Fall, also u. U. auch die bewußte Zulassung der Nichterreichung des Zieles sinnvoll und möglich.

II. Verantwortung im Dienst am kommenden Geschlecht

Gemäß den Feststellungen des ersten Teiles geht es nicht an, von der Unbedingtheit elterlicher Forderungen im Bereich der Erhaltung der Art durch Zeugung und Erziehung auf eine gleiche Unbedingtheit elterlicher Forderungen in den übrigen Bereichen, die in Rücksicht auf das kommende Geschlecht ebenso wichtig oder noch wichtiger zu sein scheinen, zu schließen. Die sittliche Beurteilung elterlichen Verhaltens wird demnach insbesondere im Bereich der unmittelbar zielgebundenen Ethik zum Problem, während sie im Bereich der ordnungsgebundenen Ethik durch den Hinweis auf die Sexualordnung (zeugungsgerechte Gestaltung und Ehe) sich erschöpft.

1. Die allgemeine Problematik einer Verantwortung für das kommende Geschlecht

Verantwortliche Elternschaft, Dienst am kommenden Geschlecht usw. sind nicht ein einheitlicher Begriff, der sich etwa in den Bereich des 4. Gebotes eingliedern ließe. Die betreffenden Funktionen, die von der Sexualordnung erfaßt sind, gehören überhaupt nicht in den Bereich des 4. Gebotes; Masturbation, Sodomie, Onanismus usw. haben nichts mit dem 4. Gebot zu tun, Fruchtabtreibung durch die Mutter verstößt gegen das 4. Gebot, widerspricht aber auch dem 5. Gebot; außerdem ist sie nicht nur ein Vergehen gegen das Kind, sondern bedeutet auch eine Verfehlung in sozialer Hinsicht; dem Aquinaten war die soziale Bedeutung jedes Mordes viel mehr bewußt, als es heute durchgehend der Fall ist; „bono speciei humanae repugnans" nennt er ihn[44]. Bevor der Versuch einer sittlichen Beurteilung elterlichen Verhaltens im einzelnen begonnen wird, empfiehlt es sich daher, zunächst einmal festzustellen, welchem Gut elterliches Verhalten entsprechen, bzw. diesbezügliche Verfehlungen widersprechen können: „Die Schwere einer Sünde", sagt Thomas, „erkennt man am Wesen ihrer Art (species); dieses hinwider erkennt man an dem Gut, dem die Sünde entgegensteht."[45]

Das Gut, in dessen Dienst die elterlichen Aufgaben stehen, scheint offensichtlich zunächst einmal die Nachkommenschaft zu sein. Aber hier taucht schon ein Problem auf, wenn man nicht nur fragt, ob die Menschen Verantwortung *für* die Nachkommenschaft tragen, sondern auch *vor* der Nachkommenschaft; gehen doch die in Frage kommenden Handlungen zu einem guten Teil der Existenz von Nachkommenschaft voraus. Es gibt außerdem entsprechende Verfehlungen, z. B. Entmannung, die unmöglich Verantwortung *vor* der Nachkommenschaft sein können; das betroffene Gut ist die *menschliche Art;* sofort entsteht die Frage: Was ist das, die menschliche Art? Und gibt es eine Verantwortung *für* sie und *vor* ihr? Zudem sei beachtet, wie empfindlich oft die Menschheit in einer ihrer *Teilgemeinschaften* (z. B. Gemeinde oder Staat) durch minderwertige Nachkommenschaft, d. h. aber vielfach durch mangelndes elterliches Ethos, betroffen wird.

Greifen wir zunächst das Wort „species humana" auf; sexus betrachtet die theologische Tradition ja als ein bonum speciei und insofern als ein bonum commune[46].

[44] S. th. 2, 2 q. 154 a. 3 ad 3.
[45] Ib. c.
[46] Vgl. z. B. Qu. disp. de malo 15 a. 2 ad 12; S. th. 2, 2 q. 154 a. 2 c; C. gent. 3 c. 122.

Species kann zunächst den *Begriff* „menschliche Natur" meinen. Aber sie bedeutet auch *konkret* die Einheit der vielen Wesen mit Menschennatur im Ablauf von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in welcher der einzelne Mensch als ein Glied eines Ganzen erscheint: Species humana ist ein Gut im Bereich der Schöpfung, das der Schöpfer in seinem fortlaufenden Bestand im Nacheinander der Geschlechter will; und da dem Wesen des Menschen eine gewisse natürliche Integrität und ein natürliches Wohlsein entspricht, muß man sagen, daß der Wille des Schöpfers auch auf die Existenz der einzelnen Glieder der Art in defektloser Integrität und defektlosem Wohlsein an sich hinzielt. Bei diesem zweiten Verständnis von species wäre verantwortungslose Elternschaft ein Verstoß gegen jenes Gut „species humana" und den Plan und Willen Gottes darüber.

Die Frage muß aber noch gestellt werden, ob es sich bei solchem Tun nicht nur um Verantwortung *für* die species, sondern auch *vor* ihr handelt (mit „species" wird in dieser Frage dann offenbar die *Menschheit als Gemeinschaft* verstanden). Die Art als menschliche Gemeinschaft existiert in den Einzelmenschen, wie ein Volk in seinen Gliedern, transzendiert aber auch wie ein Volk nach rückwärts und vorwärts die jetzt existierenden Glieder. Da aber die so verstandene menschliche Art, aus geistigen, personalen Gliedern bestehend, wirklich Gemeinschaft ist, scheint die Möglichkeit einer echten Verantwortung ihr gegenüber eine Selbstverständlichkeit zu bedeuten. Wie der einzelne Mensch als geistiges Wesen nicht nur an seiner Existenz und an seinem Wohlsein interessiert ist, sondern auch interessiert sein muß — da ihm ja sein Wesen von Gott verantwortlich aufgetragen ist —, so muß auch die Menschheit als Gemeinschaft an ihrer Erhaltung und ihrem Wohlsein interessiert sein. Vielleicht dürfen wir das in seiner Art in der Weltgeschichte bisher einmalige Nürnberger Gericht nach dem zweiten Weltkrieg als ein Zeichen eines solchen Interesses verstehen.

Im Bereich der Kirche findet — um auf eine Parallele hinzuweisen — der Gedanke der Verantwortlichkeit des Einzelnen vor der Gemeinschaft und der Schuld des einzelnen Gliedes gegenüber der Gemeinschaft selbst in der persönlichen Sünde einen Ausdruck im Bußsakrament und wurde in der frühen Bußpraxis der Kirche besonders deutlich; die Sünde wurde von der Kirche als Verfehlung gegen die kirchliche Gemeinschaft angesehen und behandelt, d. h. der Sünder wurde zunächst aus der Gemeinschaft verbannt und nach einer Sühnezeit wieder aufgenommen; die Herstellung des Friedens mit der Kirche ist dann wirksames Zeichen des Friedens mit Gott.

Die Verantwortungslosigkeit elterlicher Verfehlung gegenüber der species humana (im Sinne von Gemeinschaft der Menschheit) schließt natürlich nicht eine besondere Verfehlung gegen eine *Teilgemeinschaft* der Menschheit oder gegen einzelne Mitglieder aus. Hier steht die Nachkommenschaft vor allem in Frage.

Gibt es eine Verfehlung gegen die Nachkommenschaft im Sinne der Verantwortung nicht nur *für* sie, sondern *vor* ihr? Eine Ver-

fehlung gegen die Nachkommenschaft scheint zunächst die Existenz der Nachkommenschaft im Augenblick der Verfehlung notwendig vorauszusetzen; darum wird wohl auch weitgehend die Möglichkeit einer Verfehlung gegen die noch zu zeugende Nachkommenschaft verneint, — soweit die Frage in dieser Präzision überhaupt gestellt wird; daß eine Verfehlung gegen die gezeugte, aber noch nicht geborene Nachkommenschaft möglich ist und allgemein zugegeben wird, bedarf kaum der Erwähnung. Außerehelicher Verkehr, Verkehr trotz erheblicher Belastung oder syphilitischer Infektion u. ä. könnten nie als Verfehlung gegen die dadurch möglicherweise gezeugte Nachkommenschaft aufgefaßt werden. Es handelt sich hier um einen Grenzfall, insofern mit der Zeugung als Existenzgebung auch der Grund für den Defekt dieser Existenz gelegt wird; oder besser: insofern die Verursachung des Defektes nicht der Existenz eines Menschen folgt, sondern gerade durch die Existenzgebung erfolgt. Die allgemeine Rechtslehre hat sich mit diesem Grenzfall nur wenig befaßt, so daß eine genauere, wenn auch vorsichtige und zurückhaltende Betrachtung angebracht scheint.

Den Ausgangspunkt möge ein irgendwie parallelliegender Fall bieten, der in Recht und Moral etwas mehr und genauer behandelt ist. Es setzt beispielsweise jemand unberechtigt eine gefährdende Handlung, weiß aber im voraus nicht mit Sicherheit, ob auf Grund der Gefährdung tatsächlich ein Mensch zu Schaden kommen wird; oder: er weiß nur nicht, wer es ist, der dieser Gefahr erliegen wird; oder: eine Mutter unternimmt einen Abtreibungsversuch, ohne sicher zu sein, ob sie empfangen hat. In jedem dieser Beispiele liegt eine Unbestimmtheit vor; nichtsdestoweniger wird man, trifft jemanden der Schaden, den Täter nicht nur als causa damni efficax, sondern auch als causa *injusta* bezeichnen müssen. Es fragt sich, wie das trotz des Unbestimmtheitsfaktors möglich ist. Man könnte versucht sein zu sagen, die gefährdende Handlung trage, soweit es an ihr liegt, schon den Charakter der Ungerechtigkeit an sich, während ein von der Tat unabhängiges Faktum erst erweisen müsse, ob sie effektiv jemandem (und wem) Unrecht tue. Tatsächlich bedeutete der Charakter der Ungerechtigkeit, welcher der Tat von sich aus anhaften soll, nichts anders als die *innere* Bereitschaft des Täters zur Ungerechtigkeit, d. h. nicht jedem das Seine zukommen zu lassen; aber dadurch würde die *Tat* nicht selbst zur unrechten Tat. Vielmehr muß die gefährdende Tat selbst als eigentliches Unrecht gegen jemand aufgefaßt werden, auch bevor ein Schaden eintritt, und damit ebenfalls, wenn es nie zu einer Schädigung kommt. Die Gefährdung ist das Unrecht, das zugefügt wird. Offensichtlich sind aber nicht alle Gefährdeten auch Geschädigte; und doch geschieht allen Gefährdeten ein Unrecht. Es bleibt zu fragen, wer die Gefährdeten sind. Nicht selten ist es eine Einzelperson oder ein kleiner, fest umrissener Kreis von Personen; aber oft erweist sich eine mehr oder weniger genaue Umschreibung des Kreises der Gefährdeten als unmöglich. Hier wird ersichtlich, daß eigentlich die Menschheit als Gemeinschaft (species humana in diesem Sinne) jeweils durch eine unberechtigte Gefährdung betroffen wird; einmal wird sie betroffen in einem bestimmten Einzelglied, einmal in einem mehr oder weniger bestimmten Kreis von Gliedern, einmal eigentlich unmittelbar als Ganzes, ohne daß einzelne Glieder, in denen sie betroffen würde, genauer aufgewiesen werden könnten. Die Menschheit als Gemeinschaft hat ein Recht darauf, in keinem ihrer Glieder — ob diese nun bestimmt sind oder nicht — gefährdet zu werden.

Damit begeht, wer unberechtigt eine gefährdende Handlung setzt, ein Unrecht, gleichgültig ob es schon feststeht, ob jemandem daraus tatsächlich ein Schaden erwachsen wird, und wem. Wird nun wirklich jemand vom Schaden betroffen, so gehört er, sei es als von vornherein unmittelbar gefährdet, sei es einfachhin als Glied der gefährdeten Gemeinschaft (species humana), zu denen, denen *Unrecht* geschehen ist, so daß der Täter als causa efficax et *injusta* seines Schadens angesehen werden muß.

Es ließe sich — und wir kämen damit unserer eigentlichen Frage noch näher — ein Fall konstruieren, bei dem die Unbestimmtheit noch größer ist: Wenn der, den Schaden trifft, erst nach Setzung der gefährdenden Tat zum Leben gekommen wäre, würde dann sein Schaden auch als ein Unrecht dem Täter zuzuschreiben sein? Soweit mit dieser Möglichkeit gerechnet werden mußte, möchte man mit Ja antworten; und doch konnte ein nicht-existierender Mensch dem Täter im Augenblick der Tat keinen titulus juris entgegenhalten. Die Erklärung liegt in der Beachtung der Wirklichkeit der species humana im Sinne von Gemeinschaft der Menschheit. Die so verstandene menschliche Art (species) transzendiert ja nicht nur idealiter, sondern auch realiter die Einheit der jetzt existierenden Menschen in die Zukunft hinein. Wie nun das einem Volke zugefügte Unrecht ein solches ist auch gegenüber den nachfolgenden Gliedern des Volkes, so gleicherweise hier: Die Gefährdung der großen Menschengemeinschaft in unbestimmten Gliedern bewirkt, daß ein späteres Glied der Gemeinschaft, welches durch die Gefährdung zu Schaden kommt, den Täter als causa *injusta* et efficax damni ansehen kann.

Müssen wir aber vom Fall des dolus eventualis her mit der Möglichkeit echten Unrechts und unrechter Schädigung trotz der vorläufigen Unbestimmtheit des Betroffenen, ja sogar bei Nichtexistenz des Betroffenen im Augenblick der Tat rechnen, so scheint der Gedanke an eine Verantwortung der Eltern vor der Nachkommenschaft schon vor der Zeugung nicht von vornherein als abwegig bezeichnet werden zu können. Thomas von Aquin braucht die Formulierung: „Facit enim talis injuriam proli procreandae, ad cujus bonum non sufficienter talis injuriam ordinatur."[47] Immerhin darf offen bleiben, ob Thomas hier „Unrecht" im strengen Sinne versteht, da er ja auch z. B. von einem „Unrecht" gegen den eigenen Leib spricht[48]. Zudem sagt er anderswo, die Schädigung (nicht: Unrecht!) der Nachkommenschaft in der einzelnen Zeugung richte sich gegen das Wohl der Art[49].

Das natürliche Empfinden weist wohl in diese Richtung. Wo uneheliche oder infizierte Kinder nicht in alles vergessender Liebe zu ihren Eltern stehen, machen sie ihnen nicht nur den Vorwurf eines *unsittlichen* Verhaltens (z. B. unehelichen Verkehrs), dessen unheilvolle Wirkungen sie nun tragen müssen, sondern wenden sich gegen sie wegen ihrer Lieblosigkeit, Pietätlosigkeit u. dgl.; wobei hier noch nicht entschieden sein soll, ob sie mit Recht ihre tatsächliche Existenz gegenüber der Nichtexistenz als ein Übel betrachten. Parallel dazu dürften wohl Kinder die liebevolle Kindessorge der Mutter vor der Geburt und vor der Zeugung nicht nur als sittlich wertvolles Han-

[47] Suppl. q. 65 a. 3 ad 4. [48] S. th. 1, 2 q. 72 a. 2 ad 4.
[49] S. th. 2, 2 q. 154 a. 3 ad 3.

deln, sondern als echte Liebe zum kommenden Kind — trotz aller Unbestimmtheit dieses Kindes; ja trotz der Möglichkeit, daß es nicht zur Weckung neuen Lebens kommen wird (Sterilität) — betrachten. Die Möglichkeit, daß u. U. (z. B. bei Sterilität) die Liebe keinem Kinde zugute kommt, muß als Selbstverständlichkeit angesehen werden, da es bei der Mutter ja gerade um die Existenzgebung geht, die unabhängig von ihrem Wollen und Tun ausbleiben kann; wie auch beim dolus eventualis trotz wirklicher Gefährdung eine tatsächliche Schädigung u. U. ausbleibt.

Wie aber beim dolus eventualis die existentielle Beziehung des Täters zur konkreten Existenz des von vornherein in seiner Individuation, ja in seiner tatsächlichen Existenz noch unbestimmten Geschädigten aufgewiesen werden mußte, so auch bzgl. der Verantwortung der Eltern vor der noch zu zeugenden Nachkommenschaft. War die Möglichkeit des Täters, die konkrete Existenz des Geschädigten zu berühren, beim dolus eventualis die Wirklichkeit der species humana als Gemeinschaft der Menschheit, so ist es offenbar im Verhältnis der Eltern zur noch zu zeugenden Nachkommenschaft die Tatsache der Existenzgebung durch die Eltern. Die Eltern sind es, aus denen ein Kind sich naturhaft entwickelt, wenn die entsprechenden Bedingungen gesetzt sind, wobei die Setzung der Bedingungen präzise bei den Eltern liegt. Wenn Eltern voraussichtlich belastete Nachkommenschaft zeugen, steht ihnen diese Nachkommenschaft nicht als reine Possibilität gegenüber; vielmehr berühren sie durch die Zeugung die reale Existenz derselben.

Nun bedeutet aber im vorliegenden Fall die Existenzgebung zugleich Belastung der Nachkommenschaft mit einem dem natürlichen Wohlsein des Menschen widersprechenden Defekt. Einerseits verleihen die Eltern die Existenz, mit der als personaler Existenz das Recht auf natürliche Integrität und natürliches Wohlsein verbunden ist — kein Mensch darf als solcher einem anderen diese Güter entziehen! —, andererseits entziehen sie eben durch den Akt der Existenzgebung ihrem Kinde das, worauf es existierend ein natürliches Recht hat. Es mag dahingestellt bleiben, ob die Existenzgebung als solche von der Nachkommenschaft als Gabe der Liebe oder als Unrecht empfunden werden kann; dagegen läßt sich das gut sagen bzgl. der Besorgung eines rechten Wohlseins oder der Zulassung naturwidriger Mängel; wobei den folgenden Überlegungen die Feststellung überlassen bleiben soll, inwiefern das Gut der menschlichen Existenz eine Kompensation für eventuelle Mängel der Natur bedeuten kann. Existenzgebung und Belastung dieser Existenz sind gleichzeitig und in ihrer Gleichzeitigkeit von den Eltern abhängig. Unberechtigte Belastung eines vorexistierenden Menschen bildet den durchgehenden

Fall des Unrechtes; vorgängige Belastung eines in keiner Weise in seiner Existenz berührbaren Wesens kann nicht Unrecht sein; die Gleichzeitigkeit von Existenzgebung und Belastung bildet den Grenzfall, in dem, weil die reale Existenz berührt werden kann, wohl von echter Verantwortung vor der zu zeugenden Nachkommenschaft gesprochen werden muß[50].

[50] „Jene Treuelternschaft, die der Vereinigung und Verschmelzung der Keimzellen dient . . ., wird beim Menschen durch Begattung ausgeübt und muß infolgedessen . . . auch als Erfüllung gattendienlicher Gattenschaft gewürdigt werden." So Mitterer, a. a. O. 81. Auf S. 81—111 berichtet er über Tatsachenbild, Wertbild und Ethik des Geschlechtsaktes bei Thomas sowie über den Wandel der ethischen Auffassung bis zu Pius XI. Es sei hier zur Klärung auf einige Punkte eingegangen. 1. Mitterer stößt sich irgendwie mit Recht daran, daß Thomas von einer turpitudo des Geschlechtsaktes spricht, die wesentlich in der Behinderung des Gebrauches der ratio und im Ungehorsam gegenüber dem Willen bestehe (93—96). „Turpitudo" gibt Mitterer wieder mit „menschenunwürdig" und „untermenschlich"; letzteres insofern mit Recht, als auch Thomas von bestialis spricht auch da, wo es sich nicht um vernunftwidrigen (= sündhaften) Gebrauch der Geschlechtskraft handelt. Dennoch wird man fragen müssen, ob nicht die jahrhundertealte Tradition vor Thomas etwas Richtiges empfunden hat, wenn sie so sprach. Wenn auch in etwas übertriebenem Spiritualismus, so hatte sie doch mit Grund in Geist und Wille das Unterscheidende des Menschen gegenüber der übrigen Welt erkannt und betont; insofern hat es einen Sinn, von turpitudo da zu sprechen (und ausdrücklich nicht von Sünde!), wo man die Herrschaft dieses Unterscheidenden am stärksten beeinträchtigt glaubt. Dementsprechend erscheint ja auch die Keuschheit nicht als die höchste, wohl aber als die schöne Tugend (Gegensatz zu „turpitudo"). Im einzelnen vgl. Sexualethik §§ 1, 2, 4, 7. — Zu S. 96f: Nach Thomas wäre die Lust im paradiesischen Zustande größer als jetzt. S. th. 1 q. 98 a. 2 ad 3. — 2. Nach Mitterer, a. a. O. 90ff. unterscheidet Thomas den Geschlechtsakt und die ihn begleitende Lust, die nur als Mittel zum Zweck gesehen werden darf, so daß eine sexuale Betätigung der Lust wegen als Umkehrung der rechten Ordnung verstanden werden könnte. Wenn Thomas auch den Geschlechtstrieb als Begierde nach der Wollust statt als Begierde nach Triebbefriedigung und Liebesbetätigung, die lustvoll sind, zu verstehen scheint (so Mitterer 90f.), so darf man beachten, daß er ebenso spricht, wie heute die Menschen durchschnittlich sprechen; aber er schließt damit den in genauerer Analyse zu erhebenden Inhalt nicht aus; es darf nicht übersehen werden, daß nach Thomas die Naturneigung, der Trieb, auf die commixtio maris et feminae geht (z. B. C. gent. 3 c. 126: „Omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio *ad conjunctionem carnalem*"; Suppl. q. 54 a. 3 ad 3: „Conjunctio maris et feminae dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc animalia docuit"). Lust besagt nach Thomas durchaus „nicht etwas Alleinstehendes: Lust ist das Fühlen eines bonum conveniens (S. th. 1, 2 q. 31 a. 1); die Lust entspringt der Tat (ib. q. 34 a. 1 c; q. 33 a. 4 c; In l. sent. 4 dist. 49 q. 1 et 3), bildet eigentlich mit ihr zusammen eine ‚operatio perfecta' (l. sent. 4 dist. 49 q. 3). Die Lust bedeutet eine weitere Vollendung, eine ‚perfectio secunda' der Tat selbst (In l. sent. 4 dist. 49 q. 3; vgl. ib. ad 2; S. th. 1, 2 q. 4 a. 2 ad 1; ib. q. 33 a. 4 c.) . . . (Lust) ist selbst irgendwie, wenn auch nur in Vollendung der Tat, Ziel (S. th. 1, 2 q. 32 a. 3 et 6; ib. q. 11 a. 3 ad 3; ib. q. 32 a. 6; ib. q. 31 a. 1 ad 2; ib. q. 25 a. 2 c). Darin liegt die Vollendung der Tat durch die Lust, daß diese jener ihre Gutheit (= finis) mitteilt, damit dann die Tat, von der Lust umkleidet, dem Menschen leichter als ein erstrebenswertes Ziel erscheint (S. th. 1, 2 q. 33 a. 4 c.)": Sexualethik 24f. Nach Thomas erstrebt der Mensch tatsächlich nicht abstrakt die Lust, sondern das Lustvolle; das bleibt bestehen, wenn er auch nicht ausdrücklich sagt, daß die Triebbefriedigung und die Liebesbetätigung das Lustvolle am Geschlechtsakt sind. Nun

2. Verantwortliches Verhalten im einzelnen

Aus dem Gesagten ist schon klar geworden, daß die Verletzung elterlicher Pflicht durch nicht zeugungsgerechten Verkehr dem Wohl der menschlichen Art, nämlich ihrer Erhaltung, entgegensteht und die pflichtmäßigen Interessen der species humana als Gemeinschaft verletzt; die Strafgesetzgebung beispielsweise bzgl. Homosexualität und Bestialität durch manche Staaten als Glieder der Gemeinschaft der Menschen vermag vielleicht auch anzuzeigen, wie die Menschheit tatsächlich das in derartigem Verhalten liegende Unrecht verspürt. Dabei gilt es, den Satz des hl. Thomas zu beachten: „inter naturales actus, sola generatio ad bonum commune ordinatur“ [51]. Außerehelicher Verkehr untersteht der gleichen Beurteilung; außerdem wird sie nicht selten zu einer vor der möglichen Nachkommenschaft zu verantwortenden Verfehlung, insoweit nämlich im Einzelfall infolge mangelnder Ehe eine entsprechende educatio tatsächlich ausgeschlossen scheint und ebenfalls insoweit das Kind den Charakter der unehelichen Zeugung als ein Übel erfahren oder empfinden muß; dagegen liegt eine solche Verfehlung gegenüber der Nachkommenschaft naturgemäß nicht vor bei absolut sterilem außerehelichem Verkehr.

Die sittliche Beurteilung elterlichen Verhaltens hat aber ihre Hauptschwierigkeiten nicht im Bereich jener Funktionen, die in der Wahrung der Grundordnung des Sexuallebens liegen, sondern auf dem weiten Feld der übrigen Verantwortlichkeit gegenüber dem kommenden Geschlecht.

Die elterlichen Aufgaben nach der Zeugung des Kindes bedeuten offensichtlich nicht nur eine große Verantwortung vor der menschlichen Gemeinschaft, auch nicht nur vor den engeren Teilgemeinschaften (Staat, Gemeinde), die durch ungenügende Betreuung eines der Art zugeordneten Gutes (erzeugtes Kind) u. U. Schaden erleiden, sondern insbesondere auch vor dem gezeugten Kind selbst. Es steht hier die gesamte nachgeburtliche Betreuung — also alles, was gewöhnlich mit educatio gesagt sein will — und ebenso die vorgeburtliche Betreuung des Kindes in Frage. Fruchtabtreibung wäre hier das

ist es aber so, daß das sinnliche Strebevermögen wesentlich das Teilgut (ratio formalis!) der Lustempfindung sucht (S. th. 1, 2 q. 4 a. 2 ad 2). Ist nun nach Thomas der Geschlechtsakt objektiv-primär auf die Zeugung ausgerichtet, so erscheint das Lustvolle an ihm (in Wirklichkeit die lustvolle Triebbefriedigung und Liebesbetätigung) als ein Lock*mittel* zum Akt als Zeugungsakt; damit ist nicht gesagt, daß Triebbefriedigung und Liebesbetätigung nicht auch einen Eigenwert haben; vgl. Sexualethik 136 u. 297. — Mit den letzten Hinweisen ist auch schon betont, daß Thomas durchaus die psychologische Gattenschaft als finis operis kennt (was Mitterer 94 f. leugnet). Allerdings darf nach Thomas dieser finis operis, weil er nur secundarius ist, ausschließlich um des finis primarius, also des eigentlichen Zieles willen erstrebt werden.

[51] C. gent. 3 c. 123.

äußerste Unrecht und könnte als direkte Tötung niemals diesen Charakter verlieren. Die aktive Zulassung einer Fehlgeburt könnte nur durch schwerwiegende Gründe entschuldigt sein; der Aquinate hält den ehelichen Verkehr, der wahrscheinlich die Fehlgeburt eines schon empfangenen Kindes verursacht, für schwere Sünde. Die Zulassung oder Einleitung einer Frühgeburt bedürfte je nach der damit verbundenen Gefahr entsprechender Gründe zu ihrer Rechtfertigung. Geschlechtsverkehr, der die ernste Gefahr einer schweren Infektion des schon gezeugten Kindes mit sich führt (z. B. bei Syphilis), muß an sich als eine schwere Verfehlung gegen das Kind angesehen werden; die Notwendigkeit einer als harter Verzicht empfundenen Enthaltsamkeit bis zur Geburt des Kindes könnte nicht als Entschuldigungsgrund gelten; und es müßte sich schon um allerschwierigste Fälle handeln, wollte jemand die vom andern Ehegatten unbedingt geforderte eheliche Pflicht leisten, wie Thomas es im Falle der Gefährdung der noch zu zeugenden Nachkommenschaft in Anbetracht der Unsicherheit der Infektion, der möglichen sittlichen Gefährdung des Mannes und des ehelichen Rechtes gestattet[52]. — Auf weitere mehr oder weniger drängende Verhaltensweisen der Eltern zur Zeit der Schwangerschaft soll hier nicht eingegangen werden.

Schwieriger scheint die Beurteilung elterlicher Pflichten *in der Zeugung* selbst zu sein. Auch hier kommt neben dem Interesse der species (Menschheit) und einzelner Teilgemeinschaften das Interesse des Kindes in Frage, demgegenüber — wenn unsere obigen Darlegungen zu Recht bestehen — die Zeugung, insofern sie nicht nur Existenzvermittlung, sondern infolge der konkreten Umstände auch eine bestimmte individuelle Qualifizierung dieser Existenz bedeutet, verantwortet werden muß.

Zu dem ehelichen Verkehr, dem voraussichtlich nur *minderwertige Nachkommenschaft* entstammen wird, nimmt Pius XI. in der Enzyklika „Casti connubii" vom 31. 12. 1930 Stellung. Er fordert zunächst ein ehrliches Bemühen, jene Schäden, durch die die Nachkommenschaft gefährdet wird, zu beheben; ist dies nicht möglich, so sind nach der Lehre des Papstes Menschen, die trotzdem heiraten und von ihrem ehelichen Recht Gebrauch machen wollen, nicht schwerer Sünden zu zeihen; jedoch ist ihnen in manchen Fällen die Ehe zu widerraten[53]. Die Interpretation, der Papst verstehe an dieser Stelle unter gravis culpa nicht peccatum, sondern eine Schuld, „aus der für den Staat das Recht abgeleitet werden könnte, dafür eine körperliche Strafe in Form von Unfruchtbarmachung zu verhängen"[54], läßt sich weder aus den unmittelbaren Worten noch aus dem Kontext vertreten. Eher mag man die Auslegung annehmen, der Papst lasse es

[52] Suppl. q. 64 a. 4. [53] Ausgabe Herder Nr. 69. [54] Mitterer a. a. O. 145.

offen, ob nicht dann, wenn die erbliche Belastung *sicher* eintreten würde, der Verkehr doch schwere Sünde sei[55]; allerdings will die Enzyklika von einer schweren Sünde jener Eltern nichts wissen, die „vermutlich *nur* minderwertige Nachkommenschaft zeugen werden".

Thomas von Aquin hat bekanntlich in der Frage, ob eine Frau dem aussätzigen Manne trotz Gefahr der Ansteckung die eheliche Pflicht leisten dürfe und müsse, sich — soweit das Wohl der Nachkommenschaft dabei gefährdet ist — auf den Satz berufen: „Melius est ei (proli) sic esse quam penitus non esse"[56]; ein Satz, den spätere Theologen auch zwecks milderer Beurteilung des Verkehrs zur Zeit des monatlichen Unwohlseins, mit dem man ja bedeutende Gefahren für die Nachkommenschaft verbunden glaubte, heranzogen, und dies obwohl es sich dabei um eine Enthaltsamkeit für nur wenige Tage handelt[57]. In diesem Satz wird wohl nicht nur das Prinzip, daß alles Sein ein Gut sei, ausgesprochen; von Brandenstein[58] sagt zu seiner Begründung und Verteidigung: „... auch eine schwerste erbliche Belastung verunmöglicht nicht nur nicht die Erreichung des alle zeitlich-weltliche Belastung an moralischem und auch an Glückswert, überhaupt an Seinswert unverhältnismäßig überwiegenden geistig-seelischen Endzieles, des Heiles in der Gotterfüllung, sondern legt diese eben im Hinblick auf die unendliche göttliche Gerechtigkeit und erbarmungsvolle Liebe geradezu nahe"; jedoch fügt er hinzu: „Allerdings rechtfertigt aber diese Bejahung sicher nicht irgendwie seine praktische Bejahung im Sinne einer schuldvollen Verletzung der weitest verstandenen eugenischen Treuelternschaft, ja nach meinem Dafürhalten wohl auch der Stammelternschaft." Wenn aber die menschliche Existenz etwas jede besondere Qualifizierung derart Überragendes darstellt, dann ergibt sich doch m. E. mit Notwendigkeit, daß die Zeugung trotz zu vermutender starker erblicher Belastung des Kindes für dieses ein unersetzliches Gut bedeutet und insofern berechtigterweise nicht als eine Verfehlung *dem Kinde gegenüber* angesehen werden kann; mag auch nach unseren obigen Überlegungen eine Verfehlung gegenüber der zu zeugenden Nachkommenschaft an sich möglich sein, so wird doch das an sich auszuschließende Übel erblicher Belastung durch den Wert der menschlichen Existenz für das Kind

[55] F. Deininger, Die Verantwortung des Menschen gegenüber dem kommenden Geschlecht: ThPrQu 90 (1937) 274—285; 442—457, bes. 453. Vgl. Ders., Verantwortung für das kommende Geschlecht, Paderborn 1938, 154. — Was an beiden zitierten Stellen über die Ehe*unfähigkeit* stark belasteter Eltern gesagt ist, scheint mindestens nicht klar zu sein!

[56] Suppl. q. 64 a. 1 ad 4.

[57] Vgl. D. Lindner, Der Usus matrimonii. Eine Untersuchung über seine sittliche Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit, München 1929, 154 f.

[58] B. von Brandenstein, Elternschaft und Gattenschaft: PhJb 59 (1949) 515 bis 520, bes. 520.

derart reichlich kompensiert, daß ihre Zulassung — vom Kinde her gesehen — als berechtigt betrachtet werden darf.

Ein Hinweis auf das Wort des Herrn über Judas: „Es wäre für ihn gut, wenn er nicht geboren wäre“ [59], ist ganz fehl am Platze; denn es ist ausdrücklich unter der Rücksicht der Verworfenheit des Verräters gesprochen.

Anders als dem Kinde gegenüber scheint die Anwendung des Satzes in Hinsicht auf die menschliche Gemeinschaft (Menschheit) *nicht* möglich zu sein. Der zu bejahende Wert eines einzelnen Menschen ist — eine Selbstverständlichkeit! — an diese seine individuelle Existenz gebunden, nicht aber die Wertfülle des Menschengeschlechtes: Sie muß nicht notwendig durch diese oder jene konkrete Existenz verwirklicht werden, kann es vielleicht viel besser durch eine andere anstelle dieser oder jener. Der Wert der Menschheit steigert sich nicht nur durch die große Zahl, sondern vornehmlich auch durch die Qualität und Idealität ihrer Verwirklichung. Somit steht der menschlichen Gemeinschaft an sich das Recht zu, daß nicht in verantwortungsloser Weise durch einzelne Eltern die Erreichung dieses Zieles in unverhältnismäßig starker Weise gehemmt werde. Da aber die Existenz minderwertiger Menschen in der Gemeinschaft nicht einfachhin wertlos ist, dazu die Entfaltung hoher sittlicher Werte zu veranlassen vermag, bleibt jene Wertwidrigkeit zu einem Teil kompensiert.

Hinzu kommt als ein die Eltern stark entlastendes Moment die als äußerst schwer zu betrachtende Notwendigkeit dauernden Verzichtes auf Ehe, eheliches Leben und Nachkommenschaft. Überdies steht — wenigstens beim heutigen Stande der Wissenschaft — wohl kaum einmal mit absoluter Sicherheit sei es die Empfängnis beim einzelnen Verkehr (trotz Ogino-Knaus), sei es die erbliche Belastung der jetzt zu zeugenden Nachkommenschaft fest. Die Beachtung aller genannten Rücksichten führt zu dem von der Enzyklika aufgestellten Grundsatz.

Bei Gefahr der *Infektion* der Nachkommenschaft durch schwere Krankheiten der Eltern, z. B. Syphilis, dürfte die Beurteilung strenger sein, *insofern* möglicherweise die Notwendigkeit der Enthaltsamkeit nur eine vorübergehende oder gar verhältnismäßig *kurze* sein müßte, so daß hier das Interesse der menschlichen Gemeinschaft (Menschheit) oder einzelner Teilgemeinschaften schon eher ein entschiedenes Nein dem geschlechtlichen Verkehr entgegensetzen würde. Thomas von Aquin dürfte ähnlich entschieden haben, da er ja die Pflichtleistung gegenüber dem aussätzigen Ehegatten verlangt — sonst *dauernde* Enthaltsamkeit! [60] —, den Verkehr zur Zeit des monatlichen Unwohlseins wegen der unterstellten Gefährdung der Nachkommenschaft aber — nur sehr kurzfristige Enthaltsamkeit! — verbietet [61]; die Leistung der

[59] Mark 14, 21. [60] Suppl. q. 64 a. 1 ad 4. [61] Suppl. q. 64 a. 3 c.

ehelichen Pflicht bei Unnachgiebigkeit des Mannes würde er sicher zulassen, zumal bis zur Heilung einer Infektion eine längere Enthaltsamkeit notwendig ist als in den wenigen Tagen der Menstruation.

Haben die Eltern den Grund für die Gefährdung der Nachkommenschaft selbst in *schuldhafter* Weise verursacht (z. B. durch unverantwortliche Wahl des Partners; bedeutende Keimschädigung durch Alkoholismus, Syphilisinfektion u. ä.), so wird die Beurteilung in etwa anders lauten müssen. *An sich* dürfte ihnen nämlich mit Rücksicht auf die Schuldhaftigkeit u. U. ein größeres Maß von Opfer zugemutet werden. *Andererseits* bleiben die oben angeführten Gründe aber auch dann im wesentlichen bestehen. Eines jedenfalls tritt hier ganz neu in Erscheinung: Die *schuldhafte Verursachung* der Keimschädigung oder Infektion wird den nicht zur Enthaltsamkeit entschlossenen Eltern auch dann als Versündigung gegen ihre Nachkommenschaft anzurechnen sein, wenn — nachdem der Defekt der Eltern einmal vorhanden ist — für die Nachkommenschaft das sic esse durchaus wertvoller bleibt als das penitus non esse.

Kastration, Sterilisation und Organschädigung stehen ebenfalls im Widerspruch zu den in Frage stehenden elterlichen Pflichten hinsichtlich des kommenden Geschlechts. Natürlich kann hier, wie schon bemerkt, von einer Verantwortung vor der Nachkommenschaft nicht die Rede sein. Vielmehr bedeuten sie ebenso wie etwa der Selbstmord ein Vergehen gegenüber der menschlichen Gemeinschaft; jede Selbstschädigung ist unter der Rücksicht gemeinschaftswidrig, unter der das geschädigte Glied oder die geschädigte Funktion an sich einen Wert darstellt; im vorliegenden Fall ist es ein vom einzelnen zwar zu betreuendes, aber doch in bevorzugter Weise auf den Dienst an der Gemeinschaft ausgerichtetes Gut: die Fortpflanzungsmöglichkeit. Ein Gleiches wäre wohl von der *Keimschädigung* dessen zu sagen, der zu lebenslänglicher Enthaltsamkeit entschlossen ist.

„Samenvergeudung" als solche, *Samenentnahme* durch Hodenpunktation oder Prostatamassage lassen sich nicht als Verfehlung gegen elterliche Pflichten erweisen; sie sind nicht eine Schädigung der Nachkommenschaft, aber auch nicht irgendeiner menschlichen Gemeinschaft oder der Menschheit als Ganzes, da sie die Fortpflanzung nicht *tatsächlich* ausschließen und auch die *Ordnung* des Sexuallebens zum Schutze der Fortpflanzung nicht durchbrechen.

Daß auch die Rücksichtnahme auf *spätere Geschlechter* in den Bereich elterlicher Verantwortung gehört und in welchem Sinne, ergibt sich aus dem bisher Gesagten. Aber diese Rücksichtnahme ist schon in den übrigen, unmittelbaren Pflichten enthalten und kann nur eine gewisse Erschwerung dieser Pflichten bedeuten.

Besprechungen

Martin, G., *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen.* 8° (XIV u. 260 S.) Berlin 1949, de Gruyter. DM 8.50; geb. DM 10.—.

Das vorliegende, auf gründlichstem Quellenstudium beruhende Werk ist für die Geschichte der scholastischen Ontologie, vor allem der Relationenlehre, von großer Bedeutung. Es war schon 1938 abgeschlossen, konnte aber erst jetzt gedruckt werden; obwohl der Verf. heute manches vorsichtiger formulieren würde (VII), hat er die Arbeit doch unverändert veröffentlicht. Für die Lehre Ockhams stützt er sich auf den Sentenzenkommentar, vor allem die Distinktionen 24, 30 und 31 des 1. Buches, und auf den von E. B. Birch edierten Traktat „De sacramento altaris"; hilfsweise wurde die „Summa totius logicae" herangezogen; dagegen hat M. auf die Berücksichtigung der schlecht überlieferten Quodlibeta und Aristoteleskommentare fast ganz verzichtet.

Das Buch behandelt die Probleme der Einheit, der Zahl, der Ausdehnung und der Relation bei Ockham. In jedem dieser Kapitel wird Ockham in den geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt: Zunächst werden seine Fragestellungen und Ansätze zur Lösung aus den entsprechenden Lehren bei Aristoteles, Plotin, Thomas und Skotus verständlich gemacht; nachdem sodann die Lösung Ockhams selbst ausführlich dargestellt ist, wird nach seiner Nachwirkung bei Biel, Suárez und Leibniz gefragt, ja in den abschließenden Erwägungen wird die Linie bis auf Kant verfolgt.

Der eigentliche Ausgangspunkt für die Kategorienlehre Ockhams scheint M. im Problem der *Einheit* zu liegen. Während für Aristoteles die Einheit eine unselbständige Bestimmung des Seienden als solchen ist, betrachtet sie Plotin als eine zum Seienden hinzutretende selbständige Qualität. Thomas unterscheidet die transzendentale Einheit, die mit dem Seienden als solchen gegeben ist, und die kategoriale oder akzidentale Einheit, die zur Quantität gehört und nur den Körpern eigen ist. Skotus empfindet diese Verdoppelung der Einheit bereits als fragwürdig. Aber erst Ockham lehnt sie entschieden ab. Er läßt nur die transzendentale Einheit gelten; aus einer akzidentalen Einheit würde sich ein processus in infinitum ergeben, da das Akzidens selbst ja wieder seine Einheit hat. Der Begriff der Einheit ist nach Ockham ein „konnotativer" Begriff, da er wesentlich den Ausschluß anderer Seienden besagt; Ockham definiert geradezu: unum est ens et non entia.

Beim Problem der *Zahl* ergibt sich ein ähnliches Bild. Während für Aristoteles das Mathematische das Seiende, unter einer bestimmten Rücksicht betrachtet, ist, hypostasiert Plotin die Zahlen: es gibt „die Zweiheit selbst", die Zweiheit der Dinge bedeutet eine Teilnahme an der Zweiheit selbst. Thomas unterscheidet die transzendentale Vielheit (die gelegentlich auch „Zahl" genannt wird) und die zur Kategorie der Quantität gehörige Zahl. Skotus neigt wenigstens dazu, in den Zahlen Gedankendinge zu sehen. Ockham wendet sich vor allem gegen die Auffassung, die Zahlen seien Akzidentien der Dinge; auch daraus würde sich ein processus in infinitum ergeben. Nach Ausschluß dieser Meinung scheint ihm nur die Auffassung möglich, die Zahlen seien transzendentale Bestimmungen der Dinge. Eine kurze Formel dafür ist: Numerus est res numeratae.

Die Probleme der Einheit und der Zahl leiten zum Problem der *Quantität* über. Nach Thomas ist sie bekanntlich ein wenigstens durch Gottes Allmacht trennbares Akzidens, während alle andern Akzidentien, auch die Qualität, nur als der Quantität inhärierend von der Substanz getrennt identisch weiterbestehen können. Skotus schreibt auch der Qualität, ja ihr vor allem, eine selbständige trennbare Realität zu. Darin stimmt Ockham ihm bei, während er die Quantität als selbständiges Akzidens überhaupt leugnet; sie ist mit der Materie (bzw. auch der Qualität) identisch, also ebenfalls eine transzendentale Bestimmung, ein „konnotativer Begriff", der die Teile mitbezeichnet.

Der Begriff der „Konnotation" hängt offenbar eng mit dem der *Relation*

zusammen. Von Plotin her über Simplicius und Avicenna kennt die Scholastik die Unterscheidung von realer und gedanklicher Beziehung. Thomas nimmt darüber hinaus Beziehungen „ungleichen Seins" an, die von der einen Seite her (z. B. vom Geschöpf her) reale, von der andern Seite her (von Gott her) nur gedankliche Beziehungen sind. Ferner kennt er gedankliche, aber im Seienden selbst begründete Beziehungen; der Sache nach fehlen auch die transzendentalen Beziehungen nicht. Den Ausdruck „transzendentale Beziehungen" hat freilich erst Skotus geprägt. Ockham sucht auch hier wieder zu zeigen, daß die Zweiheit von transzendentalen und akzidentalen Beziehungen unhaltbar ist: es gibt nur transzendentale Beziehungen; auch viele der Beziehungen, die von den früheren Scholastikern als gedankliche betrachtet wurden, hält er für transzendentale Beziehungen, die mit dem Sein ihres absoluten Fundamentes notwendig gegeben sind. Wäre z. B. die Ähnlichkeit ein Akzidens, so bestände zwischen den Ähnlichkeiten wieder Ähnlichkeit, und der processus in infinitum wäre logisch unvermeidlich. Ähnlich will Ockham auch die Kausalität als akzidentale Beziehung ausschließen: wäre sie eine eigene akzidentale Realität, so müßte sie selbst wieder durch eine weitere Kausalität hervorgebracht werden usw. Kurzer Ausdruck für die Auffassung Ockhams ist wieder der Satz: Ordo est res ordinatae.

Ockham lehnt im Grunde alle realen Akzidentien außer der Qualität ab; diese aber ist ein Sein möglicher Selbständigkeit, d. h. ein trennbares Akzidens. Alle andern aristotelischen Kategorien werden auf die einzige der Relation zurückgeführt; Relationen aber sind nicht Akzidentien, sondern transzendentale Bestimmungen des Seienden. Für die Deutung der Ontologie Ockhams ist also die Frage nach dem *Seinscharakter der transzendentalen Bestimmungen* entscheidend. M. prüft drei mögliche Auffassungen. Nach einer ersten wären die Transzendentalien „intentiones secundae", also etwas rein Gedankliches; doch findet sich diese Deutung nirgends in den sicher echten Werken Ockhams ausgesprochen. Dagegen findet sich bei Ockham nicht selten die Erklärung, das transzendentale Sein der Relationen sei ein „konnotativer Begriff". Darin, bemerkt M., komme das zum Ausdruck, was man den Konzeptualismus Ockhams nennen könne (227); denn konnotativ könne nur ein Begriff sein. So sage auch Ockham selbst: relatio sive nomen ... sive conceptus (227; leider ist für diesen Text keine Fundstelle angegeben). Im Gegensatz zu dieser Beurteilung Ockhams beantwortet M. in einem neueren Aufsatz in den FranzStud 32 (1950) 31—49 die Frage: „Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus?" (vgl. Schol 1951, S. 159) mit Nein, weil O. nicht die Realität, sondern nur das akzidentale Sein der Beziehungen leugne. Vielleicht ist die Frage deshalb so schwer entscheidbar, weil den ausdrücklichen Aussagen Ockhams, nach denen die Beziehungen real sind, seine die Realität des „Transzendentalen" verflüchtigenden Deutungen entgegenstehen. Die dritte dieser Deutungen besagt, die transzendentalen Bestimmungen seien „multae res simul sumptae". M. selbst meint, alle transzendentalen Bestimmungen Ockhams als Weisen der Einheit auffassen zu können; damit rückt er Ockham nahe an Kant heran, für den die (freilich in seiner Problemlösung anders gedeuteten) transzendentalen Bestimmungen Weisen der Einigung sind.

In diesen letzten Ausführungen, denen im Rahmen des ganzen Werkes nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt, scheint uns der Verf. allerdings die Bahnen gesicherter historischer Forschung zu verlassen. Vielleicht fällt dieser Mangel nur deshalb auf, weil er von der Gediegenheit des übrigen Werkes absticht. Das Buch ist jedenfalls ein sehr bedeutsamer Beitrag zu einer gerechten Würdigung Ockhams. Darüber hinaus weist es auf die geschichtlichen Ursprünge und den eigentlichen Sinn, aber auch auf die Schwierigkeiten und den unvollendeten Zustand mancher scholastischer Lehrstücke hin.

Im Rahmen einer Buchbesprechung müssen wir uns auf einige Hinweise beschränken. Das Werk zeigt jedenfalls, daß manche allzu summarischen Urteile über Ockham und seine Lehre nicht auf der nötigen Sachkenntnis beruhen. Offenbar steht hinter manchen eigenwillig anmutenden Gedankengängen Ockhams das berechtigte Bestreben, eine Denkweise zurückzudrängen,

die jedem verschiedenen Begriffswort allzu naiv eine eigene Realität zuordnet. Anderseits können wir den Gedanken Ockhams nicht in dem Maß zustimmen, wie es der Verf. zu tun scheint. Ockhams Denkart zeigt eine eigenartige Starrheit, die sich der so vielgestaltigen Wirklichkeit nicht anzuschmiegen versteht. Sonst müßte er doch sehen, daß es ein Mittleres geben muß zwischen seinen doch wohl allzu starr aufgefaßten selbständigen Realitäten und den transzendentalen Bestimmungen, die fast zu bloßen Gedankendingen verflüchtigt werden. Es gibt doch auch — sowohl absolute wie relative — wechselnde Bestimmungen eines beharrenden Substrates, die selbst in keiner Weise als trennbare Akzidentien gedacht werden können — die absoluten nennt Suárez bekanntlich modi.

Im einzelnen übersieht Ockham bei der Betrachtung der Einheit vollständig die so wichtige Unterscheidung von Wesenseinheit (unitas formalis) und individueller Einheit. Sein Kampf gegen die Auffassung der Zahlen als Akzidentien dürfte den Gegnern Ansichten unterstellen, die ihnen fern liegen. Die mathematische Zahl (numerus absolutus) kennzeichnet Thomas ausdrücklich als Gedankending: non est nisi in acceptione intellectus nostri (S. th. 1 q. 30 a. 1 ad 4). Demgegenüber bedeutet die Auffassung Ockhams, die Zahl 2 sei dasselbe wie zwei Dinge, keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt. Dasselbe dürfte im ganzen auch von Ockhams Relationslehre gelten. Gewiß ist es wahr, daß die versprengten Äußerungen des Aristoteles und des hl. Thomas über die Relationen noch keine vollendete Theorie bilden. Aber sie zeigen doch ein feineres Verständnis für die Mannigfaltigkeit der Beziehungen als Ockhams allzu gleichmacherische Theorie vom transzendentalen Sein aller Relationen. Selbstverständlich kann die zufällige Ähnlichkeit zweier Dinge nicht als deren reales Akzidens gelten, aber erst recht nicht als ihre transzendentale Seinsbestimmung. Wenn derartige Beziehungen als gedankliche Beziehungen (relationes rationis) bezeichnet werden, so bedeutet das nicht, wie Ockham meint, daß ihnen überhaupt keine Realität entspricht, sondern nur, daß der zugrundeliegende reale Sachverhalt an sich nichts Relatives ist, sondern nur von uns nach Weise einer Relation gedacht wird; dasselbe gilt auch von den Beziehungen Gottes zum Geschöpf. Vollends unhaltbar aber ist Ockhams uneingeschränkte These: ordo est res ordinatae, auch wenn dabei die „res ordinatae" mit ihren transzendentalen Beziehungen verstanden werden. Ein einfaches Beispiel zeigt das ohne weiteres: Ist etwa eine Uhr nichts anderes als die Summe ihrer Teile, ergibt sich aus den Teilen die Ordnung der Uhr wesensnotwendig? Oder ist diese Ordnung nur eine gedachte? Wenn beides sinnlos ist, wird man wohl zugeben müssen, daß es auch reale und doch akzidentale Beziehungen gibt. Jos. de Vries S. J.

Stein, Edith, O. C. D., *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.* E Steins Werke, hrsg. von L. Gelber u. R. Leuven O. C. D., Bd. 2). gr. 8° (XII u. 497 S.) Louvain oder Freiburg 1950, Nauwelaerts oder Herder. Brosch. DM 20.20; geb. DM 23.—.

Im Gemeinschaftsverlag E. Nauwelaerts und Herder erscheint seit 1950 das auf 8 Bände berechnete Gesamtwerk der den nationalsozialistischen Verfolgungen zum Opfer gefallenen Husserlschülerin und späteren Karmelitin Dr. Edith Stein (Schwester Teresia Benedicta a Cruce). Der 1. Bd. erschien in Löwen unter dem Titel „Kreuzeswissenschaft, Studie über Johannes a Cruce". Im Mittelpunkt des vorzüglich ausgestatteten, inhaltsreichen 2. Bandes steht die Frage nach dem Sinn des Seins. In der sachlichen Behandlung dieser Frage erfolgt die Auseinandersetzung zwischen aristotelisch-thomistischem und phänomenologisch-existentialphilosophischem Denken. Acht eindringende und scharfsinnige Untersuchungen werden in durchsichtiger, edler Sprache vorgelegt: 1. Die Frage nach dem Sein; 2. Akt und Potenz als Seinsweisen; 3. Wesenhaftes und wirkliches Sein; 4. Wesen—essentia, οὐσία —Substanz—Form und Stoff; 5. Seiendes als solches (die Transzendentalien); 6. Der Sinn des Seins; 7. Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung; 8. Sinn und Begründung des Einzelseins. Den reichen und wichtigen Inhalt des Buches auch nur in großen Umrissen zu entwerfen, ist nicht möglich. Wir verweisen daher auf

das Buch selbst, das in einheitlicher und ansprechender Form Vorzüge aristotelischen Denkens und phänomenologischer Methode in sich vereinigt, das infolge davon sowohl in der Interpretation wichtiger aristotelischer Texte und ihrer Zusammenhänge wie auch in systematisch-philosophischer Durchdringung Hervorragendes bietet.

Es ist ein Wesenszug aller menschlichen Philosophie, daß die Einzelbegriffe, die man in ergründender Betrachtung herauslösen kann, so verflochten sind, daß jeder von den andern erhellt wird und keiner außerhalb des Zusammenhangs erschöpft werden kann. Dessen ist sich die Verf. bewußt, die in ihrer Untersuchung von der Potenz-Akt-Lehre des hl. Thomas von Aquin ausgeht. Potenz und Akt sind als „Seinsweisen" gefaßt; die Potenz als „Möglichkeit zu sein", „Hinordnung auf wirkliches Sein", „Vorstufe zum Sein"; der Akt als „das Sein selbst", „Sein in Vollendung" oder „wirkliches Sein". „Die Potentialität, die in Aktualität übergehen kann, ja deren Sinn es ist, in Aktualität überzugehen, ist nicht Nichtsein. Sie ist etwas zwischen Sein und Nichtsein oder Sein und Nichtsein zugleich" (38). Das eigene Sein ist aktuelles und potentielles. Mein Ichleben enthüllt sich als zeitliches, „d. h. als kontinuierlich immer neu aufleuchtende punktuelle Aktualität", als aktuell-potentielles Sein. „In meiner punktuellen Gegenwart ist aktuelles und potentielles Sein zugleich; ich bin nicht alles, was ich gegenwärtig bin, in gleicher Weise" (40). Das Sein des Ich ist als ein *empfangenes* zu bezeichnen. Die Erlebniseinheiten erhalten ihr Sein durch das Ich; ihr Sein ist Werden und Vergehen mit einer Seinshöhe im Augenblick des Übergangs vom Werden zum Vergehen" (53). Dem Fluß des Ichlebens entzogen und für ihn vorausgesetzt sind aber die Erlebnis-*Wesenheiten* (die Wesenheiten Freude, Schmerz usw.). Sie sind im Verhältnis zu den werdenden und vergehenden Erlebnissen „ein *erstes Seiendes*". Und dieses ist kein Werden und Vergehen wie das der Erlebnisse, auch keine von Augenblick zu Augenblick neu empfangene Lebendigkeit wie das des Ich. Es ist ein „*wandelloses* und *zeitloses*", ein „unwirkliches" und „unwirksames Sein". Doch ist es „Bedingung der Möglichkeit des wirklichen Seins und seiner Vorstufen, des aktuellen und des potentiellen". Die Verwirklichung der Wesenheit besagt nicht, daß *sie* wirklich wird, sondern daß *etwas* wirklich wird, was ihr entspricht. In ihrem Sein ist die Möglichkeit des wirklichen Seins begründet (63—66). Nichts Zeitliches ist möglich „ohne einen der Zeit enthobenen Grund: ohne eine *zeitlose Gestalt*, die den eigentümlichen Verlauf des jeweiligen Geschehens regelt und damit in der Zeit wirklich wird" (99). Die Verf. weist darauf hin, daß ihre „Auffassung wohl etwas über den gemäßigten Realismus hinausgehe", nicht aber als platonischer Realismus (im Sinne seiner herkömmlichen Deutung) anzusprechen sei. „Wir schreiben dem *wesenhaften Was* kein Sein nach Art der wirklichen Dinge zu, wir betrachten sie nicht als Individuen oder Substanzen ... Am ehesten dürfte unsere Auffassung der des Duns Scotus nahekommen" (?). Echte Sinneinheiten sind etwas von uns Vorgefundenes, das „weder zeitlich-wirklich noch bloß gedacht ist. Und dieses ist es, was wir als ‚wesenhaft Seiendes' bezeichnen". Der zeitliche Fluß der Erlebnisse „steht unter Gesetzen, die seinen Verlauf bestimmen und nicht selbst wiederum ein Fließendes und Flüchtiges, sondern ein Festes und Ruhendes sind". Die wirkliche Welt mit ihren werdenden und vergehenden Gebilden hat den Grund ihrer Möglichkeit im Sein der inhaltlich unterschiedenen und gegeneinander abgegrenzten Wesenheiten, Washeiten und Sinneinheiten. Das Sein der Wesenheiten aber ist „nicht als ein selbständiges neben dem ewigen zu denken. Es ist das ewige Sein selbst, das in sich selbst die ewigen Formen gestaltet — nicht in einem zeitlichen Geschehen —, nach denen es in der Zeit und mit der Zeit die Welt schafft. Das klingt rätselhaft und doch altvertraut: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος" (99—103). Die gesamte geschaffene Welt weist zurück „auf die ewigen und ungewordenen Urbilder alles Geschaffenen, die Wesenheiten oder reinen Formen, die wir als göttliche Ideen" auffassen. „In ihrem wesenhaften Sein ist alles wirkliche Sein, das ein Werden *und* Vergehen ist, verankert. Auf ihrer Unwandelbarkeit beruht alle Gesetzmäßigkeit und Ordnung der sich stetig wandelnden geschaffenen Welt. Ihre Mannigfaltigkeit aber ist geeint in dem *einen* unendlichen göttlichen Sein, das sich in

ihnen zum Urbild der geschaffenen Welt begrenzt und gliedert. In diesem letzten und letztbegründeten Einen ist alle Fülle des Seins beschlossen." Das „Wirklichwerden eines wesenhaft möglichen Was" ist „weder vom wesenhaften Sein her (als dem Sein eines begrenzten Sinngebildes) noch vom wirklichen Sein her (als dem Sein eines endlichen Wirklichen) zu verstehen, sondern nur von einem Sein her, das wesenhaft und wirklich zugleich und beides von Ewigkeit her ist" (310 f.).

Von phänomenologischer Seite (E. Husserl, J. Hering, R. Ingarden, H. Conrad-Martius u. a.) her hat sich Verfasserin das Gebiet des „wesenhaften Seins" in einem ersten Einblick erschlossen. Zur weiteren Klärung wird, von der umfangreichen 4. Untersuchung an, die bisher in einigen Grundlinien entwickelte Auffassung der Seins- und Wesenslehre gegenübergestellt, die in der überlieferten Metaphysik enthalten ist. Es folgen aufschlußreiche Analysen und Interpretationen über „Wesen", „Sein" und „Seiendes" nach „De ente et essentia"; ferner der lehrreiche Versuch einer Klärung des Begriffs οὐσία; eine Erörterung der Begriffe Form und Stoff; endlich die wichtige 5. Untersuchung „Seiendes als solches (die Transzendentalien)". Mühsame und tiefgehende Arbeit ist hier geleistet, die bleibenden Wert hat. Die 6. Untersuchung fragt nach dem Sinn des Seins, zumal nach dem gemeinsamen Sinnbestand allen endlichen Seins. Endliches Sein ist Entfaltung eines Sinnes; wesenhaftes Sein ist zeitlose Entfaltung jenseits des Gegensatzes von Potenz und Akt; wirkliches Sein Entfaltung aus einer Wesensform heraus, von der Potenz zum Akt, in Zeit und Raum. Einheit, Wahrheit, Gutheit, Schönheit gehören zum Sinnbestand des Seins. Durch die Zeit unterscheidet sich ganz eigentlich das Endliche vom Ewigen. Zeitlich-wirkliches Sein ist nicht vollendete Wirklichkeit, sondern beginnende und fortschreitende Verwirklichung von Wesensmöglichkeiten. Von theologischer Sicht her vertieft sich in der 7. Untersuchung der Sinn des endlichen Seins, insofern als es in seinen einzelnen Stufen, den leblosen Körperdingen und den unpersönlichen Lebewesen, vor allem aber im Menschen als Abbild des Dreifaltigen Gottes betrachtet wird. Philosophisch-theologisch wichtige Gesichtspunkte sind hier herausgestellt. — Die 8. Untersuchung ergründet das Einzelsein in Auseinandersetzung mit der thomistischen Lehre vom inneren Prinzip der Individuation. Erwägungen über den Sinn des menschlichen Einzelseins auf Grund seines Verhältnisses zum göttlichen Sein, über die Berufung des Menschen zum ewigen Leben, über Christus als Haupt der Menschheit und der ganzen Schöpfung schließen die wertvollen Untersuchungen ab.

„Dieses Buch ist von einer Lernenden für Mitlernende geschrieben." Mit diesen bescheidenen Worten beginnt die Verf. das Werk. Wer aber an das Studium herangeht, stellt bald mit Bewunderung und Dank fest, daß die Verf. eine bedeutende Lehrerin der Philosophie ist, in deren Schule er sachlich und methodisch sehr viel lernen kann, deren Ethos ihm Vorbild ist. Durch ihren Bildungsgang war sie berufen, zwei Welten einander näherzubringen, die allzu lange getrennt nebeneinander hergegangen sind: die Welt der modernen Philosophie, insbesondere der Phänomenologie und der Existentialphilosophie, und die Philosophie der christlichen Denker; die beide geeint sind im aufrichtigen Streben nach Wahrheit, die sich in wertvoller Weise anregen und ergänzen können. Gewiß weiß die Verf., daß die Wahrheit schwächliche und haltlose Kompromisse nicht zuläßt. Und so hat sie ja selbst nach einer Reihe erfolgreicher phänomenologischer Arbeiten die christliche Philosophie umfaßt, über deren Sinn und Möglichkeit ihr Buch eine treffende Ausführung bringt. Aber sie weiß auch, daß unlebendige Übernahme und Weitergabe gegen eine tiefe und wahre Naturtendenz unseres Geistes verstößt. Jede menschliche Philosophie ist trotz der ewig unveränderlichen Gültigkeit ihrer wahren Sätze vervollkommnungsfähig. In dankbarer Pietät gegenüber dem uns im vorliegenden Werk geschenkten Wahrheitsgut dürfen wir daher in einigen Hinweisen wohl zeigen, in welcher Hinsicht das Werk über sich hinausweist.

Im Mittelpunkt steht die Erörterung der Begriffe *Potenz* und *Akt;* und ein erster, schon im Jahre 1931 entstandener, aber nicht zur Veröffentlichung gelangter Entwurf trug auch den Titel „Potenz und Akt". Potenz und Akt sind

als Seinsweisen gefaßt. Wenn aber im ens contingens schon die essentia specifica innerlich im Potenz-Akt-Verhältnis aus differenzierbaren und differenzierenden konstitutiven Wesensgründen aufgebaut ist, wenn sie selbst gegenüber ihrer Singularität als ihrem Akt, das singulare aber gegenüber seinem Diesessein als seinem Akt, das Diesesseiende gegenüber seinem Dasein als seinem Akt, und das Daseiende gegenüber seinen akzidentellen Akten in Potenz ist, dann sind Potenz und Akt tiefer zu fassen: natura prius als innere vorexistentielle, ja vorindividuelle und sogar voressentielle konstitutive, korrelativ einander zugeordnete, sich sinnvoll-final ergänzende Gründe der essentia specifica, des singulare, des hoc singulare und des hoc singulare exsistens. Das ens bzw. ens contingens selber in seinen inneren konstitutiven Gründen, in ihren Beziehungen zueinander und zum Seienden bzw. ens contingens in ihrer inneren Ordnung zu erschließen, bildet die erste Aufgabe der metaphysischen Prinzipienlehre. Diese entwickelt die philosophischen Grundbegriffe nicht aufs Geratewohl und auch nicht bloß im Anschluß an wichtige Vorbilder in der Philosophiegeschichte, sondern in erster Linie gemäß der inneren einheitlich-sinnvoll-finalen statisch-dynamischen Ordnung der Sache selber, wobei sie auch den ontologisch-logischen Ursprung der Begriffe Seinsweise und -sachverhalt sowie ihre innerlich mögliche Ordnung und das System ihrer Abwandlung herausstellt. Der gemäßigte Realismus der Universalienlehre läßt gewiß einen weiteren Ausbau zu; schon des Duns Scotus oft mißverstandene Lehre von der distinctio formalis ex natura rei und von den inneren, der res seinslogisch vorgeordneten formalitates rei bedeutet einen großen Fortschritt in der Behandlung der Universalienfrage. In ihrem Zusammenhang erheben sich die Fragen: worin besteht das „Sein" der essentia rei und ihr „Insein" im Seienden; worin ihr konstitutives Bestimmen und Bestimmtsein; was an den Dingen ist absolut, was physisch notwendig und unveränderlich, was kontingent und veränderlich; was an ihnen ist räumlich-zeitlich, was aber derart, daß räumlich-zeitliche Prädikate von ihm nicht aussagbar sind; worin bestehen die inneren vorräumlichen und vorzeitlichen Gründe der räumlich-zeitlichen Dinge; welches ist ihre Beziehung zu den Dingen, ihrem Wirklichsein, ihren räumlich-zeitlichen Bestimmungen, ihrem Werden und Wandel; worin besteht die „Entfaltung eines Sinnes"; was im eigentlichen Sinn entfaltet sich: der Sinn selbst, oder *Seiendes*, das Sinn als Vollkommenheit hat, mit dessen Enfaltung sich natura posterius auch sein Sinn entfaltet? Der Weg der inneren Seinserschließung, die Bestimmung des Anfangs der Philosophie und des Ausgangspunktes der Metaphysik geht viel tiefer zurück, darum zugleich aber auch systematischer voran in der Ergründung der dem Seienden innerlichen einheitlich-sinnvoll-werthaft-finalen Ordnung, als es im vorliegenden Buch geschieht. Phänomenologische Methode und Wesensschau einerseits und aristotelisch-thomistische Wesenserkenntnis anderseits treffen schließlich nur äußerlich, nur im Namen, und zwar nur im Namen „Wesen" und „Erkenntnis", zusammen. Sie sind aber aufeinander zu beziehen, in ihrer Eigenart scharf herauszustellen, gegeneinander abzugrenzen und weiterzuführen. Dann kommen wir zu einer inneren Erhellung „der von altersher, gegenwärtig und allezeit aufgeworfenen und nie genügend erhellten Frage: was ist das Seiende?" (Aristoteles, Met. VII, 1, 1028 b 2 ff.) Und diese Frage wird notwendig für uns und jeden geschaffenen Geist seiner Eigenart entsprechend sowohl hell als auch dunkel sein, soweit immer sie auch vorangetrieben sein mag. Das System der Philosophie — und nur als System ist Philosophie möglich — gründet im System der Prinzipienlehre, deren Entfaltung es ist.

Auf dem Wege zum System ist das vorliegende Werk, in dem eine große Arbeit zusammengefaßt ist. Es steht in der Reihe der bedeutsamen Versuche zur Grundlegung der Metaphysik, die in unserer Zeit gemacht worden sind.

C. Nink S. J.

González Alvarez, A., *Teologia Natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser.* gr. 8° (570 S.) Madrid 1949, Consejo Superior de Investigaciones científicas (Instituto „Luis Vives" de Filosofía).

Es handelt sich um ein umfassendes, klar disponiertes und gut geschriebenes Handbuch. Die Orientierung ist streng thomistisch, die Durchführung im einzelnen selbständig und wohl durchdacht. Abweichende Lehrmeinungen werden klar und zuverlässig dargestellt. Ausgezeichnete geschichtliche, auf den Quellen und bester Literatur fußende Überblicke lassen erkennen, daß der Verfasser mit der Geschichte der Philosophie vertraut ist. (Er ist der Verfasser einer 1945 in Madrid erschienen „Historia de la Filosofía".) Ausführlich werden die Gedankengänge Kants vorgeführt und aus seinem System heraus verständlich gemacht. Die Widerlegung ist allerdings etwas kurz, aber für den, der Kant und die scholastische Erkenntnistheorie hinreichend kennt, verständlich und treffend. Man vermißt jedoch, daß der heute so viele Geister beherrschende Neupositivismus nicht behandelt wird. Die Lösung der Schwierigkeiten wird oft nur kurz mit dem Hinweis auf die vorgebrachte Erklärung und Begründung der eigenen These abgetan. Wie viele andere seiner Art, versucht das Werk keine positive Fortführung der Gedanken des hl. Thomas. Bei der Widerlegung des metaphysischen Agnostizismus bleibt es beim Hinweis auf die gegenteilige Evidenz und die „disputatio contra negantes". Daß das Sein als solches das Formalobjekt des Verstandes sei, wird bloß behauptet. Hier wäre der Ansatzpunkt für die transzendentalen Überlegung der Maréchalschule gegeben, die G. A. kennt, ohne sie jedoch zu verwerten. Diese Überlegungen stehen zwar nicht ausdrücklich bei Thomas, sind aber dem Keime nach, virtuell, bei ihm enthalten. Die disputatio contra negantes führt, sobald man es nicht bei einem Hin- und Herreden bewenden läßt, sondern die negatio ihrem Wesen nach ins Auge faßt, von selbst dazu. Es zeigt sich dann, daß jede Negation des Seins und der Seinsprinzipien nur unter der Bedingung des Seins und der Geltung der Seinsprinzipien möglich ist. Dieser Rückgriff auf die Bedingungen der Möglichkeit jener Negation aber ist gerade das Wesen der transzendentalen Methode, wie sie von Maréchal weiter ausgebildet wurde.

Eine ausführliche Darstellung des Werkes erübrigt sich, da es durch den engen Anschluß an Thomas hinreichend gekennzeichnet ist. Es seien nur einige Besonderheiten besprochen. Das Hauptgewicht des Buches wird auf die Erkenntnis der Existenz Gottes gelegt; ihr werden 295 Seiten gewidmet; die Behandlung des Wesens und Wirkens Gottes füllt 230 Seiten. Die Einleitung behandelt Definition, Möglichkeit und Methode der natürlichen Theologie. G. A. lehnt die übliche Definition der Theologia naturalis ab, weil sie kein obiectum formale angebe; der Hinweis auf das natürliche Licht der Vernunft könne keine einzelne Wissenschaft kennzeichnen. Er definiert statt dessen: ea pars metaphysicae, quae agit de prima causa entis in communi. Ich möchte ihm darin beipflichten, vorausgesetzt, daß Metaphysik hier nicht ausschließlich als reine Metaphysik verstanden wird; denn die natürliche Theologie verwertet ja auch die Erkenntnisse der Naturphilosophie, der philosophischen Psychologie und anderer philosophischer Disziplinen für die Gotteserkenntnis. — Wenn die Methode der natürlichen Theologie von G. A. im allgemeinen auch gut umschrieben wird, so erscheint doch der Ausgang vom Seienden, bloß soweit es in der äußeren sinnlichen Erfahrung sichtbar wird, als zu eng.

Ausführlich und gut behandelt G. A. im Abschnitt über die Beweisbarkeit Gottes die Notwendigkeit und Möglichkeit des Gottesbeweises sowie seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen unter Zurückweisung der entgegenstehenden Theorien. Der Darlegung der Gottesbeweise selbst schickt er eine Geschichte der Gottesbeweise bis Thomas voraus. Die recht brauchbare Textsammlung von Arnou wird nicht erwähnt. Für die Zeit nach Thomas beschränkt sich G. A. darauf, die weitere Diskussion der quinque viae aufzuzeigen. Daß die thomistischen Gottesbeweise mit ihrer aristotelischen Prägung schon bei Platon vorgebildet sind, möchte ich zwar im allgemeinen unterschreiben, für die wirkursächliche Auffassung der quarta via jedoch bezweifeln.

Was die formale Seite der quinque viae angeht, so unterscheidet G. A. den Ausgangspunkt, die zwei Prinzipien (das Kausalitätsprinzip und dessen Folge-

rung, das Prinzip von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe wirklich und wesentlich einander untergeordneter Ursachen) und schließlich das Ergebnis, in dem die Existenz der Erstursache unter der formalen Bestimmung ausgesprochen wird, die der des Ausgangspunktes entgegengesetzt ist. G. A. glaubt, daß das gemeinsame Prinzip aller Beweise das Kausalitätsprinzip sei, das nur jeweils dem Stoff entsprechend verschieden formuliert werde. Der Bewegungssatz ist jedoch nicht nur eine andere Formulierung des Kausalitätsprinzips, sondern eine Einschränkung. Der Satz, daß nichts Ursache seiner selbst sein könne (sec. via), ist ein analytischer Satz, der vom Kausalitätsprinzip verschieden ist. In der tertia via lautet das Prinzip nicht: oportet aliquid esse necessarium in rebus, denn dieser Satz tritt dort als Schlußfolgerung auf, sondern einerseits: quod possibile est non esse, quandoque non est, und anderseits: omne necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet. Letzteres ist aber nicht das Kausalitätsprinzip, sondern eine Formulierung für das Prinzip vom zureichenden Grund. In der quarta via spricht Thomas zwar das wirkursächliche Verhältnis zwischen dem Stufenmäßigen und dem maxime tale aus, aber zum maxime tale gelangt er durch das Prinzip: magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, was nicht notwendig auf den Bereich der Wirkursächlichkeit beschränkt ist und sie auf keinen Fall direkt ausspricht. — Die vorgebrachten Klassifikationen der quinque viae sind alle unzureichend, wenn dadurch dargetan werden soll, daß es nur diese fünf Gottesbeweise geben könne.

Der Bewegungssatz wird von G. A. gut verteidigt. In allen Beweisen unterscheidet er scharf zwischen der conclusio formalis, die bloß angibt, was der causa propria als solcher zukommt, und den weiteren Folgerungen, die erst zum vollen Gottesbegriff führen. — Bei der Besprechung der suarezianischen Gottesbeweise, die G. A. im Anschluß an die secunda via vornimmt, hat man den Eindruck, es sei ihm mehr um deren Einordnung in das System der quinque viae als um die Geltung der Beweise, die er übrigens nicht leugnet, zu tun. — Widerspruch dürfte seine an Bouyges sich anschließende Auslegung der tertia via finden. Unter den possibilia esse et non esse will er nicht, wie Geny und Descoqs meinen, die entia corruptibilia verstanden wissen, sondern das Kontingente, sofern es tatsächlich entsteht und vergeht. Dementsprechend interpretiert er weiter: Was tatsächlich vor unseren Augen entsteht und vergeht, kann nicht immer gewesen sein. Es war also einmal nicht. Wenn aber alle jetzt wirklich existierenden Dinge von dieser Art wären (daß sie einen Anfang in der Zeit genommen hätten), hätte es einen Zeitpunkt gegeben, wo überhaupt nichts existiert hätte. — Hier fragt man unwillkürlich: Wieso? Warum können die Ursachen der jetzt bestehenden Dinge nicht inzwischen vergangen sein? Dagegen läßt sich natürlich Verschiedenes sagen. Nur sagt es das Buch (wenigstens an dieser Stelle) nicht, und auch im Text bei Thomas steht es nicht. Außerdem sind die Worte: „quia quod possibile est non esse, quandoque non est", weder eine Folgerung noch eine bloße Erklärung des Satzes: impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse, sondern sie sollen eine Begründung dafür sein. Die von Geny erhobenen Schwierigkeiten sind darum, wenn sie sich auch beheben lassen, doch von G. A. keineswegs beseitigt worden. — Auch die Darlegung des Finalitätsbeweises befriedigt nicht in allen Stücken. Sie bleibt zu sehr beim Wortlaut des Hergebrachten und geht nicht genügend auf die Schwierigkeiten der heutigen Naturwissenschaftler gegen die Finalität ein.

Andere Gottesbeweise, die sich nicht auf einen der fünf thomistischen Wege zurückführen lassen, lehnt G. A. ab, so insbesondere den Beweis aus den idealen Wahrheiten und den Glückseligkeitsbeweis. Den Gottesbeweis aus dem Sittengesetz läßt G. A. als identisch mit der tertia via (?), gelten. Die Regel bonum faciendum, malum vitandum wird nur für das bonum und malum physicum nachgewiesen. Damit ist jedoch noch kein Sittengesetz gegeben. Auch sieht man nicht ein, wie eine unveränderliche, wesensnotwendige Regel, wie sie hier aufgefaßt wird, auf eine Wirkursache zurückgeführt werden kann.

Im zweiten Teil über das Wesen und die Eigenschaften Gottes vermißt man die Besprechung der moralischen Unveränderlichkeit; auch die Frage nach den Relationen Gottes zur Welt wird nicht ausdrücklich erörtert. Bezüglich der Futuribilien ist G. A. der Ansicht, Gott habe nicht notwendig über alle Futuribilien determinierende Dekrete erlassen. Außer der praemotio physica nimmt G. A. auch einen concursus simultaneus an, den er als wesentlich für den Thomismus bezeichnet. Die praemotio erklärt er im Anschluß an Garrigou-Lagrange in einer Weise, daß man sie nicht mit der von den Molinisten bestrittenen Form der praedeterminatio physica identifizieren kann. Es bleiben aber im Wissen Gottes die eben genannten decreta praedeterminantia.

Trotz der gemachten Ausstellungen sei der eingangs betonte Wert des umfangreichen Werkes in vielen anderen Teilen gerne anerkannt.

W. Brugger S. J.

Bollnow, O. F., *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften.* 8° (112 S.) Mainz 1949, Kirchheim.

In dem *ersten* dieser Aufsätze fragt B., „was es heißt, einen *Schriftsteller besser zu verstehen*, als er sich selber verstanden hat". Diese Möglichkeit, auf die besonders Dilthey hingewiesen hat, besteht dort, wo der Schriftsteller seinem Werke nicht die vollkommene Bündigkeit gegeben hat (19). Außerhalb dieser Ebene logischer Bündigkeit ist das Verstehen eines Schriftstellers nach B. sogar notwendigerweise ein Besserverstehen (26). Und zwar deswegen, weil der Verstehende sich z. B. die Hintergründe einer Äußerung deutlich machen muß, die für den Schriftsteller selbstverständlich waren. Der Leser muß also über den Kreis des ausdrücklich Gesagten und auch dessen, was der Verfasser ausdrücklich von sich wußte, hinausgehen. Damit sei aber ein Besser-Verstehen gegeben. Hier ist vielleicht doch die Möglichkeit offenzulassen, daß einem Schaffenden die lebensmäßigen und weltanschaulichen Zusammenhänge und Hintergründe, aus denen das Werk erwachsen ist, mehr besagen und andere Tiefen des Gefühls aufwühlen, als der Interpret sieht und nachzuvollziehen vermag. In diesem Fall wäre ein durchaus echtes Verstehen gegeben, nicht dagegen ein Besser-Verstehen.

Mit dem *„kritischen Verstehen"* befaßt sich der *zweite* Aufsatz dieses Buches. Das kritische Verstehen ist eine Art Fortsetzung des feindlichen Verstehens (47), beruht aber nicht notwendig auf einer feindlichen Einstellung. Es legt vielmehr an ein Werk den Maßstab der auf diesem Gebiet geltenden Vollkommenheit an, weshalb eine echte Kritik sachliche Kenntnisse zur Voraussetzung hat. Mit dem kritischen Verstehen ist das kämpferische Verstehen verwandt. Seine Eigenart wird am deutlichsten in dem Verhältnis der Spannung geistesgeschichtlicher Epochen. B. weist auf die Auseinandersetzung des „Sturm und Drang" mit dem Geistesgut der Aufklärung hin (65). Auch für dieses Verstehen muß die Forderung aufrechterhalten werden, daß es auf das Wesentliche einzugehen hat und den Gegner besser verstehen muß, als er sich selber verstanden hat.

Der *dritte*, sehr lesenswerte und anregende Aufsatz enthält einen Beitrag *„Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften"*. Das Grundlegende des Aufsatzes ist in der Scheidung von Allgemeingültigkeit und Objektivität zu suchen, die B. vertritt. Er gibt für die Geisteswissenschaften die Forderung der Allgemeingültigkeit preis, hält aber fest an der Objektivität dieser Wissenschaften. Sowohl die philosophische Entwicklung als auch die stets sich erweiternde Psychologie der sog. primitiven Völker hat dargetan, daß die menschliche Erkenntnis nicht als archimedischer Punkt außerhalb der menschlichen Stimmungen, Gefühle usw. schwebt, sondern in das Ganze menschlichen, individuell je verschiedenen Seelenlebens eingebettet ist. Allgemeingültigkeit der Wissenschaft ist aber „Unabhängigkeit ihrer Ergebnisse von den Besonderheiten des erkennenden Menschen, ihre gleichmäßige Gültigkeit also für alle Völker und Zeiten" (72). Die Kenntnis „von der tiefgehenden Verschiedenheit dessen, was von den Menschen der verschiedenen Völker und Zeiten geschätzt und erstrebt, geglaubt und gedacht wurde, hat dieser Allgemeingültigkeit den Boden entzogen" (72). Auch der Versuch Diltheys, die Allgemeingültigkeit der Wis-

senschaft zu retten, kann nicht als geglückt gelten. Mit der Aufgabe der Allgemeingültigkeit sind die Geisteswissenschaften aber noch nicht völlig subjektiver Willkür ausgeliefert. Vielmehr ist zwischen einer wesensmäßigen und einer zufälligen Subjektivität zu unterscheiden. Die erstere ist die Bindung des Menschen an seine ursprüngliche und ihm wesenhafte Weltanschauung (im Sinne Diltheys). Die zufällige Subjektivität ist bestimmt durch Vorurteile, Voreingenommenheiten und Meinungen, die der Mensch sich mehr zufällig gebildet hat. Diese zweite Art von Subjektivität muß überwunden werden, die erstere dagegen ist der unerläßliche schöpferische Boden auch für jede wissenschaftliche Arbeit. Dieses ursprüngliche und wesenhafte Lebensverständnis ist aber einer Reihe von Menschen gemeinsam und Grundlage eines gemeinsamen Verstehens. Und hier kommen wir zu der Objektivität der Geisteswissenschaften, wie B. sie faßt (in einem von Misch aufgestellten Sinn). Jetzt „übernimmt dieser immer endliche und konkrete Bereich (der in gemeinsamem Lebensverständnis Verbundenen) die Stellung und die Funktion der sonst von der Forderung der Allgemeinheit her abstrakt vorausgesetzten Menschheit" (98). Mit dieser Theorie einer Objektivität der Geisteswissenschaften werden diese Wissenschaften der Willkür eines Einzelnen und auch einer kollektiven Willkür entzogen. Damit wird auch eine Gültigkeit der Geisteswissenschaften erreicht, die für einen mehr oder weniger großen Kreis von Menschen bindend ist.

Damit haben die Geisteswissenschaften aber nicht jenen Boden der Sicherheit, den sie, wie uns scheint, für ihre gesunde Entwicklung brauchen und in manchen ihrer Ergebnisse auch gewinnen können. Auf die Forderung der Allgemeingültigkeit kann man bei den Geisteswissenschaften ebensowenig verzichten wie bei den Naturwissenschaften, wenn auch der Bezirk der Geisteswissenschaften möglicherweise mehr an unsicheren und damit in ihrer Allgemeingültigkeit fraglichen Erkenntnissen in sich schließt als die Naturwissenschaften. Der Verfasser setzt, wie uns scheint, einen Begriff der Allgemeingültigkeit voraus, der den Zugang zu wichtigen Gedanken verdeckt. Allgemein*gültig* in diesem strengen erkenntnistheoretischen Sinn ist eine Erkenntnis nicht wesenhaft dann, wenn sie von allen Menschen der Völker und Zeiten *tatsächlich* anerkannt ist, sondern dann, wenn sie wirkliche Adäquation an das Sein des Objektes (etwa der platonischen Autorschaft des siebten Briefes) ist, derart, daß jede entgegengesetzte Auffassung eines menschlichen und auch nichtmenschlichen Intellektes das Objekt nicht „trifft". Dabei kann diese Adäquation nach dem Maße der mitaufgerufenen Kenntnisse, Stimmungen, der geschichtlichen Situation verschiedene Breitengrade und Tiefengrade aufweisen. Es bleibt aber so, daß die Wahrheit allgemeingültig und auch umgekehrt eine allgemeingültige Erkenntnis wahr ist (anders als S. 80). Auch in dieser Auffassung von Wahrheit, Allgemeingültigkeit und Objektivität geisteswissenschaftlicher Erkenntnisse ist eine Wahrheit denkbar, „die sich überhaupt nicht in der Bestätigung an einem anderen Menschen bewahrheiten läßt" (92), weil der Zugang zu ihr einem andern nicht geöffnet ist aus Gründen, die z. B. in der Schwierigkeit des Objektes oder in der außerordentlichen Höhe der hier zu erfüllenden Erkenntnisbedingungen liegen. Von dieser *tatsächlichen* Struktur ist aber die Frage der *Gültigkeit* zu trennen, die sich nicht nur auf menschliches Erkennen bezieht. — Wenn wir uns auch der vom Verfasser vorgeschlagenen Scheidung von Objektivität und Allgemeingültigkeit nicht anschließen konnten, so glauben wir doch, daß dieses Werk mit seinen feinen Analysen der verschiedenen Arten des Verstehens, seinem hohen philosophischen Ernst und dem echten Ringen um die hier vorliegenden Probleme einen fruchtbaren Beitrag zur Theorie der Geisteswissenschaften darstellt.

L. Gilen S. J.

Wilpert, P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre.* gr. 8° (231 S.) Regensburg 1949, Habbel. DM 15.—.

Das Buch behandelt in Fortführung und Zusammenfassung früher erschienener Aufsätze zwei aus der Überlieferung rekonstruierbare Früh-

schriften des Aristoteles, die sich beide mit der Ideenlehre beschäftigen. Es ist also nicht nur ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung des Aristotelismus, insofern es neue Erkenntnisse über den Weg zu gewinnen sucht, auf dem Aristoteles vom Platonismus zu seiner eigenen philosophischen Stellung gelangt ist. Es ist fast mehr noch ein Beitrag zur Kenntnis der Spätphasen des Platonismus, weil es aus der Polemik des Aristoteles Zeugnisse über das letzte Stadium des Platonismus beibringt, das uns anderswoher nicht bekannt wäre. Es ergibt sich eine merkwürdige chronologische „Verzahnung" der beiden Entwicklungsreihen, die eine Datierung der Phasen des aristotelischen Abrückens von Platon erlaubt.

Die *erste* der beiden behandelten Schriften ist die aristotelische Polemik gegen die Ideenlehre, die den Namen περὶ ἰδεῶν getragen hat. Das 9. Kap. der Metaphysik ist als ein nur kurz andeutendes Exzerpt aus dieser Schrift erkannt worden, die aber noch Alexander Aphrodisiensis vorgelegen hat, als er dieses Kapitel kommentierte. So sind seine Angaben zur Rekonstruktion der Schrift zu verwenden. Die Erwägungen über den Charakter dieses Kapitels hätten durch den Hinweis auf den Aufsatz des Referenten: Die Polemik gegen Platon im Aufbau der aristotelischen Metaphysik (Schol 9 [1934] 520-542) gewonnen. Dort ist die Selbständigkeit dieses Kapitels gegenüber den übrigen Teilen von Met A durch strukturelle Erwägungen erwiesen worden. Auch S. 22 f. des Buches ist in S. 533 des Aufsatzes schon vorgebildet. S. 29 hätte die Konsequenz gezogen werden müssen, daß der „Wirstil" nicht für Met A, sondern nur für die eingelegte, *ältere* Schrift bezeichnend ist.

Es ergibt sich für diese die eigenartige Situation, daß Aristoteles hier gegen die Ideenlehre (als die Auffassung, daß jedem κοινῇ κατηγορούμενον ein χωριστόν entspricht) vom Standpunkt der spätplatonischen Prinzipienlehre aus polemisiert, den er noch völlig teilt: Die Ideen selbst bilden ein aus Urprinzipien, dem „Einen" und der „unbestimmten Zweiheit" konstruierbares System. Entweder sind die Ideen, so schließt er nun, da sie selbst aus Urprinzipien ableitbar sind, nicht primäre, einfachste Wesenheiten, wie die bisherige Form der Ideenlehre annahm; oder es sind die neuen Seinsprinzipien, wenn die Ideen die eigentlichen οὐσίαι sind, nicht wirklich das „erste Sein". Die Spätphase der platonischen Ideenlehre ist, wie W. mit gründlicher Interpretation der Textzeugnisse klar herausarbeitet, hier von Aristoteles gegen eine frühere Form der Ideenlehre ausgespielt worden. Es ist eine rein innerakademische Diskussion, bei der sich Aristoteles noch ganz als Akademiker fühlt. Daher kann er sich, ohne dem Vorwurf des Plagiats zu unterliegen, auch in der Akademie aufgetauchte Einwände zu eigen machen. (Sehr gute Anmerkungen über das Argument vom „dritten Menschen" vgl. 83—96.) Es ist ein besonderes philosophisches Verdienst von W., über das rein Interpretatorische hinaus festgestellt zu haben, daß sich hinter den ganzen, manchmal etwas spitzfindigen und eristisch anmutenden Beweisführungen eine entscheidende aristotelische Erkenntnis verbirgt: die Verschiedenheit der Denkmotive, die zu der einen oder der anderen Fassung der Ideenlehre geführt haben. Bei der älteren ist es das logisch-erkenntnistheoretische Suchen nach einem unwandelbaren Gegenstand der urteilenden Aussage. Hier sind gute Bemerkungen von W. eingestreut über den „idealistischen Realismus" Platons, wie man ihn nennen könnte (39, 55 u. a.). In der späteren Form ist es das ontologische Streben nach einer Ableitung des Alls aus einfachsten, dem Denken als Urprinzipien einsichtigen Seinselementen. Die Verlagerung des Interesses von dem erkenntnistheoretischen auf das ontologische System drückt sich auch in der Einschränkung des Ideenbegriffes auf Naturdinge aus, die 59—67 für die Spätphase erschlossen wird.

Dieser ontologischen Prinzipienlehre ist der *zweite Teil* des Buches gewidmet, d. h. der Rekonstruktion der aristotelischen Nachschrift des Vortrages περὶ τἀγαθοῦ, in dem Platon diese Lehre entwickelt hat. Die Worte, mit denen W. die platonischen Gedankengänge charakterisiert: „Platon hat selbst an der Ideenlehre Kritik geübt. Diese Nachricht bedeutet eine Überraschung wohl selbst für die aufgeschlossensten seiner Verehrer" [157], sind vielleicht etwas zu hoch gegriffen. Die Gedankengänge als solche sind

seit jeher bekannt und seit Robin und Stenzel im großen ganzen richtig interpretiert. Als Kritik hat sie Platon selbst nie empfunden. Einen Widerspruch zwischen dieser Lehre und dem Chorismos der Ideen hat erst Aristoteles in περὶ ἰδεῶν festgestellt. Aber die ganze Gedankenfülle (und der Problemreichtum) dieser Altersvorlesung Platons wird von W. an Hand der Berichte so klar entwickelt, daß sein Buch eine wertvolle Bereicherung unseres Verständnisses der spätesten Philosophie Platons genannt zu werden verdient. Besonders bemerkenswert sind die Abschnitte, in denen gezeigt wird, daß und in welchem Sinn von Platon Ideen und Zahlen gleichgesetzt werden (158—159, 169). Zu S. 153 hätte Met Z 12 und 14 herangezogen werden können. Wichtiges zum Verständnis und zur weiteren Erforschung des aristotelischen Kategorienbuches wird S. 193 gesagt. Gut begründet ist die Ablehnung der allzu modern-dynamistischen Deutung des platonischen „Sprungs" vom Punkt zur Linie, von der Linie zur Fläche, von der Fläche zum Körper bei Frank, Plato und die sog. Pythagoreer, 1923, wie überhaupt die ganze Rekonstruktion der platonischen Zahlenableitung.

Eine interessante Anregung des 1. Teiles wird im 2. nicht aufgegriffen, obwohl sie eigentlich hier richtig an ihrem Platz wäre. Es ist der Gedanke, daß Aristoteles mit seiner ihm eigentümlichen Akt-Potenz-Lehre die Linie weiterverfolgt habe, die von der ursprünglichen Ideenlehre zur spätplatonischen Prinzipienlehre geführt hat und „in den Begriffen von Form und Materie den ihm entsprechenden Ausdruck für die Prinzipien des ἕν und der ἀόριστος δυάς gefunden" habe (107). So anregend der Gedanke auch ist, müßte doch zwischen den verschiedenen Aspekten des Materiebegriffs bei Aristoteles zunächst klar unterschieden werden: die Materie im physischen σύνολον, das unbestimmte Genus als Materie der Definition, gegenüber der „spezifischen" Wirkung der Differenz, die νοητὴ ὕλη im Sinn von Met Z 10, 1036 a 11. Sodann müßte der wesentliche Differenzpunkt hervortreten, daß die ἀόριστος δυάς nicht nur reine Determinierbarkeit, sondern selbst eines der beiden, das Gesamtsein determinierenden und „produzierenden" Seinselemente ist. W. weist darauf S. 204 selbst hin. Endlich ist die Tatsache entscheidend, daß für Plato das Allgemeinere, das Genus, auf der formalen, aktiven Seite steht, für Aristoteles aber auf der passiven, materialen. Das gilt sowohl für die physische Materie als Substrat der konkreten Formung wie für das Genus als Substrat der logischen Determinierung. Es bliebe also nur die Gemeinsamkeit der „Seinsanalyse" überhaupt (vgl. 128 f.). Aus dieser Erwägung heraus hat W. wohl auch den Gedanken nicht weiter verfolgt. Das entspricht seiner überaus gewissenhaften und daher (im Gegensatz zu vielen Willkürlichkeiten, wie sie gerade auf dem Gebiet der Forschung über den frühen Aristoteles üblich geworden sind) wirklich fördersamen Interpretationsweise. Sie läßt uns mit den besten Erwartungen der angekündigten Durchinterpretation von Met M und Met N entgegensehen. In ihr wird W. hoffentlich — kritisch oder zustimmend — zu dem Stellung nehmen, was in dem oben zitierten Aufsatz über die Stellung dieser beiden Bücher im gedanklichen Aufbau der Metaphysik gesagt ist.

E. v. Ivánka.

Bertalanffy, L. v., *Das biologische Weltbild*, 1. Bd. 8° (202 S.) Bern 1949, Francke. Fr. 11.—.

Der österreichische, nun in Kanada lehrende Bahnbrecher einer theoretischen Biologie, L. v. B., versucht in einem zweibändigen Werk aus der Fülle der Einsichten und Fragen der neueren biologischen Forschung „das biologische Weltbild" zu bauen. Der vorliegende 1. Band gibt unter Verarbeitung eines umfassenden Tatsachenmaterials einen skizzenhaften Umriß dieses Bildes; die genauere Ausführung in Bezug auf eine Reihe grundlegender und entscheidender Fragenkreise (Theorie der „offenen Systeme", Problem des Menschen, Verhältnis von leiblicher und seelischer Wirklichkeit) bleibt dem 2. Bande vorbehalten.

B. geht von der Frage nach dem Wesen des Lebendigen aus. Hier ergibt sich die „klassische Alternative" der Antworten des Mechanismus (Leben letztlich ein physikalisch-chemisch auflösbares Phänomen) und Vitalismus (Le-

ben schließt Mitwirkung übermaterieller Faktoren ein). B. lehnt beide Auffassungen als unangemessen ab und entwickelt seine „dritte Alternative", die „organismische Auffassung", die den Gegensatz von Mechanismus und Vitalismus auf höherer Ebene überwinde. Er betrachtet die Organismen als in Raum und Zeit ganzheitlich geordnete *Systeme*, deren Eigenart einerseits die Möglichkeiten einer mechanistischen, analytisch-summativen Erklärung überschreite, deren Sondergesetzlichkeit anderseits ohne Rückgriff auf einen entelechialen oder seelenhaften Faktor aus sich selbst, d. h. als innere Gesetzlichkeit des Systems, verständlich werde. Diese Systemgesetzlichkeit ist nach B. einer erschöpfenden mathematischen Auflösung und Ableitung fähig. In der Aufdeckung und Ableitung der Ordnungs- und Organisationsgesetze des Lebendigen sieht er die vornehmste Aufgabe der Biologie, die damit nicht nur ihre Selbständigkeit gewinne, sondern auch zur zentralen Wissenschaft werde, da sich das Problem der Organisation, der Ganzheit und Gestalt, das seine Wurzeln in der Biologie habe, in steigendem Maße in allen Wissenschaften stelle.

An Problemen der Gestalt, des Stoff- und Energiewechsels, der Entwicklung, Vererbung, Stammesgeschichte u. a. versucht B. seine „organismische Auffassung" zu erhärten und ihre Fruchtbarkeit für weitere Forschung darzutun. Seine Darlegungen gipfeln in der Definition des Organismus als eines „Stufenbaues offener Systeme, der sich auf Grund seiner Systembedingungen im Wechsel der Bestandteile erhält". Kernstück dieser Definition ist der Begriff des „offenen Systems". Wie vor allem die neueren Stoffwechselversuche mit isotopen Elementen gezeigt haben, ist der Organismus keine ruhende Einheit, er besteht vielmehr im ständigen Wechsel, im Fließgleichgewicht auf- und abbauender Vorgänge, im Austausch von Stoffen und Energien mit der Außenwelt. So steht er im Gegensatz zu den „geschlossenen Systemen" der Physik. B. fordert nun eine „Thermodynamik offener Systeme", eine Entwicklung der für solche Systeme gültigen mathematischen Prinzipien, und glaubt, daß man „wohl in der Annahme nicht fehlgehe, daß wir uns mit diesen Prinzipien nahe an der Wurzel der biologischen Grundprobleme befinden". Er sieht in seiner Auffassung eine Wende der Biologie, ja auch der gesamten Wissenschaften heraufkommen.

Der kritische Leser vermag, bei aller Würdigung der Verdienste B.s um die Herausarbeitung des Charakters des Organischen gegenüber dem Mechanismus, diesem Optimismus schwer zu folgen. Die Prognose einer erschöpfenden Mathematisierung der Biologie erscheint ihm nach der bisherigen Lage der Dinge, trotz Allometrie u. a., etwas waghalsig. Die Betonung des dynamischen Charakters des Lebendigen bringt B. in erhebliche Gefahr, ins andere Extrem zu verfallen, d. h. alle Struktur in Dynamik aufzulösen. Weiter scheint in B.s Konzeption ein wesentlicher Charakter des Lebendigen, die Gerichtetheit im Sinne Russells, zu wenig berücksichtigt. Wenn B. die Vorgänge der Entwicklung zwar als vom Ganzen beherrscht bezeichnet, unter diesem Ganzen aber nur die jeweiligen Systembedingungen dieser Entwicklungsstufe, „nicht das in der Zukunft zu erreichende Endergebnis" versteht, dann bleibt er uns die Erklärung dafür, daß dieses Endergebnis erzielt wird, schuldig. Entsprechendes gilt für die phylogenetischen Darlegungen, trotz aller Anerkennung für den hohen Rang der kritischen Auseinandersetzung mit den Tatsachen und Theorien. Weiter stellt sich der Leser die Frage, ob die Entwicklung einer Theorie der „offenen Systeme" die hohen Erwartungen des Verf. erfüllen wird. Die Frage bleibt noch, ob „offenes System" nicht zunächst nur ein anderer Name für Organismus ist. Die wenigen Fälle offener Systeme im Bereich der Physik (Tropfensysteme u. a.) gestatten noch nicht die Entscheidung, ob hier mehr vorliegt als ein bloßes, simples Modell.

Schließlich ist die Frage zu stellen, ob die organismische Auffassung den Gegensatz Mechanismus-Vitalismus wirklich „auf höherer Ebene überwindet". Es scheint eher, daß sie auf einer tieferen Ebene stehenbleibt, indem sie die Ganzheit des Organismus als gegeben voraussetzt und die Frage nach dem Grund und Ursprung dieser Ganzheit als „Frage ohne Sinn" ablehnt. Zugegeben, daß der Vitalismus mit dieser seiner Kernfrage den Bereich der Biologie als einer kausalanalytischen und experimentellen Wissenschaft überschreitet und das Gebiet der Philosophie betritt, zugegeben weiter, daß der

kleine Grenzverkehr zwischen Philosophie und Biologie reichlich mit beiderseitigen Mißverständnissen, Grenzüberschreitungen und unerlaubten Vereinfachungen belastet erscheint, so lehrt doch die Entwicklung der Physik, daß jede Wissenschaft eine Nachbarschaft zur Philosophie besitzt und daß die Entfaltung ihrer Problematik schließlich über ihre eigenen Grenzen drängt. Eine Frage, die im Bereich einer Wissenschaft nicht beantwortet werden kann, ist deshalb nicht ohne Sinn: sie reißt den Horizont in bestimmter Richtung auf und bewahrt so vor der Verdunklung wichtiger Zusammenhänge.

Man wird auf den 2. Band des Werkes gespannt sein dürfen. Der erste läßt uns manche Frage offen und wahrt auch nicht in allen Teilen die von B. gewohnte Höhe; stellenweise ist ein feuilletonistischer Zug spürbar.

F. P. Möhres.

Messner, J., *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik.* gr. 8° (951 S.) Innsbruck 1950, Tyrolia.

Der Verf., ehemals Herausgeber des „Neuen Reichs", lebte zehn Jahre lang in der Verbannung in England. Die unfreiwillige Muße benützte er zur Ausarbeitung des vorliegenden stattlichen Bandes, der das Programm seines vielfach aufgelegten Werkes „Die soziale Frage" erweitert und vertieft zu einem Nachschlagewerk, das Ethik, Gesellschaftslehre, Staats- und Wirtschaftslehre in sich vereinigt. Gleichzeitig erschien das Werk in Amerika in englischer Sprache. Stil und Darstellungsart sind immer sachlich klar und nicht nur für Fachgelehrte, sondern auch für weitere Kreise berechnet, denen allerdings geistige Arbeit nicht erspart bleibt. Das ganze Werk zerfällt in 4 Bücher: Grundlegung, Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftsethik.

Die *Grundlegung* enthält die Moral-, Sozial- und Rechtsphilosophie und das Kap. „Die soziale Frage oder das Versagen der gesellschaftlichen Ordnung". Die *ethische Grundlegung* bespricht in der Hauptsache die Natur des Menschen und das Naturgesetz. In der Analyse des sittlichen Bewußtseins wird Grund, Wesen und Kriterium der Sittlichkeit erörtert. Die Entscheidung über das rechte Verhalten in der Pflichtenkollision erfolgt nach dem Kriterium der existentiellen Zwecke. Die menschliche Natur bildet mit ihrer Triebkonstitution, d. h. mit ihren physischen und geistigen final geordneten Trieben, eine Einheit, Harmonie und Hierarchie zur Integration oder Vollverwirklichung der menschlichen Person. Diese Auffassung ist orientiert am hl. Thomas, bes. S. th. 1, 2, 94, a. 2, wo der Inhalt des Naturgesetzes aus den inclinationes naturae abgeleitet wird. Das Wort „existentielle Zwecke" hat unseres Erachtens allerdings nur schwachen Bezug auf die sog. Existenzphilosophie. Die Formel, daß die Menschennatur selbst den Menschen an das Naturgesetz binden würde, auch wenn es ihm nicht durch den Schöpfer auferlegt wäre, gibt die Meinung von G. Vazquez wieder, die aber schon von Suárez mit Recht kritisiert wurde. Darum genügt es auch nicht, den verpflichtenden Charakter des Sittengesetzes bloß mittelbar von Gott als dem Schöpfer der Natur herzuleiten. Unter der Voraussetzung der Schöpfung ist der Wille Gottes *unmittelbares* Prinzip der Verpflichtung. Das *christliche* Sittengesetz, auf der übernatürlichen Offenbarung beruhend, ist vor allem die ausdrückliche Verkündigung und die autoritative Erklärung des Naturgesetzes.

Die *Gesellschaftslehre* oder Sozialphilosophie will Natur und Seinsgrund der Gesellschaft, ihre Wirklichkeit, Einheit und Ganzheit klären. Ausführlich wird der Begriff des Gemeinwohls gewürdigt und dessen Hilfsstellung betont. Glücklich ist der soziale Pluralismus hervorgehoben, der im individualistischen und kollektivistischen Gesellschaftsbild nicht zur Geltung kommt. Die *Rechtsphilosophie* muß vor allem den Titel des ganzen Buches rechtfertigen. Ein Hauptanliegen ist die sittliche Fundierung der positiven Rechtsordnung und demgemäß das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht. Die gesellschaftliche Ordnungsgewalt der Autorität gründet ausschließlich auf dem Gemeinwohl. Gemeinwohl und Subsidiaritätsprinzip sind die obersten ethisch-naturrechtlichen Grundsätze für alle positive Rechtssetzung. Es wird ein elementares, angewandtes, erbsündiges Naturrecht und das jus gentium unterschieden. Das erbsündige Naturrecht ist angewandtes Naturrecht, und zwar

angewandt auf die durch Beeinträchtigung der Menschennatur bedingten Verhältnisse. Beim jus gentium, das sich in der Geschichte als starke bewegende Kraft bewies, wird auch die Sklaverei behandelt. Dem Naturrecht wird im Gegensatz zu Trœltsch nicht nur eine konservativ bewahrende, sondern auch eine fortschrittlich erneuernde Kraft zugeschrieben. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit werden als Forderungen und Folgerungen des Naturrechts besprochen. In dem Schlußteil des 1. Buches „Die soziale Frage" kommen deren Ursachen, auch die ideologischen, zur Sprache, sodann ihre Erscheinungsformen, weiter Sozialkritik und Sozialreform als Folgerungen der Sozialethik. Schon in den letzten Abschnitten und noch mehr im folgenden verwertet der Verf. ausgiebig eine reiche ausländische Literatur, die ihm im Oratorium zu Birmingham zur Verfügung stand.

Das 2. Buch, „*Gesellschaftsethik*", behandelt alle wichtigeren Probleme von Ehe, Familie und Frauenfrage, die kleineren Gemeinschaften (Gemeinde, Minderheiten, Berufsstände, Klasse, Gewerkschaft und freie Vereinigungen), die Nation und Völkergemeinschaft. Für die Nation sind bedeutsame Faktoren: Blut, Boden, Schicksal, Geistesverbundenheit. Die Völkergemeinschaft hat zur Voraussetzung das Völkerrecht. Die ethischen naturrechtlichen Anliegen der Staatslehre werden ausführlich im 3. Buch, der *Staatsethik*, besprochen. Wichtige Punkte sind die Lehre von der Souveränität, Demokratie, Subsidiarität der staatlichen Funktionen, vom Primat der Politik, von Bevölkerungspolitik und Staatsräson. Nicht minder reichhaltig ist das letzte und 4. Buch, die *Wirtschaftsethik*. Auf 240 Seiten ist ein schwieriger Stoff klar und gründlich gemeistert. Gerade hier ist man froh, mit neuester ausländischer Literatur bekannt zu werden. Die Hauptteile sind: Der Prozeß der Sozialwirtschaft, Organisation, Integration und Kooperation derselben, einschließlich der Weltwirtschaft. Kapitalismus, Kommunismus, Sozialismus und Planwirtschaft, soziale Demokratie finden eine sachgemäße Würdigung. Die Sprache ist niemals rhetorisch, sondern immer sachlich klar und gibt den ernstlich Suchenden und Denkenden immer die Möglichkeit, sich vom Zauber der bloßen Schlagworte und Modebegriffe frei zu machen. Wenn gerade die letzten Kapitel über die Probleme der Weltwirtschaft und die Weltfriedenssicherung im ersten Augenblick recht optimistisch klingen, so läßt der Verf. doch keinen Zweifel, daß zur Verwirklichung und Meisterung dieser Fragen immer auch ein großes Maß von sittlicher Verantwortung auf allen Seiten gehört.

J. B. Schuster S. J.

Meinertz, M., *Theologie des Neuen Testamentes (Die hl. Schrift des NT übs. u. erkl. Hrsg. v. F. Tillmann, Ergbd. I)* 2 Bde. gr. 8° (XII u. 247 S.; VIII u. 389 S.) Bonn 1950. Hanstein. DM 10.80 u. 16.20; geb. DM 14.— und 19.50.

M. faßt den Lehrgehalt der ntl. Schriften zusammen, ordnet ihn nicht dogmatisch, sondern organisch und zeigt die Unterschiede der Lehre Jesu, der Urgemeinde, des hl. Paulus und Johannes in gesonderten Abschnitten. Mit Recht bringt er wenig Religionsgeschichtliches, Hellenistisches und Rabbinisches. Für das theologische Verständnis ist das ja nicht so bedeutsam. Wir möchten aus dem überreichen Inhalt wenigstens das Wichtigste herausheben.

I. Für *Jesu Lehre* sind die Evangelien fast die einzige Quelle. Sie ist getreu, wenn sie auch nicht wörtlich jede Äußerung des Herrn bringt. Der Eindruck der Persönlichkeit des Herrn war so überwältigend, daß er eine umformende Gemeindetheologie verhinderte. Die *Basileia* als Oberherrschaft und (Be-)reich (I 27—146) ist jetzt schon da. Sie ist zugleich Christi Reich und Christus selbst. Jesus sucht die Sünder, vergießt sein Blut, bringt Kunde vom Vater, Frieden und Pneuma, aber nicht irdische Genüsse noch Israels Herrschaft. Er bietet allen Heil an, aber er erfährt viel Abweisung („wenige auserwählt", Mt 22, 14, „verstockt" durch eigene Schuld: 13, 15). Sein eigener Heilswille aber geht ausdrücklich auf die ganze Menschheit. Das Reich kommt „in Kraft" (Mk 9. 1) schon in Jesu Auferstehung und der Geistsendung. Es wächst allmählich in der Zeit (Mk 4,28). Wie der Messias müssen

auch seine Glieder vorher leiden. Wichtig ist Wachen, nicht Wissen, wann er zur Glorie kommt. — Notwendige Trägerin des gegenwärtigen Gottesreiches ist die *Kirche*, „Rest" des Gottesvolkes. Allmählich wurde sie geformt durch Wahl der Zwölf und die Vollmachtsübertragung durch den Auferstandenen für Lehre, Zeugenschaft, Taufe und Sündenvergebung. Eine besondere Schlüsselgewalt, d. h. volles Verfügungsrecht (wie Offb 1, 18) erhielt Petrus. Ihr dreifaches Amt ist wesentlich verantwortlicher Dienst aus Jesu Vorbild und Autorität. — Jesu *sittliche Forderungen* sind unbedingt, doch nicht buchstäbelnd zu verstehen. Niemand kann von sich aus über Gesetzesbestimmungen hinwegschreiten (Mt 5, 18). Jesus tadelt den Soldatenstand nicht; aber sein Reich ist nicht mit Waffen zu verteidigen. Gott „gibt" vielmehr die Offenbarung, Jesu Vorbild, seine Hilfe, den Hl. Geist. — Die *Eucharistie* wurde bei oder nach dem Passahmahl eingesetzt (zur Chronologie vgl. Strack-Billerbeck II 812 ff.). Sie versinnbildet Jesu Erlösungstod („hingegeben"). Die eucharistische Feier war wahres Opfer („Tisch": 1 Kor 10, 17—21) und Erfüllung des Passah„opfers" (Ex 12, 27 und 1 Kor 10, 16; 5, 7). — *Jesus selbst*, der Bringer des Gottesreiches (147—211), war ganz Mensch, männlich, betend, erbarmend, unvergleichlich, der „Menschensohn" nach Dan 7. Auch die Leidensgeschichte ist stark messianisch. Jesus überträgt Jahweworte auf sich und zeigt so seine göttliche Größe.

II. Die Urgemeinde. Ihr widmet M. nur ein kürzeres Kapitel (212—247). Grundgelegt ist sie durch die Auferstehung und das erste Pfingstfest. Ihre Predigt galt dem Erstandenen als „Herrn", Heiland und Gottesknecht. Sie übt die Liebe, ist Ekklesia, geführt von den Aposteln, besonders von Petrus. Ihre Universalität tritt deutlich hervor. Sie ist aber auch ringende Kirche. Jakobus muß ja (vor 49) schon die lauen Christen zu Tun und Kampf mahnen.

III. Der 2. Band enthält die Theologie des hl. Paulus und Johannes. Die Briefe des hl. Paulus, aus bestimmten Situationen entstanden, bieten zwar kein System und doch eine Einheit, keine Entwicklung und doch Ausgestaltung im Nachdenken. *Paulus* ist fromm und dennoch voller Leidenschaft, verstandesscharf und dennoch kontemplativ, streng Jude und doch aufgeschlossen. Damaskus war ihm zwar wie eine „Lichtschöpfung" (2 Kor 4, 6); aber es nahm ihm nicht den Zusammenhang mit der Urgemeinde und der Überlieferung. — Die *Sarx* des Unerlösten ist sündennah (auch Soma, Psyche, Pneuma, Nous, Kardia werden von M. erörtert). Da die Sünde (= Ungehorsam) schon durch Adam universal war, ist der Mensch zerrissen, todverfallen, unter Weltelementen (= Dämonen). Trotzdem aber ist ihm einige Gotteserkenntnis und Sittlichkeit möglich. Der Nomos des Moses (Sittlichkeit und Zeremonien) ist nur vorläufig. In Christus wurde er erfüllt und vergeistigt. Daher ist das AT nur von Christus aus zu verstehen. — Auf diesem dunkleren Hintergrund erhebt sich hell das Bild *Christi*. Nach Ph 2 war er in göttlicher Erscheinungsweise, wollte aber die göttliche Würde nicht für sich ausnutzen. Als „Kyrios" erscheint er schon im Erdenleben und in der Urgemeinde. Er tut dasselbe wie der Vater. Jesu Erdenleben tritt zurück gegenüber dem Erlösungstod und der Auferstehung. Daher nimmt auch die *Erlösung des Menschen* und ihr Sinn einen breiten Raum ein. Der Begriff des „pneumatischen Menschen" ist Pauli Eigengut, nicht iranischer Herkunft. Neben etwa 30 Namen der paulinischen Theologie für Erlösung und ihre Wirkung wird von M. besonders die „Rechtfertigung" einer genaueren Analyse unterworfen. Sie kommt von Gott, ist innerlich und umfaßt Sündenvergebung, Heiligung und Christusgemeinschaft. Diese letztere besteht nicht nur im Bewußtsein, in Gesinnung oder Glaube, aber auch nicht in Verschmelzung. Sie ist vielmehr neues Sein und Leben mit religiös-sittlichen Kräften. Sie findet ihren besonderen Ausdruck in den Formeln: „in Christus" und „mit Christus" oder auch „im Geist" und vielen Genetivverbindungen. Grundlegend für sie ist die Taufe (Röm 6). Hier hätte man den Wunsch, daß die schwierigen Worte „mystisch", „sakramental", „gnadenhaft" noch genauer umschrieben würden. — Sehr tief hat M. den Begriff der *Kirche* bei Paulus gekennzeichnet. Sie ist der „Leib Christi", d. h. ein Organismus, dessen Einheitsprinzip Christus ist, durchflutet vom göttlichen Pneuma.

Paulus kämpft für ihre Einheit. Ihr fünftes Kennzeichen sind ihm Leiden. Paulus selbst ist in ihr „Monarch". Er kennt ein Kirchenrecht, das aber von der Liebe überragt ist. So schließen sich Charisma und Amt nicht aus. — Die paulinische *Ethik* berührt sich mit der jüdischen, wenig aber mit stoischen Mahnungen. Er hebt die Stellung der Frau und des Sklaven. Doch soll er „so bleiben" (1 Kor 7, 21). Der von Paulus gezeichnete Staat ist ein Idealbild. Den Kaiserkult hätte er abgelehnt. — Die *Parusie* wird ersehnt. Sie kommt plötzlich. Der Antichrist (2 Thess 2) ist eine Einzelperson. Der Auferstehungsleib besteht nicht aus Doxa- oder Pneumastoff.

IV. Das *Johannesevangelium* (267—318) ist eine durch jahrzehntelange Predigt und Betrachtung vertiefte Schilderung von ursprünglich Erlebtem. Johannes bereichert vor allem die atl. Personifikation von „Wort" und „Weisheit" und gießt dem hellenistischen Logosnamen neuen Inhalt ein. Jesus ist so Gottessohn im eminenten Sinn. Alle Bilder, wie „Der Vater zeigt . . .", verdeutlichen das vollständige Zusammensein und Zusammenwirken mit dem Vater. „Leben" ist daher Gemeinschaft mit Christus und mit Gott, das sich auf die Gegenwart wie die Zukunft erstreckt. Johannes schildert es aus eigener Erfahrung. Es ist Mystik („Bleibt in mir . . .") und wird vollendet durch die Auferstehung (Kap. 5 und 6). Es ist verbunden mit Licht und Wahrheit, d. h. göttlicher, offenbarter Wirklichkeit. Man muß für es empfänglich sein und daher gnadenhaft und dennoch frei an Jesu Person und Sendung wegen der „Zeichen" und des AT, aber besser noch wegen der Lehre glauben (= anerkennen). — Die *Apokalypse (319—338)* ist zwar vom Evangelium nach Stoff und Prophetenzitaten verschieden, aber doch von gleicher Seelenstruktur. Der Kampf mit den Gottesfeinden geht bis zum Weltende. Seine Schilderung aber ist nur typisch. Gott ist Majestät, Christus gottgleich und Lamm. Die sieben Geister sind wohl Engel; die „Engel" die Bischöfe. Die 12 Stämme symbolisieren die „große Schar." Das Weib mit der Sonne ist die Kirche. Die Farben sind von Kaiserkult und Rom entlehnt (Kap. 13 und 17). Das tausendjährige Reich aber ist eine Zeit ungestörter Wirkmöglichkeit, an der die noch nicht erweckten Martyrer vom Himmel her teilnehmen.

Das Werk ist die erste Gesamtdarstellung der ntl. Theologie katholischerseits; dieser „erste Entwurf" ist ausgezeichnet gelungen. Er ist erstaunlich reich und doch nicht überladen, klar gegliedert und übersichtlich angeordnet mit Sperrung der Stichwörter, weder Stellenkatalog noch geistvolles Eigendenken, sondern ein aus Bibelworten und -gedanken gewobenes Ganzes (das Register weist über zehntausend ntl. Stellen nach), angenehm lesbar, gedrängt und doch verständlich. Es verzichtet auf gelehrtes Aussehen und blendenden Stil, „damit der Leser sich ganz dem biblischen Gedanken hingebe". Die Fülle der Literatur, selbstverständlich auch nichtkatholischer, ist verwertet, aber nur das Wichtigste genannt; schwierige Stellen und moderne Probleme werden, wenn auch kurz, erörtert. Das Eintragen späterer Dogmenentfaltung wird sorglich gemieden und doch durch den Blick darauf der Sinn der ntl. Aussagen geklärt. Die Haltung ist kritisch — auch gegenüber den herrschenden Meinungen der „Kritik" — und von überlegener Ruhe. Am wohltuendsten ist die unbestechliche *Sachlichkeit*, die nur eins kennt: die Wahrheit. Dabei bleibt die den Evangelien, Paulus und Johannes immanente Wärme gewahrt. Dem Wissenschaftler wird das Werk eine fein abgewogene, abgerundete, getreue Gesamtdarstellung des im NT Gegebenen, dem Studenten eine Zusammenfassung und Krönung seines exegetischen Wissens, dem Seelsorger eine unerschöpfliche Fundgrube für Studium, Innenleben und echte Bibelpredigt sein — es ist Adolf Donders gewidmet, dem Deuter des NT für das Leben —, dem Laien wird es den unergründlichen Reichtum Christi eindrucksvoll erschließen. Es ist nie „apologetisch"; aber dieses Bild Christi, seines Werkes und Eindrucks auf die Augenzeugen, übermenschlich und unerfindbar, leuchtet reiner und erhabener als irgendeine andere Religion, Philosophie oder Weltanschauung: sua ipse luce se signat.

W. Koester S. J.

Wikenhauser, A., *Das Evangelium nach Johannes (Das Neue Testament übers. u. kurz erkl., 4).* gr. 8° (296 S.) Regensburg 1948, Pustet. DM. 10.—; geb. DM 12.—.

Dieser Kommentar zum Johannes-Evangelium stellt einen bedeutenden Fortschritt in der katholischen Erklärung des vierten Evangeliums dar. Die gründliche Auslegung des Textes wird durch sehr gehaltvolle Exkurse über Fragen der johanneischen Theologie bereichert. Unter anderen werden behandelt der Logosbegriff (44—48); die Gotteskindschaft, Zeugung oder Geburt aus Gott, Wiedergeburt (74—77); Licht und Finsternis (77—79); der Sinn der Rede vom Brot des Lebens (109 f.); der johanneische Dualismus (141—144); der johanneische Begriff der Wahrheit (178—181); die Heilsbedeutung des Todes Jesu (193 f.); Glauben und Erkennen (198—203); der Hl. Geist (222—224); die johanneische Enderwartung (227—231); die Liebe bei Johannes (237—239); die Herrlichkeit des Christus (250 f.); die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und Gott (256); die Jüngerschaft und Kirche (257—259).

In der Texterklärung wäre vieles bemerkenswert. Nur auf einiges theologisch besonders Wertvolle soll hingewiesen werden. Im *Prolog* bezieht sich Joh. 1, 5 schon auf das Offenbarungswirken des Wortes in Menschengestalt und begreift auch das des verklärten Herrn ein. 1, 14—16: In den Worten „Gnade und Wahrheit" ist die Gnade gemeint, deren Inhalt die Wahrheit ist; „Wahrheit" ist die göttliche Wirklichkeit, die sich im menschgewordenen Wort den Glaubenden erschließt und so das „Leben" mitteilt. Der „Logos" ist nicht nur Name der geschichtlichen Person Jesu (gegen Zahn), sondern auch der präexistenten. Er hat eine doppelte Funktion, eine kosmologische (Mittler der Weltschöpfung) und eine soteriologische (Organ der göttlichen Heilsoffenbarung). Zur Herkunft des Begriffs sagt W.: „Soviel erscheint mir sicher zu sein, daß nur die Mittelwesenspekulation des Hellenismus als Quelle für ihn in Frage kommt, d. h. daß Johannes durch sie veranlaßt worden ist, Jesus Christus als Logos zu bezeichnen, ohne jedoch den Präexistenzgedanken von dorther zu entlehnen und auf ihn zu übertragen"(48). Man vgl. dazu das an gnostisches Gegensatzpaar erinnernde hypostasierte „Schweigen" (verborgener Gott) und das hypostasierte „Wort" (offenbarer Gott) des Ignatius von Antiochien (Magn. 8, 2). Christus ist deshalb für Johannes kein reines Zwischenwesen, sondern der ewige, wesensgleiche Sohn Gottes. — Zu Joh. 1, 29 unterscheidet W. zwischen dem Verständnis des Täufers, der im Blick auf Is 53 in Jesus den sieht, der in stellvertretendem Leiden und Sühnen die Sünden des Volkes „trägt" und so den Gutwilligen Sühnung schafft, und dem Verständnis der urchristlichen Gemeinde, die auf Grund des erlebten Opfertodes Christi in dem Wort die Tilgung („der hinwegnimmt") der Sündenschuld durch die Kraft des Opfers Christi erkennt.

Zur *Kanaperikope* schreibt W.: „Es kann nicht bezweifelt werden, daß Maria (mit ihrer Bitte) von ihm (Jesus) ein Wunder erwartet". Jesus weist in v. 4a die Bitte der Mutter ab und begründet diese Abweisung in v. 4b durch die Berufung auf den Willen des Vaters, nach dem die Stunde für den Beginn des Wunderwirkens noch nicht gekommen sei. Aber das demütige Vertrauen der Mutter (v. 5), die ihren Willen nicht gebieterisch aufdrängen will und sich Gottes Willen unterwirft, bewirkt es, daß Jesus in voller Einheit mit dem Willen des Vaters nun doch das Wunder zur Offenbarung seiner Herrlichkeit und zur Stärkung des Jüngerglaubens wirken kann.

Sehr aktuell sind in der Zeit der Assumpta-Definition die Erklärungen zu Joh 3, 13—16. Dort sind die „himmlischen Dinge" von v. 12 angedeutet, die sozusagen die Voraussetzung oder die Grundlage für die Wiedergeburt oder den Eintritt ins Gottesreich bilden: Das Kommen des Sohnes aus der jenseitigen Welt und seine Rückkehr dorthin. „Niemand ist in den Himmel aufgestiegen" ist — wie auch sonst wohl das Perfekt in allgemeinen Sätzen — im Sinne der Gegenwart zu verstehen: „Niemand vermag in den Himmel hinaufzusteigen als nur derjenige, der vom Himmel herabgestiegen ist". So steht v. 13 nicht unter der Frage: „Wer kann Kunde vom Himmlischen bringen", sondern unter der anderen, die von Nikodemus v. 9 angeschnitten

worden war: „Wie kann die Wiedergeburt oder der Eintritt ins Himmelreich Wirklichkeit werden". — In der großen Rede des 6. Kapitels ist von v. 51 b an vom eucharistischen Brot die Rede, das Jesus geben wird (vgl. v. 27), während vorher (v. 26—51 a) Christus im übertragenen Sinne das vom Vater gegebene wahre Lebensbrot ist, das man sich durch Glauben aneignet. Wird der Schnitt nicht besser zwischen v. 47 und 48 gemacht? — Joh 7, 38 deutet W. die Worte „aus seinem Leibe" auf Christus und zieht folgerichtig „wer an mich glaubt" zu v. 37: „Wenn jemand dürstet, komme er zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt!" Das ist die uralte, heute wieder modern gewordene Erklärung; vgl. Schol. 24 (1949), 146.

Weniger Anklang dürfte es finden, daß an verschiedenen Stellen *Umstellungshypothesen* ziemliches Gewicht beigelegt wird. Zum Glück wirken sie sich praktisch nicht aus, ausgenommen an einer Stelle. W. hat Kap. 6 vor Kap. 5 gestellt. In diesem Falle lassen sich ja tatsächlich manche innere Gründe anführen. Sind sie durchschlagend? Ich möchte annehmen, daß sie durch ebenso viele innere Gegengründe aufgewogen werden. — Hat Christus uns nur neue Erkenntnis über Gottes Verhalten zur Welt gebracht und nicht auch über Gott selber? (Vgl. zu 1, 18 S. 44.) Verf. wird das nicht leugnen wollen, da er doch selber im 4. Evangelium das eigentliche *Sohnesverhältnis* Jesu zu seinem Vater ausgesprochen findet. Aber seine Redeweise ist an einigen Stellen mißverständlich. Manche Stellen des Evangeliums scheinen mir vom Verf. zu wenig ausgewertet zu sein zur Aufhellung des metaphysischen Verhältnisses von Vater und Sohn, so namentlich auch 5, 19 ff. — Das *Zeugnis* der Werke (5, 36) dürfte doch wesentlich das der sichtbaren Wunder sein; diesem Zeugnis ist es ja eigen, daß es gerade nicht nur dem Glauben sichtbar ist; kraft dieses Zeugnisses haben auch die ungläubigen Juden „gesehen" (vgl. 6, 36) und haben sie in ihrem Unglauben keine Entschuldigung. — Ist es so sicher, daß Eusebius das berühmte *Papiaszitat* richtig gedeutet hat und Papias demnach zwei Träger des Namens Johannes bezeugt (vgl. 11)? Man wird wohl auch heute noch mit echt kritischer Methode die gegenteilige Ansicht verteidigen können (vgl. Joh. Tromp, Mnemosyne 54 [1926] 279—320).

In einem Werk wie dem vorliegenden, in dem auf Schritt und Tritt zu so vielen Fragen Stellung genommen werden muß, bleibt notwendigerweise manches problematisch und unterliegt verschiedener Beurteilungsmöglichkeit. Der hohe Wert des Kommentars wird deshalb nicht herabgemindert. Er bietet eine theologisch tiefgehende, alle einschlägigen Fragen berührende Exegese zum 4. Evangelium und ist daher ein sicherer Führer im Verständnis des „pneumatischen" Evangeliums. K. Wennemer S. J.

Esteve, H. M., O. Carm., *De caelesti mediatione sacerdotali Christi iuxta Hebr. 8, 3—4.* gr. 8° (280 S.) Madrid 1949, Consejo Superior de Investigaciones científicas. Pes. 64.—.

Wie der Titel schon andeutet, handelt es sich in der vorliegenden Dissertation vor allem um die Frage, wie weit das Erlösungswerk durch ein himmlisches Priestertum Christi seine Vollendung findet. In der ausführlichen Einleitung (15—33) gibt der Verfasser zunächst einen Überblick über die verschiedenen Auffassungen von einem himmlischen Opfer Christi, die er in vier Gruppen zusammenfaßt: 1. die Theorie von einem teilweise oder ganz im Himmel dargebrachten Opfer, 2. die Theorie von einem doppelten, d. h. einem irdischen und einem himmlischen Opfer, 3. die Theorie von dem einen Kreuzesopfer, das virtuell-moralisch im Himmel fortdauert, und 4. die Theorie von der Erlösung auf Erden, zu deren Wirkung die Verherrlichung Christi gehört (15—20). Die erste Theorie lehnt er ab als dogmatisch falsch, die zweite als theologisch irrtümlich, und die beiden anderen als exegetisch weniger genau (20). Zu den Vertretern der 3. Theorie rechnet er u. a. Scheeben und vor allem de la Taille. Hierher dürfte auch Prat gehören, in dem der Verfasser wohl nicht ganz mit Recht einen Vertreter der 4. Theorie sieht. Prat schließt nämlich das Kapitel über das Priestertum Christi mit den Worten: „Toujours Jésus pontife sera le représentant attitré du peuple qu'il a sauvé et toujours il

en exercera les fonctions, ne serait-ce qu'en offrant au Père le fruit de la rédemption par une oblation virtuellement éternelle" (La Théologie de Saint Paul, 1. Bd. 22. Aufl. Paris 1934, 452). Dabei sieht Prat allerdings den Eintritt Christi in das himmlische Zelt nicht erst in der Himmelfahrt, sondern schon im Augenblick des Todes verwirklicht (ebd. 456). Seine eigene Ansicht faßt E. etwa so zusammen: Der Apostel sieht in dem blutigen Tode Christi am Kreuze das einzige hinreichende Opfer unseres ewigen Heiles. Dennoch beschränkt er die Erlösung, in ihrem ganzen Umfang gesehen, nicht auf den Tod Christi, sondern dehnt sie auch auf die Verherrlichung aus, durch die Christus das ganze Heilswerk vollendet hat, so daß die himmlische Verherrlichung des neutestamentlichen Hohenpriesters der Abschluß (consummatio) der Erlösung genannt werden muß (21 f.).

Um den Zusammenhang zwischen dem Opfer Christi und seine Verherrlichung in der Heilsordnung aufzuzeigen, stellt der Verfasser eine eingehende Untersuchung von Hebr 8, 3—4 an. Hier findet er das Thema (κεφάλαιον) des ganzen Briefes ausgesprochen, das man in die Worte zusammenfassen könne: „Christus der Diener des wahren Zeltes" (23). Da E. mit Recht an dem paulinischen Ursprung des Hebr., wenigstens seinem Inhalt nach, festhält, betont er, daß der grundlegende Sinn dieses Briefes nur im Rahmen der gesamten paulinischen Theologie richtig erfaßt werden kann (32).

Der 1. Teil gibt nach einem Überblick über die Geschichte der Exegese von Hebr. 8, 3 f. bei den Vätern, im scholastischen Mittelalter und in der Neuzeit (35—51) eine genaue grammatikalische Textanalyse der Stelle (51—72) mit dem Ergebnis, daß für die Erklärung dieser Stelle nur zwei Möglichkeiten in Frage kommen. Entweder ist gesagt: „Da jeder Hohepriester bestellt wird, um Gaben und Opfer darzubringen, mußte auch Christus etwas haben, was er darbringen konnte. Wenn nun *dieses* (was er darbringen konnte) auf Erden (= irdisch) gewesen wäre, wäre er wohl nicht Priester, da ja andere da waren, die nach dem Gesetze Gaben darbrachten" oder: „Wenn *er* (Christus) nun auf Erden wäre (also nicht in den Himmel aufgefahren wäre), wäre er wohl nicht Priester..." Der Verfasser entscheidet sich mit Recht für die zweite Möglichkeit, da die erste einen unbegründeten Wechsel des Subjekts voraussetzen würde. Weil Christus durch seinen Tod am Kreuze sich selbst geopfert hat, ist er als Opfergabe und infolgedessen auch als Priester nicht mehr auf Erden, da er ja Priester und Opfergabe zugleich ist.

Im zweiten Teil wird die Frage beantwortet, was *theologisch* gesehen mit Hebr 8, 3 f. gesagt ist (73—189). Nach Ansicht des Verfassers ist der Sinn, daß die Liturgie Christi nur im Himmel ihren Abschluß finden kann; denn auf Erden wäre für ihn kein Platz, da andere da sind, die nach dem Gesetz Opfer darbringen (73). Tod und Verherrlichung sind also nach ihm in der gedanklichen Ordnung gleichsam zwei Teile des einen Erlösungsaktes, der mit dem Kreuzesopfer, durch das der volle Preis der Erlösung gezahlt wurde, begonnen und in der himmlischen Erhöhung seinen Abschluß gefunden hat (74). Dabei betont E. mit Recht, daß Gott nach Hebr 1, 3b Christus erst zur Rechten seiner Majestät gesetzt hat, nachdem er die Reinigung von den Sünden bewirkt hatte (102); denn erst der Sühnetod Christi für die Menschen begründe sein ewiges Priestertum, das als wahres und eigentliches Priestertum in der Erlösungsordnung ein Opfer erfordere. Dieses Opfer bestehe strenggenommen in der Blutvergießung (100). Andererseits scheine der Apostel in seiner theologischen Sicht das Opfer des Leibes Christi so eng mit seinem Eintritt in die Welt zu verbinden (vgl. Hebr 10, 5—14), daß einige es schon in den Augenblick der Menschwerdung verlegten und es von dort auf das ganze Erdenwirken ausdehnten (77 f.). E. teilt zwar diese Auffassung nicht (78), meint aber, daß Christus tatsächlich nur gekommen sei, um sich zu opfern. Darum sitze er nach Abschluß des Opfers ständig zur Rechten des Vaters, ohne daß er dieselbe Opferhandlung von neuem setzen müsse (104).

Der Verfasser weist dann darauf hin, wie der Apostel das Verhältnis zwischen dem Priestertum Christi und seiner Auffahrt in den Himmel vor allem durch den Vergleich mit dem Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste am Versöhnungstage erläutert (153—171). Wie das Opferblut des Ver-

söhnungsopfers den Hohenpriester erst zum Eintritt in das Allerheiligste berechtigte, so war auch das Opferblut Christi die Vorbedingung für seinen Eintritt in das Allerheiligste des Himmels (114 161). Wie aber der Ritus im Allerheiligsten am Versöhnungstage nach E. nicht zum Opfer gehörte (157), sondern dieses als abgeschlossen voraussetzte und nur eine Reinigung und Neuweihe des Allerheiligsten und eine Bundeserneuerung bedeutete, so gehört nach ihm auch der Eintritt Christi in das himmlische Zelt nicht zum Opfer, sondern besagt nur die effektive Zuwendung des Opfers (160). Dabei ist er der Ansicht, daß der Apostel nach Hebr 9, 25 f. die „oblatio" und „immolatio" gleichsetzt (160). Wer das Wesen des Opfers nicht in der Vernichtung der Opfergabe sieht, wird das wohl nicht ohne weiteres zugeben. Spricht außerdem der Apostel Hebr 9, 23 f. nicht von einer Reinigung des Heiligtums durch (ἐν) himmlische Opfergaben? Sollte das nicht doch für die vorhin erwähnte, von E. abgelehnte Auffassung von Scheeben, de la Taille u. a. sprechen, nach denen der Apostel an eine virtuelle oder moralische Fortsetzung des einen Opfers Christi im Himmel gedacht hätte? E. betont dagegen, daß Christus deswegen himmlischer Priester genannt werden müsse, weil sein ganzes Werk auf den Himmel hingeordnet sei und im Himmel vollendet werde, ohne daß er im Himmel etwas opfere (164). Der Hebr. verlege außerdem den Hauptgrund der Verherrlichung Christi und seines Priesterdienstes als Vollendung im Himmel gerade in seine dauernde Fürbitte (167). Seine Menschheit könne insofern Fürbitte einlegen, als sie für uns gelitten habe; denn Christus sei nur durch sein Blut einmal in das Heiligtum eingegangen (169). Diese Erklärung steht nach E. mit der traditionellen durchaus im Einklang, die man einfach auf die Fortdauer der erhöhten Opfergabe beim Vater zurückführen könne (169). Aber ist damit nicht eine virtuelle Fortdauer des Opfers Christi gegeben, zumal ja sicher auch der Opferwille fortbesteht?

Der 3. Teil bekräftigt das bisher gefundene Ergebnis aus der Gesamtschau des Hebr. von der „Vollendung" (τελείωσις), von dem Zusammenhang vom Tode und der Verherrlichung Christi und vom „Bunde" (διαθήκη) als Werk Christi (191—237), während schließlich der 4. Teil es in den Rahmen der gesamten paulinischen Theologie hineinstellt und von dorther bestätigt findet (239—271).

Die Dissertation ist zweifellos ein wertvoller Beitrag für das theologische Verständnis des Hebr., wenn sie auch nicht in allen Einzelheiten überzeugt. Mit Recht kann der Verf. sagen, daß wir bisher eine derartig vollständige Monographie noch nicht besaßen (55), obgleich der nur einmal (223) in einer Anmerkung erwähnte ausführliche Artikel von J. Bonsirven, Le Sacerdoce et le Sacrifice de Jésus Christ d'après l'Épître aux Hebreux (NouvRevTh 66 [1939] 641—660 769—786) dieselben Fragen schon weithin behandelt und wesentlich zum selben Ergebnis kommt, wenn es dort u. a. heißt: „La mort acceptée, offerte et subie, l'effusion du sang précèdent l'entrée au sanctuaire divin. Là, le Christ arrive à la consommation de son sacerdoce, en procurant aux siens de percevoir les fins de son sacrifice" (781). Es wird dann darauf hingewiesen, daß Thomas S. th. q. 22 a. 5 zwischen der „oblatio" und der „consummatio" des Opfers unterscheidet (a. a. O. 781). Es ist durchaus zu begrüßen, daß E. sich nicht in eine ausführliche negative Kritik gegenteiliger Ansichten verliert, sondern seine eigene Auffassung in einer systematischen, übersichtlich gegliederten Darlegung begründet. Dabei hätte das eine oder andere durch straffere Fassung der Gedanken wohl noch klarer herausgearbeitet werden können, obgleich man überall das Ringen des Verf. merkt, den Gedanken des Apostels möglichst zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen. Der Verzicht auf die teilweise recht langen lateinischen Perioden hätte sicher auch das Verständnis erleichtert.

Einige Formulierungen könnten vielleicht mißverstanden werden, z. B. wenn der Verf. sagt, Christus habe nach Hebr 2, 11 die eigene Gerechtigkeit den anderen eingießen und weitergeben können (93). Wenn an anderer Stelle betont wird, daß der ganze Grund der Menschwerdung nur die Erlösung des Menschengeschlechtes sei (78), soll damit offenbar die bekannte Frage nach dem Beweggrund der Menschwerdung nicht endgültig entschieden werden.

Dasselbe gilt, wenn es heißt, daß der Sühnetod Christi für die Menschen sein ewiges Priestertum begründe (100), denn grundgelegt ist sein Priestertum, wie E. auch selbst vorher (78) ausdrücklich gesagt hat, schon in seiner Menschwerdung. Mögen so auch noch einige Wünsche bleiben, werden doch sowohl Exegeten wie Dogmatiker dem Verf. für seine gründliche und besonnene Arbeit sicher Dank wissen. B. Brinkmann S. J.

de Broglie, G., S. J., *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus. Pars prior positiva.* gr. 8° (VII u. 299 S.) Paris 1948, Beauchesne.

Um der Bedeutung dieses Werkes gerecht zu werden, bedarf es einer kurzen Vorbesinnung. Der Traktat ‚De fine ultimo' war in den letzten Jahrzehnten sehr in den Schatten getreten. Während er in der großen Überlieferung der Scholastik als Spitzentraktat der Prima Secundae das Thema grundlegte: De homine secundum quod est ipse suorum operum principium, hatte er schon im 19. Jahrhundert nicht mehr Schritt gehalten mit der vielseitigen Entwicklung der Theologie. Immer seltener kam er noch als selbständiger, geschlossener Traktat zum Vortrag. Ethik und Moraltheologie entnahmen ihm wichtige Teile und schienen damit sein vermindertes Gewicht in der schuldogmatischen Behandlung nach dem Grundsatz zu rechtfertigen: ne bis idem! Hinzu kam, daß schon in anderen und vorgängigen Traktaten der Dogmatik die vom übernatürlichen Endziel her bestimmte konkrete Heilsordnung zur Sprache kommen mußte (so im Traktat ‚De Deo Uno' bei der Behandlung der Lehre von der Vorsehung und Prädestination, im Traktat ‚De Deo creante et elevante' bei der Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur). Endlich trug der Mangel einer klaren Abgrenzung zwischen den beiden Traktaten ‚De fine ultimo' und ‚De novissimis' nicht wenig dazu bei, den Novissimatraktat auf Kosten des Finistraktates anschwellen zu lassen, da man dem an sich klaren Kriterium nicht gebührend Rechnung trug: was durch ‚finis ut causa' bestimmt wird, gehört zu den Primordia; was durch ‚finis ut effectus' bestimmt wird, gehört zu den Novissima.

Es hat sich aber seit längerer Zeit schon eine Wende angebahnt, die dem theologischen Traktat vom Endziel des Menschen und Menschenlebens sein ursprüngliches Gewicht wieder geben will. Ein erster Anstoß kam von der Entwicklung und dem wachsenden Einfluß der Biblischen Theologie. Nach der Einseitigkeit rein end-*zeit*licher Betrachtungen ließ sie den Gesichtspunkt end-*zieli*ger Ausrichtung des Heilsplans und der Heilsgeschichte stärker zur Geltung kommen. Ebenso hat die Theologische Anthropologie ihren christlich-theologischen Gesichtspunkt dem zeitgenössischen Druck eschatologischer Stimmungen und pessimistischer Telosbetrachtungen (Sein des Menschen = Sein zum Ende) entgegensetzen müssen. Und da das Problem der menschlichen Existenz wesentlich ein Telosproblem ist, so mußten auch die fundamentaltheologischen und apologetischen Fragen über ‚Mensch und Religion', ‚Mensch und Offenbarung' ein erhöhtes Interesse an dem Offenbarungsausweis der letztzieligen Berufung des Menschen erstehen lassen. So wurde seit dem Streit um die neue Apologetik immer stärker das Bedürfnis wach, in die Fundamentaltheologie nicht nur wesentliche Teile aus dem Traktat ‚De fide', sondern auch solche aus dem Traktat ‚De fine ultimo hominis' miteinzubeziehen. Namen wie Pascal und Newman, Blondel und Rousselot traten in den Vordergrund und brachten die theologischen Probleme der konkret-menschlichen Existenz schärfer zum Bewußtsein. Die Kontroverse um das ‚desiderium naturale visionis' trieb Untersuchungen in großer Zahl voran, die in der sog. Neuen Theologie ihren kritischen Höhepunkt erreichten. Selbst in die Auseinandersetzungen über die religionsphilosophische und die theologische Erkenntnislehre spielte das Königsproblem des theologischen Finalismus hinein. Und vom Ja oder Nein zum ‚duplex finis ultimus' (dem konkret übernatürlichen und dem abstrakt natürlichen) erwies sich die gesamte Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur bedingt.

So zeigte sich von den verschiedensten Seiten her die drängende Notwendigkeit, den Traktat ‚De fine ultimo humanae vitae' neu aufzuarbeiten, die strittigen Probleme nach ihrem gegenwärtigen Stand einzubauen und ihrer

Lösung im Gesamtbild der theologischen Anthropologie entgegenzuführen. Daß B. (Professor am Institut Catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität in Rom) die Arbeit auf sich nahm, weckte großes Vertrauen bei denen, die seinem regen Anteil an den vorgenannten Kontroversen seit Jahren gefolgt waren und sich davon überzeugt hatten, daß er die Probleme nicht verharmloste, die Gegensätze nicht verschleierte, allem schwächlichen Kompromiß harmonisierender Scheinlösung abhold war und mit dem Mut williger Aufgeschlossenheit für das Neue stets zugleich Besonnenheit der Kritik und Maßhaltung verband.

Nun läßt schon der erste Satz im Vorwort dieses Bandes den Leser verwundert und befremdet aufhorchen. „Ex tractatibus quibus scientia theologiae constituitur, nullus rectius dici potest ceterorum fundamentum quam tractatus de Ultimo Fine Vitae Humanae." Man fragt sich: Schießt hier die Reaktion und Aufholung nicht übers Ziel hinaus? Ist das nicht eine anthropozentrische Verzeichnung der Theologie, die dem neuzeitlichen Humanismus und seinen Erben im modernen Existentialismus jenen spekulativen und streng ‚theologischen' Primat opfert, den Thomas an der Spitze seines ganzen Werkes mit den Worten aufstellt: „Sacra doctrina principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis" (S. th. 1, 1, 5 c)? Wenn der Verf. im weiteren Verlauf seiner Darlegungen ein einschränkendes ‚quodammodo' beifügt, so will das die Bedenken nicht recht beheben, da er im übrigen an der These festhält: Nicht nur die gesamte Moraltheologie, nein — „ipsa quoque theologia speculativa in praedicto tractatu quodammodo fundatur" (V). Die Begründung entnimmt er aus dem Wesen der Theologie als Glaubenswissenschaft. Das jeder echten Theologie innerlich eigene Glaubensprinzip sei selber schon von ‚tugendlicher' Art und somit vom letzten Berufungsziel des Menschen her bestimmt. Die übernatürliche endzielige Berufung sei aber nicht etwa nur eine der wichtigsten Offenbarungswahrheiten, sondern Grundwahrheit des Glaubens schlechthin, sofern sie jene Offenbarungswahrheit sei, die alle anderen gleichsam erst integrieren müsse, „ut debite possint credi per fidem". Das objekthafte ‚credere Deo Deum' bleibe ja immer und zuinnerst mitbestimmt durch die endzielige Ausrichtung der Glaubenstugend als ‚credere in Deum'. Von ihrer existenzbestimmten und — in wechselseitig ungleicher Kausalität — auch wieder existenzbestimmenden Ausrichtung der Glaubenshaltung und Glaubensbetätigung gelte einerseits das ontisch-moralische Grundaxiom: qualis quisque est, talis finis ei videtur; andererseits das ontisch-dynamische Grundgesetz: finis est ratio agentis, et ordo finium est secundum ordinem agentium.

Man wird demgegenüber geltend machen dürfen, daß allerdings eine von der konkret-menschlichen Existenz und dem ‚Hörer des Wortes' ausgehende anthropozentrische Theologie so vorgehen könne und müsse. Die Fragen um das letztzielige Streben münden dann in die Frage der endzieligen Berufung mit ihrem ontisch-dynamischen und somit spekulativen Primat. Im theozentrischen System der Theologie aber — und wie sollte Theologie nicht theozentrisch sein müssen? — hat der Mensch seinen theologischen Ort im Schöpfungstraktat. Und dort erst haben auch die Fragen seiner ontischen und ethischen Existenz ihren theologischen Ort. Der Tractat ‚De fine ultimo humanae vitae' ist nur ein relativer Spitzentraktat der theologischen Anthropologie. Daß der Mensch als Theologe (im strengen Sinn) immer schon ‚*credens* homo quaerens intellectum' sein muß, der Glaube im Theologen also generatives Urprinzip ist, ändert an der objektiv-systematischen Ordnungsfolge der gegenständlich-intentionalen Seite von Glaube und Glaubenswissenschaft nichts. Immerhin betrifft das nur ein Prolegomenon des hier zu besprechenden Werkes, das allerdings auf die gesamtinhaltliche Darbietung nicht ohne Einfluß geblieben ist.

Zur Methode des Werkes sei hervorgehoben: Der Verf. befolgt das Verfahren jener heute nicht mehr seltenen Theologen, die sich nicht damit begnügen, das Dogma und seine Folgerungen rein systematisch zur Darstellung zu bringen und Schrift wie Tradition nur als Beweisstützen für die einzelnen Thesen zu verwerten, sondern die problemgeschichtlichen Erkenntnisse

aus der Dogmengeschichte in das Gesamtbild eines Traktates und seine Einzelausführung einzubauen. Das führt naturgemäß zu einer durchgehenden Zweiteilung nach einem positiv-historischen und einem systematisch-spekulativen Teil. Daß die Zweiteilung aber nicht gewaltsam das dialektische Ineinander der beiden Teile zerreißen darf, bezeugt der vorliegende erste Band des Werkes, den der Verf. als ‚Pars prior positiva' bezeichnet. Er ist schon so reichlich mit spekulativen Erörterungen durchsetzt, daß man fast fragen möchte, ob es immer nur nach der Forderung der rein inneren Sachdialektik geschehen sei. Solange der zweite Band aussteht, hat aber der Leser nur Vorteil von solchen Vorwegnahmen.

Nach rund 30 Seiten ‚Praenotanda generalia' (Objektbestimmung, Fragestellung, Durchblick durch die antiken und modernen Systeme der Zielethik) gruppiert sich der eigentliche Hauptteil in drei Abschnitten um die wichtigsten Teilthemen: Schrift, Väter, theologische Kontroversen. Die Unterbauung des Ganzen durch eine systematische Erhebung des Schriftbefundes (auf rund 40 Seiten) setzt offenbar die bibeltheologischen Erkenntnisse des allgemeinen Schöpfungstraktates schon voraus und beschränkt sich auf die Offenbarungsethik des Alten und Neuen Bundes. Es war nicht leicht, aus dem Komplex der atl. Eschatologie den Gesichtspunkt der ‚Endzielbestimmung des Menschen' deutlich werden zu lassen, seine Mängel auf dieser Offenbarungsstufe verständlich zu machen und die wichtigsten Momente seiner heilsgeschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen. Das Bild wäre vielleicht noch gefüllter und ausgewogener erschienen, wenn der Ertrag so mancher Arbeiten der letzten zwei Jahrzehnte (nicht zuletzt solcher aus dem deutschen Sprachraum) stärker herangezogen worden wären. Der für die heutige Dogmatik zu gehende Weg ist aber hier in diesem Werk durchaus vorbildlich gezeigt; am besten wohl in den Partien über die ntl. Zielethik bei den Synoptikern, bei Paulus und Johannes (41—64). Dem Problem des ‚biblischen Eudämonismus' ist eine eigene These gewidmet (65 ff.), die zur Augustinusinterpretation überleitet. Die überragende Stellung und nachhaltige Wirkung dieses Theologen der ‚caritas' auf die abendländische Entwicklung der christlichen Ethik läßt es begreiflich erscheinen, daß der patristische Abschnitt des Werkes sich ganz auf Augustinus beschränkt (70—118; dazu die beiden Nachträge 229—244). Obwohl der Verf. im allgemeinen wenig Literatur anführt, befremdet es doch, daß ein Standardwerk wie das der zwei Bände von J. Mausbach ‚Die Ethik des hl. Augustinus' (2. Aufl. Freiburg 1929) überhaupt nicht erwähnt wird. Und doch hätte sich der Verf. der weitgehenden Übereinstimmung mit dem großen Münsterer Moraltheologen erfreuen können, zumal was die zwei augustinischen Grundprobleme betrifft: 1. Die Vereinigung von Glückseligkeitsstreben und sittlich absolutem Willen im ethisch-theonomen Eudämonismus des afrikanischen Kirchenlehrers; 2. Die Gleichsetzung von ‚caritas' und ‚cupiditas boni', von ‚amor Dei' und ‚amor iustitiae' — beide gefaßt als Gabe und Werk des Hl. Geistes. So leicht wird Mausbach nicht überholt in dem, was er zur Aufhellung des Paradoxon beigetragen hat, das in der augustinischen Gleichstellung der allgemeinen Sittlichkeit mit der christlichen Gottesliebe ausgesprochen schien: Weitherzigkeit humanster Anerkennung aller Sittlichkeit in der Menschheit überhaupt — rücksichtslose Verwerfung aller Sittlichkeit, die nicht in der Gottesliebe gründet. Ähnliches gilt von der Verhältnisbestimmung Natur—Freiheit—Gnade bei Augustinus. Daß Augustinus, wie die Väter meist, einen vorscholastischen, konkret-historischen und genetischen Naturbegriff verwerten, hat dazu beigetragen, daß bei Augustinus der reine Geschenkcharakter der endzieligen Berufung des Menschen zur Gottschau nicht vollkommen zum Ausdruck kam (108 ff.; dazu die beiden Anhänge 229 ff.; 238 ff.). Die Frage nach der Möglichkeit einer rein natürlichen Heilsordnung hat Augustinus weder ausdrücklich gestellt, noch auch einschlußweise beantwortet (92; 238 ff.). Sein Freiheitsbegriff unterscheidet sich von dem der Scholastik dadurch, daß er den Ton nicht auf die aktive Indifferenz in der Wahl der Mittel legt, sondern auf die ‚adhaesio ad finem', woraus sich ergibt, daß die ‚adhaesio beatorum ad Summum Bonum' den Gipfel der erlösten Freiheit darstellt (83 ff.).

Der 3. und letzte Abschnitt des Buches umfaßt in fünf Thesen die kirchliche Stellungnahme zu jenen Irrtümern, die seit der Reformation unter mißbräuchlicher Berufung auf Augustinus den streng übernatürlichen Charakter der Endberufung des Menschen in Frage gestellt haben. Eingehend und nachdrücklich wird der Vorwurf des ‚Juridismus' zurückgewiesen, den eine gewisse neue Theologie gegen die scholastische Bestimmung des Verhältnisses von Natur-Übernatur erhoben hat (135 ff.; 145; 247 ff.). Als Kriterium der richtigen Verhältnisbestimmung wird hingestellt: 1. das Festhalten an der doppelten Transzendenz von Übernatur (supra vires et exigentias naturae); 2. der Ansatz einer ontisch bestimmten Wesensnatur und ontologisch zu bestimmenden Naturexigenz als Basis der Transzendenz (133 ff.; 175 ff.). Die Unterscheidung nach potentia Dei ‚absoluta' und ‚ordinata' wird grundsätzlich abgelehnt (137 ff.) und als Unterstellung und Begründung für eine ‚exigentia late dicta' im Sinne der Augustinensertheologen verworfen (182 f.). Die Frage, ob aus der Tatsache und Übernatur des konkreten Endzieles in der Gottschau sich die Möglichkeit einer rein natürlichen Ordnung notwendig ergebe, beantwortet der Verf. dahin, daß das zutreffe, wenn ‚reine Natur' nur negativ und unbestimmt — als Nichtberufung zur Gottschau — verstanden werde, hingegen es nicht mehr zutreffe, wenn dem Begriff der ‚reinen Natur' eine positive und eindeutige Bestimmung gegeben werde (185 f.). Mit der These von de Lubac, die großen Theologen bis zum 16. Jahrhundert hätten als mögliches Endziel des Menschen in einem gottgeordneten Heilsplan nur die übernatürliche Berufung zur Gottschau anerkannt, ohne sich durch einen falschen theologischen Juridismus an dem reinen Gnadencharakter einer solchen Notwendigkeit aus der Freiheit der Liebe Gottes irre machen zu lassen, setzt sich der Verf. in einem eigenen längeren Anhang (254—64) auseinander. Bezüglich der Erkennbarkeit unserer endzielig übernatürlichen Berufung zur Gottschau vertritt der Verf. die aus seinen früheren Veröffentlichungen schon bekannte Doppelthese: Die Tatsache einer solchen Berufung des Menschen ist mit den Mitteln einer rein natürlichen Philosophie nicht sicher zu erkennen (non certo demonstrari potest), wohl aber die Eignung eines geistbegabten Geschöpfes zu solcher Berufung und Erhebung (189 ff.). In einem längeren Anhang IV (265—73) wird das Blondelproblem erörtert, ob nicht doch eine Philosophie der konkreten Existenz imstande und berufen sei, die Tatsache der übernatürlichen Endberufung zu erweisen. Das Recht zu einer Erweiterung der herkömmlichen Philosophie rational-abstrakter Wesenheiten zu einer christlichen Existenzphilosophie wird zugegeben. Sofern sie die Wesensphilosophie voraussetzt und intakt läßt, wird sie — mit Gilson, de Finance u. a. — sogar als die letzteigentliche Intention der thomistischen Philosophie angesehen, die erst in der Gegenwart voll zur Geltung gebracht und den Problemen des Personalismus und der Geschichtsphilosophie gewachsen (weil dem reinen Aristotelismus überlegen) dargetan werde. Im Hinblick auf die Apologetik ist sie eine wertvolle Ergänzung, muß sich aber bewußt bleiben, daß sie wohl materielle Tatbestände im Seelenleben des Menschen und im geschichtlichen Weg der Menschheit aufweisen kann, die unter dem Einfluß der Berufung und Begnadung zum übernatürlichen Endziel des Menschen stehen, sie aber nicht formell als solche zu deuten und zu bestimmen vermag.

Schon im 2. Abschnitt (über Augustinus) war der Verf. auf die Frage der Integration menschlicher Glückseligkeit in der leiblichen Auferstehung eingegangen und hatte die teils übertreibende, teils unsichere Stellungnahme der augustinischen Eschatologie in dieser Frage hervorgehoben (82 f.). Sehr eingängig aber behandelt er die Auferstehungstheologie, soweit sie das ‚complementum materiale ultimi finis' betrifft, gegen Ende des 3. (letzten) Abschnitts (201—219) und geht dabei bis in Fragen zweiten Ranges, die sonst — und wohl richtiger — im Traktat ‚De novissimis' behandelt zu werden pflegen. Den Fragen über die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib und den vegetalen Fähigkeiten im Jenseits wird sogar je ein eigener Anhang (274 ff.; 282 ff.) gewidmet. Ein gleichfalls aus früheren Veröffentlichungen des Verf. schon bekanntes Anliegen, die theologische Rechtfertigung der Mitte

zwischen Aktivismus und Quietismus, beschließt in der letzten These das Buch aus dem Gesamtaspekt des Endzieles als Regulativ der Gestaltung des Menschenlebens und Maßstab menschlicher Tätigkeit, wonach gerade die scheinbare Tatenlosigkeit der Annahme göttlicher Gnade erst recht höchste Tat ist (220 ff.). J. Ternus S. J.

Hauck, W. A., *Rudolph Sohm und Leo Tolstoi. Rechtsordnung und Gottesreich.* gr. 8° (286 S.) Heidelberg 1950, Winter. DM 16.—

Haben die Una-sancta-Bestrebungen nicht die Verwischung, sondern die zielbewußte Klärung der Unterschiede zur Aufgabe, gebührt obiger Schrift alle Aufmerksamkeit. Es handelt sich, wie der Titel schon sagt, um das tiefste Wesen der Kirche und damit ihres Rechtes. Auch nach der Enzyklika Mystici Corporis besteht selbst bei Katholiken noch keine Einhelligkeit, wie einige Schriften von J. Klein zeigen (Schol 25 [1950] 419). Die Lösungen Sohms und Tolstois, die H. aufgreift und vergleicht, sind für unsere Fragestellung von großer Bedeutung. Denn Sohms Einfluß ist — in fraglichen, aber auch in etwa erwägenswerten Gedanken, wie auch die genannten Schriften beweisen — noch immer stark, und Tolstoi, dessen Kampf nicht nur gegen das Kirchenrecht, sondern gegen alles Recht und jegliche Rechtsfolge sich richtet, ist in unseren Tagen ein Hauptpatron der Vertreter einer „gewaltlosen Politik", vorab vollendeter Kriegsfeindschaft geworden.

Somit steht die Zeitgemäßheit der Schrift H.s außer Frage, weshalb ein ausführlicherer Bericht am Platze scheint. H. machte sich seine Aufgabe nicht leicht. Das beweist schon seine ausgedehnte Belesenheit. Er übersah weder Bendix' Schrift, eine der ersten katholischen Kritiken Sohms und eine der gründlichsten, noch die Barions. Doch scheint ihm die umfassendste katholische Beurteilung Sohms, Rössers Schrift, vollkommen entgangen zu sein. Auch werden Werner Haugg's Ausführungen über Sohm redivivus in der Zeitschrift für Kirchengeschichte nicht erwähnt.

Da Sohm in erster Linie gegen das *katholische* Kirchenrecht angeht, zeichnet H. zunächst ein Bild der Entwicklung des katholischen Kirchenrechtes von seinem eigenen Standpunkte aus und dann von dem Sohms. Da die Beurteilung gewisse Grundbegriffe voraussetzt, hätte man zu Beginn die Klärung der Begriffe Recht, Kirche, Kirchenrecht gewünscht. Diesem Bedürfnis kommt H. aber erst am Schlusse der Schrift entgegen. Doch werden wir da sofort durch die Erklärung enttäuscht, über Recht, „Naturrecht" sei bisher kaum etwas ausgemacht, so daß er wieder in geschichtliche Fragen sich verliert. Er stellt dabei entsprechend dem evangelischen Standpunkt Recht, Gerechtigkeit und Gnade gegenüber. Während nach der Scholastik die Gerechtigkeit die Tugend ist, die sich nach dem objektiven Rechte bemißt, ist Gerechtigkeit für H. die ideale (christliche) Norm, nach der sich das Recht zu gestalten hat. Recht und Gerechtigkeit herrschen aber nur zwischen Geschöpfen. Zwischen Mensch und Gott steht nach Ausscheidung jeglicher Rechtsbeziehung ausschließlich die Gnade. Ein katholisches „Verdienst" muß darum abgelehnt werden. Denn nach H.s irrtümlicher Auffassung glauben die Katholiken, kraft ihrer Werke unabhängig von Gott Erlösung bewirken zu können und deshalb einen Rechtsanspruch darauf zu erringen. Scheint die volle Rechtlosigkeit zwischen Mensch und Gott zu Widersprüchen zu führen — H.s gründliche Veröffentlichungen über Calvin lassen seine Bedenken ahnen —, verweist er auf den Cusaner, nach dem in Gott alle Widersprüche sich lösen. Dabei wird übersehen, daß der Cusaner in Gott mit der gesamten Scholastik wohl die Gegensätze der Natur, nicht aber die logischen Widersprüche sich auflösen läßt: complexio *oppositorum*, nicht contradictoriorum. In diesem Schlußkapitel, das manche Aufstellungen H.s erst erklärbar macht — darum seine eingehendere Erwähnung schon hier —, stimmt immerhin versöhnlich der Hinweis, nach Bischof Wurm sei heute der Artikel „Kirche" von den Evangelischen ganz neu zu schreiben. Dann wird nach H. auch erst eine einheitliche Auffassung von Kirchenrecht zu erhoffen sein. Solche Ausführungen lassen die Schwierigkeiten eines evangelischen Theologen oder auch Laien lebendig mitfühlen.

In seiner *eigenen* Darstellung der Entwicklung des katholischen Kirchenrechts beginnt H. mit Christus. Bei ihm findet er wie sein Lehrer Radbruch nur die majestätische Ignorierung des Rechtes, das in seine reinen Höhen nicht habe empordringen können. Es zeigt sich hier schon die Abwertung des Rechts, als handle es sich dabei stets um etwas Unreines. In Wirklichkeit tritt Christus für das Recht des Kaisers, des Pilatus, des Apostelprimas ein. Die weiteren Schilderungen der Entwicklung des katholischen Kirchenrechts bei H. leiden wie bei Sohm unter dem großen Mißverständnis, als sei das katholische Kirchenrecht vor allem im ersten Jahrtausend als *einschichtig*, und zwar als ausschließlich *göttlich*, nicht menschlich, und darum als unabänderlich betrachtet worden. Hieraus hätten sich seine tyrannischen Ansprüche abgeleitet. Diese Auffassung sei um so schicksalhafter geworden, weil man das „göttliche" Kirchenrecht ausschließlich auf die *sichtbare, d. h. päpstliche Kirche* bezogen habe. Denn — so H. — bis vor kurzem habe man bei den Katholiken den Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche überhaupt nicht gekannt (56). Dieser Unterschied sei den Katholiken erst bewußt geworden unter Pius IX., da man nun den Spruch „Außerhalb der Kirche kein Heil" nur mehr auf ganze Glaubensgemeinschaften, nicht mehr auf einzelne bezogen habe. Einzelne konnten nun also auch außerhalb der päpstlichen Kirche selig werden, indem sie der unsichtbaren Kirche zugehörten. (In Wirklichkeit ist auch heute der einzelne, der die Wahrheit der katholischen Kirche erkannt hat, zum Anschluß verpflichtet.) Die ausschließliche Zuweisung des „göttlichen" Kirchenrechtes an die päpstliche Kirche führte nach H. zu dem mittelalterlichen „Kirchenstaatstum", das die gesamte Christenheit als einen einzigen politischen Staat dem Papste unterwerfen wollte. Daß die zwei Päpste, die er als Hauptvertreter dieses Kirchenstaatstums hervorhebt, Innozenz III. und Bonifaz VIII., die rein politische Jurisdiktion der Könige ausdrücklich als vom Papste unabhängig anerkannten (falls nicht freiwillige andere Abmachungen hinzutraten), scheint H. unbekannt geblieben zu sein. Das Willkürliche seines Standpunktes geht übrigens auch daraus hervor, daß er die überraschende Auffassung vertritt, bereits Augustinus habe in der Civitas Dei jenes Kirchenstaatstum gelehrt.

Die Schilderung der *Sohmschen* Auffassung von der Entwicklung des katholischen Kirchenrechts durch H. bedarf, da H. und Sohm sich eng berühren, nur einiger kurzer Ergänzungen. Sohm war rechtsphilosophisch Positivist, für den zudem das Wesen des Rechts in seinem Zwangscharakter lag. Recht ist demnach für Sohm wesentlich Gewalt, das Wesen des Christentums aber ist die Liebe, das Charisma des Geistes im Glauben an das Wort und das Sakrament. Da Gewalt und Liebe Gegensätze sind und von Sohm gottgegebene Autoritätsmacht und blinde, physische Gewalt nicht unterschieden werden, mußte für ihn folgen, daß Christentum und Kirche einerseits und das Recht anderseits sich ausschließen. Kirche und Recht sind logische Widersprüche. In der *Urkirche* herrschte noch ausschließlich die charismatische Ordnung vom eucharistischen Altare her. Vom Altare her entwickelte sich freilich schon seit Clemens I. der *monarchische Episkopat* mit rechtlicher Herrschaftsgewalt, der bis nach Gratian um 1140 dauerte. Das Kirchenrecht dieses „Altkatholizismus" des ersten Jahrtausends war jedoch noch ganz *sakramental* gedacht. Aus ihm ging aber im Hochmittelalter der „Neukatholizismus" mit der *politischen päpstlichen Weltherrschaftsordnung*, das eigentliche *„kanonische Recht"*, hervor. Die volle Entthronung des demütigen Christus und der Liebe des Geistes in dieser „Rechtskirche" fand in *Luther* den Gegner. Nicht aber den Überwinder; denn der ursprüngliche Luther, der die unsichtbare Geistkirche der Urkirche wiederherstellen wollte, wurde in den Stürmen der Zeit nach Sohm abgelöst durch den Taktiker Luther, der nun auch selbst eine *sichtbare* Kirche schuf mit einem freilich nicht göttlichen, sondern weltlichen Kirchenrecht. Dessen Form war u. a. das „landesherrliche Kirchenregiment", das sich nach Sohm vom monarchischen Episkopat an Christentumfeindlichkeit nicht unterscheidet. Auch Sohm kommt trotz allem an einem ähnlichen evangelischen Kirchenrecht nicht vorbei, so daß H. mit Recht auf das Widerspruchsvolle des Sohmschen Systems hinweist.

Die ebenfalls gründliche und auch literarisch hochwertige H.sche Darstellung der *Tolstoischen* Bestrebungen, den er einen „anarchischen Einreißer" nennt, kann hier kürzer gewürdigt werden. Wenn Tolstoi sich immer wieder auf Jesu Mahnung: „Wollt dem Bösen nicht widerstehen" beruft und in dieses „Böse" wahllos alles Recht, alle Strafe, den Staat, das Kirchenrecht und vorab jeglichen, auch den Verteidigungskrieg einbezieht, so bleibt sein Urteil für den Theologen vollkommen bedeutungslos. Denn es spricht hier der *Pantheist Tolstoi*, dem Jesus und die Evangelien nichts als freilich hochgeschätzte menschliche Erinnerungen sind. Auf diese auch vielen „Christen" unbekannte Glaubenslosigkeit Tolstois muß hingewiesen werden, da sein literarischer Einfluß so groß ist und sein im Grunde erbarmungsloser geschichtsphilosophischer Fatalismus vielen als das vollkommen reine Evangelium vorgetäuscht wird.

Im Lichte des Berichtes dürfte eine Bitte an H. und wohl manche andere Nichtkatholiken begründet erscheinen. Für ihre Darstellung katholischer Lehren findet man fast nur nichtkatholische Gewährsmänner angerufen. Sind es auch einmal katholische, so doch selten die maßgeblichen, und vor allem meist nicht die großen katholischen Lehrbücher, die doch die Wahrheiten im systematischen Zusammenhang und gewöhnlich in zuverlässiger Weise darbieten und im allgemeinen auch die neuesten katholischen und nichtkatholischen Monographien eingearbeitet haben. Diese Methode sicherte den von beiden Seiten ehrlich ersehnten Fortschritt der Forschung. H. bietet wertvolle Ansätze. Möge er darin vielfältige Nachahmung finden!

J. Gemmel S. J.

Ebers, G. J., *Grundriß des katholischen Kirchenrechts*. 8° (XVI u. 480 S.) Wien 1950, Manz. DM 18.—, geb. DM 21.—.

Das durch ungebrochen katholische Haltung ausgezeichnete Werk birgt in gedrängtester Form den Ertrag eines Forscherlebens und die Erfahrungen langjähriger Lehrtätigkeit. Es gliedert sich in einen geschichtlichen und einen systematischen Teil von fast genau gleichem Umfang.

Der rechtsgeschichtliche Teil macht die Stärke des Werkes aus: klare Linienführung, guter Überblick, reichlich bemessener Stoff. Eine Einwendung allerdings möchte man machen: hat das germanische Recht nur verderblichen, gar keinen befruchtenden Einfluß auf das kirchliche Recht ausgeübt? Hat nicht umgekehrt das Kirchenrecht auch das germanische Rechtsdenken veredelt (‚temperavit christianeque perfecit')? — Daß die Franziskaner und andere Orden „Arbeit nach Stücklohn" leisten (136), ist wohl eine scherzhaft gemeinte Redewendung; streng genommen wäre das ja Simonie! Und wie sehr widerspricht gerade dies franziskanischem Geist! — Art. 123 des Bonner Grundgesetzes dürfte erheblich zu optimistisch interpretiert sein (226). — Daß für die Schweiz das privilegium fori aufgehoben sei (267, 414), wird von schweizerischer Seite entschieden bestritten. — Inhalt und Tragweite der Benedictina und Clementina werden an den 3 Stellen, wo ihrer Erwähnung geschieht (180, 219, 387), nicht ganz übereinstimmend umschrieben. Wesentlich und bleibend ist doch die Freistellung der Protestanten von der Eheschließung vor dem katholischen Pfarrer, während die Zugeständnisse hinsichtlich der Mischehen nur vorübergehender Natur waren.

Der systematische Teil vermehrt nicht die bereits so zahlreichen Textkommentare zum CJC, sondern macht sich — nicht selten mit Nutzen — von der Reihenfolge der cc unabhängig; in einem Falle allerdings sehr zum Nachteil. Mit vollem Recht rügt Verf. im geschichtlichen Teil, daß das ius privatum des beneficium das ius publicum des officium hatte übermachten können. Hier hat nun der CJC die vollständige Umkehr vollzogen, indem er an die Stelle des providere clerico de beneficio klar und eindeutig das providere officio de clerico (ecclesiae de pastore) setzt, die Lehre vom officium ecclesiasticum scharf von der Lehre vom beneficium trennt, erstere ins Verfassungsrecht vorzieht, letztere weit nach hinten ins Sachenrecht abschiebt. Man erwartet, Verf. werde diese Behandlungsweise (ungeachtet gewisser nicht zu leugnender Nachteile) mit heller Begeisterung aufgreifen. Um so mehr ist man enttäuscht,

wenn er doch wieder das Ämterrecht ganz unter den beherrschenden Gesichtspunkt des Benefizienrechts stellt, um nicht zu sagen: im Benefizienrecht aufgehen läßt (281 ff.). — Beim Weiheskrutinium (265) fehlt der Hinweis auf das durch Instr. S. Congr. Sacr. 1930 eingeführte Verfahren. — Ein *realer* Pfarrzwang (334) in dem vom Verf. umschriebenen Sinn besteht nicht; schlagendes Gegenbeispiel ist c 849, § 1; ebenso kann der Pfarrer keinem mit Jurisdiktion ausgestatteten Priester das Beichthören in seinem Pfarrbezirk (wohl in seiner Pfarr*kirche!*) untersagen. — Die einfachen Gelübde in den religiösen Genossenschaften sind im allgemeinen nicht einseitig, sondern ebenso zweiseitig (richtiger: wechselseitig) bindend wie die professio solemnis (338; richtig 347: „und umgekehrt"!). — Etwas unbefriedigend sind die Ausführungen über das Stiftungswesen. Im geschichtlichen Teil ist die Rede von Treuhandstiftungen und rechtsfähigen Stiftungen (139), ohne daß man über das Verhältnis beider Begriffe Klarheit gewänne; im systematischen Teil werden, wie üblich, selbständige Stiftungen und unselbständige oder Zustiftungen unterschieden (404/5), letztere eindeutig im Sinne der pia fundatio des c 1544, erstere unscharf gleichgesetzt einmal mit causae piae, dann wieder mit dem viel engeren Begriff der langnamigen instituta der cc 1489 ff. — Die Wendung ‚ex eius iurisdictione subducta' in c 1519, § 1 bezieht sich nicht auf „exemte Religiosen" (408); sie greift weit über die Exemtion im technischen Wortsinn hinaus; vgl. die an verlorener Stelle stehende und so leicht übersehene Bestimmung des c 618, § 2, 1°. — Eine ipso-facto-Absetzung (458) gibt es nicht; vgl. c 2320: ‚deponendus'. — Offenbar um der Kürze willen sind nicht selten Unterscheidungen und Einschränkungen weggelassen zum Schaden der Genauigkeit und Zuverlässigkeit. Der systematische Teil ist eben wirklich nur ein Grundriß, kein Lehrbuch.

Der Druckfehlerteufel hat nicht nur die griechischen Zitate (15, 53) bös verunstaltet und gleich zweimal c 682 in 182 verwandelt (256), sondern sich rechten Schabernack geleistet: den Einzug der Piemontesen in die Ewige Stadt vom 20. September auf den 20. Oktober verlegt (220) und gar einen König Philipp den Schönen von Spanien (474) erfunden. O. v. Nell-Breuning S. J.

Zumkeller, A., *Dionysius de Montina, ein neuentdeckter Augustinertheologe des Spätmittelalters* (Cassiacum 9). 8° (88 S.) Würzburg 1948, Augustinus-Verlag. DM 5.50.

Der ohne Jahr (1511) in Paris erschienene Druck der Sentenzenvorlesungen des Dionysius Cisterciensis ist nicht ganz unbekannt geblieben. In neuerer Zeit benutzte ihn Ch. Thurot in seinem Werke L'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris, Paris 1850, um die Methode der Principia in Sententias darzulegen. Später wurde er einige Male im Vorbeigehen erwähnt wegen der sehr zahlreichen Verweise auf andere zum Teil unbekannte scholastische Lehrer, ohne daß jedoch eine eindringende Untersuchung gemacht wurde. Der Autor, ein Dionysius aus dem Zisterzienserorden, schien wegen der ausdrücklichen Zuteilung des Druckes, der auf einer Hs beruhte, gesichert. Z. hat als erster den Kommentar näher untersucht. Er kommt zu folgenden Ergebnissen: Der Kommentar ist eine zum guten Teil wörtliche Abkürzung der Sentenzenerklärung des Zisterziensers Konrad von Ebrach; zu dem ursprünglichen Text wurden aber später noch ganze Abschnitte aus Konrad hinzugefügt. Zweitens: der Verfasser ist ein Dionysius aus dem Augustinerorden, der 1371/72, nicht 1369/70, wie ich angenommen hatte, über die Sentenzen las. Dieser Dionysius kann kein anderer sein als der fast unbekannte Augustiner Dionysius de Montina, der 1375 magister regens war. Dionysius steht, wie sich aus den verhältnismäßig geringen Proben eines mehr selbständigen Lehrens ergibt, in der augustinisch-eklektischen Richtung des späteren 14. Jahrh., mit der sich kritisch-skeptische Neigungen verbinden. — Es scheint demnach, daß man den neuen Augustinertheologen ungestraft beiseite legen könnte. Dem ist jedoch nicht so. Die Arbeit Z.s war keineswegs umsonst. Einmal ist D. bei seiner großen Abhängigkeit von dem nicht gedruckten Konrad von Ebrach ein gutes Hilfsmittel für das System dieses Zisterziensers. Zweitens können wir an ihm den Verlauf der Principia studieren, wie es in

größerem Umfang zuerst Ehrle bei dem wenig späteren Peter von Candia getan hat. Endlich bietet er in den sehr zahlreichen Verweisen auf andere vorhergehende und gleichzeitige Lehrer ein vorzügliches Mittel zur Bestimmung der Lehrer und Lehrrichtungen jener Zeit. Ehrle hatte sich ein leider nicht veröffentlichtes, genaues Verzeichnis sämtlicher Lehrer und Schriften angefertigt, die in dem umfangreichen Sentenzenkommentar des Augustiners Johann von Basel genannt werden. Etwas Ähnliches hatte ich vor 30 Jahren für den ersten Dekan der Theologischen Fakultät Köln, Johann von Waes, und den etwas späteren Vorillon getan, bin aber ebenfalls über anderen Arbeiten nicht zur Veröffentlichung gekommen. Die Kommentare des späteren Mittelalters müßten einmal systematisch unter diesem Gesichtspunkt durchforscht werden. — Einzelne Bemerkungen und Ergänzungen. In Cod. VII C. 25 der Nationalbibliothek Neapel l. 1 fol. 1r-24v, l. 2 fol. 25r-50v, l. 3, fol. 51v-58v fehlen die Principia und der Prolog Konrads; ebenso in Cod. 3070 der Nationalbibl. Paris, ll. 1-4, die Principia. Daß Konrad in Paris die Sentenzen las und dort Magister wurde, ergibt sich eindeutig aus der Determinatio „in aula", d. h. in aula episcopi Parisiensis. Der Beweis Z. aus den zwei Baccalarii ordinis praedicatorum ist nicht ganz schlüssig, da einer ‚actu legens" genannt wird. Zur Erklärung der gewiß auffälligen Abhängigkeit des Dionysius von Konrad — heute würde man ihn einen Plagiator nennen — läßt sich wohl Folgendes anführen: Die von Ehrle und Z. genannten Prager Statuten über das pronuntiare der Baccalarii in artibus setzen voraus, daß ziemlich allgemein, wenigstens in den artes die Baccalarii nach den Heften anderer lasen. Für Paris und die Theologische Fakultät aus der gleichen Zeit haben wir Heinrich von Oyta, dessen Abbreviatio Wodeham wohl eher in die Zeit gehört, da er in Paris als Baccalarius die Sentenzen las, und Johann von Waes, der im ersten Buch Alphons von Toledo, dann Bonaventura und Durandus folgte, aus späterer Zeit Almainus, der Holcot, Biel und Scotus zugrunde legte. Zu der S. 51 mitgeteilten Protestatio des Baccalarius kann ich sagen, daß sie nicht die einzig erhaltene ist. Jene des Johann von Waes aus dem Jahre 1376 stimmt wörtlich mit jener des Dionys überein. Es war also eine vorgeschriebene und festgelegte Formel. Dagegen ist die Protestatio Vorillons, der etwa 50 Jahre später seine Principia hielt, bei völliger sachlicher Übereinstimmung im Wortlaut mehrfach verschieden. Zum Schluß fügt V., der seiner Zunge nicht ganz zu trauen schien, hinzu: Supplicans humillime eorum exercitatis ingeniis, quod si tantam reverentiam non habeam in ore, qualem decet tantos viros, ut mihi indulgere dignentur, quia in corde semper habere intendo. Endlich sei bemerkt, daß es nicht nur Principia, sondern auch einen Epilog zu den Sentenzen gab, wie wir ihn z. B. bei Holcot und Vorillon finden.

Fr. Pelster S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Algermissen, K., Konfessionskunde. 6. Aufl. gr. 8° (XV u. 910 S.) Celle 1950, Giesel. Geb. DM 33.—. — Die 5. Aufl. dieses klassischen, heute unentbehrlichen Nachschlagewerkes erschien 1939 (vgl. Schol 14 [1939] 262—265). Es war die zweite nach der vollständigen Umarbeitung des früheren Werkes „Christliche Sekten und Kirche Christi". Die vorliegende 6. Aufl. ist gegenüber der vorhergehenden wiederum weithin eine vollständige Umarbeitung. Es wurden nicht nur manche Kapitel in anderer Reihenfolge gebracht, sondern auch die Lehren der einzelnen Konfessionen in einem eigenen Hauptteil komparativ zusammengestellt. Dadurch ließen sich viele Wiederholungen vermeiden, so daß etwa 100 Seiten für Ergänzungen frei wurden. Besondere Aufmerksamkeit hat der Verf. der neuzeitlichen Entwicklung der Lehre von der Kirche in den verschiedenen Konfessionen geschenkt (7—11). Überall steht heute die dogmatische Betrachtungsweise der Kirche gegenüber der rein apologetischen stark im Vordergrund. Auf katholischer Seite hat diese Entwicklung vor allem in dem Rundschreiben Pius' XII. „Mystici Corporis" ihren Ausdruck gefunden (16—21). A. meint, es sei zweckmäßig, die Leib-Christi-Schau von der Brautschaft zwischen Christus und der Kirche her zu sehen, um sie vor überspannten Auffassungen zu bewahren (20). Neu eingeschaltet wurde im Anschluß an „Mystici Corporis" ein Kapitel über die Zugehörigkeit zur Kirche (36 ff.). Als Beispiel für den Wandel im protestantischen Kirchenbegriff wird vor allem E. Stauffer, Die Theologie des NT, zitiert (28 f., 55), dessen Auffassung allerdings nicht schlechthin mit der Auffassung des heutigen Protestantismus gleichgesetzt werden kann. Nach A. ist die Kirche „das von den Getauften gebildete Gottesvolk, das, vom Hl. Geist beseelt, den mystischen Leib Christi darstellt und durch das Band des von Christus gelehrten Glaubens und der von ihm eingesetzten Leitung, Liturgie und sakramentalen Ordnung zusammengehalten wird" (78 f.). Statt der früheren summarischen Übersicht von 5 Seiten behandelt jetzt ein ausführliches Kapitel die christlichen Kirchen im Gesamtbild der Weltreligionen (85—116). Hier findet der Leser u. a. einen statistischen Überblick über das Verhältnis der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Bei einer geschätzten Erdbevölkerung von 2 Milliarden 300 Millionen Menschen waren 1949 über 800 Millionen Christen, also etwa 35 Prozent. Davon waren 410 Millionen Katholiken, 210 Millionen Protestanten, 176 Millionen Orthodoxe und 10 Millionen sonstige Christen (91), während der Islam etwa 320 Millionen und das asiatische Religionsgemisch 420—450 Millionen Anhänger zählte. Juden gab es nur noch 11—12 Millionen (92). Das Kapitel „Der Weg der Kirche über die Völker" bringt auch die neueste Missionsstatistik. In dem Kapitel „Die Kirche als katholische Zentralidee" (158—187) gibt der Verf. einen guten Überblick über die Entwicklung des Kirchenbegriffs vom christlichen Altertum bis heute. Ist es wirklich erforderlich, um von einer *autoritativen* — A. versteht „autoritativ im Gegensatz zu „authentisch" als „unfehlbar" — Lehrverkündigung des *ordentlichen* Lehramtes sprechen zu können, daß die Leugner der betreffenden Wahrheit mit der Strafe des Ausschlusses bedroht oder belegt werden (218)? Genügt es nicht vielmehr, daß die betreffende Wahrheit vom gesamten Lehramt als geoffenbart vorgelegt wird? Bei den Konzilsentscheidungen sind ja auch nicht nur die Kanones definiert, die den Ausschluß androhen. Sehr aufschlußreich ist das Kapitel über die orthodoxen Kirchen der Einflußsphäre des Moskauer Patriarchates, das die neueste Entwicklung berücksichtigt (434—442). Mit besonderer Liebe wird der Stand der Una-sancta-Bewegung dargelegt (839—882). Freilich verkennt A. auch nicht die großen Hindernisse, die einer Wiedervereinigung im Glauben noch entgegenstehen. Aber jedenfalls ist das vorliegende Werk in seiner sachlichen, umfassenden und versöhnlichen Art wie kaum ein anderes geeignet, einen wesentlichen Beitrag zu dessen Verwirklichung zu leisten. Brinkmann.

Junglas, J. P., Die Lehre der Kirche, eine Laiendogmatik, Mit einem Nachtrag von A. Kolping. gr. 8° (XIV u. 400 S.) Bonn 1949, Buchgemeinde. — Die bekannte Laiendogmatik von J. erscheint hiermit in 5. Auflage, die aber den Text unverändert läßt und nur einen Nachtrag anfügt. Dieser stammt nach dem Tode des Verf. aus der Hand von K. und soll die durch Pius XII. in den Enzykliken „Mystici Corporis" und „Mediator Dei" gegebenen neuen Lehrentscheidungen erläutern. Es sind nur 21 Seiten Text, die aber eine klare Übersicht vermitteln. Besonders der erste Teil ist recht gut und bringt auch die Einheit von Kirche und mystischem Herrenleib trefflich zum Ausdruck. Der zweite Teil, über die Enzyklika „Mediator Dei", wagt sich an schwere Probleme; wir stimmen zu, wenn er die Mysterientheorie nicht nur für das Kirchenjahr, sondern auch, wenigstens einschlußweise, für das Meßopfer abgelehnt findet, möchten aber nicht so weit gehen und allein die Destruktionstheorie als Interpretation der Enzyklika zulassen. Unverkennbar spricht diese oft in deren Ausdrücken; aber es müßte u. E. eingehender untersucht werden, wie weit eine Konsekrationstheorie, etwa im Sinne Scheebens, ohne wesentlichen Schaden sich derselben Sprache bedienen kann. Beumer.

Riedmann, A., Die Wahrheit des Christentums. I. Die Wahrheit über Gott und sein Werk. gr. 8° (XVI u. 376 S.) Freiburg (1950), Herder. DM 16.— (Subskr. DM 14.—). Seit Jahren schon fehlte im katholischen Schrifttum eine moderne Apologie des Christentums, die den durch die Weiterentwicklung des Geisteslebens gesteigerten Anforderungen entsprochen hätte. Die Arbeiten von F. Hettinger, A. M. Weiß und auch von P. Schanz waren überholt, so gut sie auch zu ihrer Zeit gewesen sein mochten. Diese Lücke wird nun ausgefüllt durch das vierbändige Werk von R., von dem jetzt der erste Band mit dem Titel „Die Wahrheit über Gott und sein Werk" vorliegt. Der Verf. ist ein Schüler des führenden deutschen Ethnologen W. Schmidt und ist seit mehr als 30 Jahren im Lehrberuf tätig. Er hat sich in dem Gesamtwerk die Aufgabe gestellt, die Wahrheit des Christentums so neu darzubieten, daß sie ausgenommen und ins Leben gesetzt zu werden vermag, auch bei den skeptisch gewordenen Menschen von heute, und damit den unheilvollen Zwiespalt zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, zwischen Naturerforschung und Religion zu überwinden. Er will die Schwierigkeiten nicht mit rasch herbeigeholten Beweisen zudecken, sondern sorgfältig in die wissenschaftlichen Ergebnisse eindringen und sie zu den einzelnen einschlägigen Themen gebrauchsfertig und knapp zusammenstellen. Dabei sollen alle Wissensgebiete ausgeschöpft werden, angefangen bei der Kultur und Technik der Primitiven bis herauf zu den neuesten Feststellungen der Astronomie und Atomphysik. — Der 1. Bd. behandelt sein Thema, Gott und sein Werk, in zwei Büchern, von denen das erste „Gott als weltjenseitiges, unendliches Personwesen" (mit den Abschnitten: Gottes Dasein, Gottes Wesenheit, Gottes Eigenschaften) und das zweite „Gott als weltzugewandtes, weltbegründendes Schöpferwesen" (mit den Abschnitten: Die göttliche Schöpfungstat, Das göttliche Schöpfungswerk) zum Gegenstande hat. Im ersten Buch kommt die vergleichende Religionsgeschichte ausgiebig zu Wort, während das zweite Buch außerdem Astronomie, Physik und Biologie heranzieht. Ein eigenes Kapitel ist im zweiten Buche der göttlichen Vorsehung gewidmet (Gottes sinngebende Schöpfungstat oder die Vorsehung, 181—219), das als Musterbeispiel der Arbeit des Verf. gelten kann; es enthält vier Unterteile (Vorsehungsglaube und Polytheismus, Vorsehungsglaube und Monotheismus, Gottes Vorsehung in der Kirchengeschichte, Göttliche Vorsehung und Leidensproblem) und zwingt mit Geschick den Leser in eine gedrängte, aber übersichtliche und alles Wissenswerte mitteilende Darstellung. Jedem Kapitel ist zudem eine „These" vorangesetzt, die dann in den sich anschließenden Ausführungen erläutert wird. Die Sprache zeichnet sich durch Kraft und Lebendigkeit aus. — Wie es in einem so umfangreichen Bande nicht anders erwartet werden kann, stützt sich der Verf. auf die schon von anderen erarbeiteten Forschungsergebnisse. Die Auswahl ist aber umsichtig getroffen und regt zu weiteren Untersuchun-

gen an. Selbstverständlich wird das Werk vor allem dem vielbeschäftigten Seelsorger und dem gebildeten Laien dienen, aber auch einen Platz als Nachschlagebuch für den Wissenschaftler beanspruchen können. Besonders möchten wir die historischen Bemerkungen hervorheben, die in klassischer Kürze wertvolles Material bieten. In der Darlegung selber finden die religionsgeschichtliche Seite und die naturwissenschaftliche Erörterung am meisten Berücksichtigung, während die Exegese der Hl. Schrift etwas zurücktritt; vielleicht ist das aber aus der Eigenart des Stoffes des ersten Bandes zu erklären, so daß für die folgenden Bände eine Kräfteverschiebung erhofft werden kann. — Es braucht hier wohl nicht eigens herausgestellt werden, daß bei Einzelheiten hie und da von diesem oder jenem ein anderes Urteil oder eine andere Sicht bevorzugt sein könnte. So müßte wohl die Stellungnahme zu der Abstammungslehre nach der neuesten Enzyklika „Humani generis", die aber dem Verf. noch nicht vorlag, ein wenig vorsichtiger formuliert werden. Aber im großen und ganzen kann man nur staunen, wie R. die rechte Mitte findet zwischen zu großem Konservativismus und allzu starkem Nachgeben an die modernen Strömungen. Es ist wirklich in dem Werk eine neue Apologie entstanden, welche die Grundwahrheiten christlicher Lehrverkündigung in das Licht der verschiedenen Zweige der religiösen und profanen Wissenschaften hineinstellt. Der Wunsch des Verf., den er im Vorwort ausgesprochen hat, wird tatsächlich erfüllt: „Möge auf diese Weise das Werk einen ... Beitrag zu jener näheren Begegnung (der christlichen Konfessionen) leisten, die wir als ‚Wiedervereinigung in der Wahrheit' bezeichnen möchten" (IX). Wir dürfen der Hoffnung Ausdruck geben, daß die folgenden Bände den eingeschlagenen Weg in der Weise weitergehen, die sich schon in dem 1. Bd. bewährt hat.

Beumer.

Baisi, C., Institutiones theologiae scholasticae. Vol. II: De Deo Uno — De Deo Trino — De Deo Creante et Elevante — De Deo Beatificatore; Vol. III: De Verbo Incarnato — De B. Maria Virgine — De Gratia — De virtutibus theologicis. gr. 8° (660 u. 761 S.) Milano 1949, Ancora. — Es wird hier eine Dogmatik vorgelegt, die als Schulhandbuch ihre guten Dienste leisten wird. In straffer, knapp gefaßter Thesenform wird die klassisch geprägte Theologie vorgelegt. Die kurze, schulmäßige Form bringt es mit sich, daß man den Lebenswert und inneren Reichtum der Offenbarungsgegebenheiten nicht so unmittelbar spürt. Das mag für den auf das Examen ausgerichteten Schulbetrieb vorteilhaft sein, läßt aber natürlich die zur Verkündigung und zum religiösen Leben hindrängende Kraft der Theologie vermissen. Es bleibt dem Dozenten, der seinen Hörern einen solchen Leitfaden in die Hand geben kann, die Möglichkeit, aber auch Aufgabe der Verlebendigung in seinem mündlichen Vortrag. Das geistige Ringen unserer Zeit ist hier und da mit in die Betrachtung einbezogen, wenn auch nur unter den schulmäßig kurz gefaßten „Adversarii" aufgezählt. Zur Grundhaltung dieser Dogmatik vgl. auch, was bereits zu ihrer Fundamentaltheologie gesagt wurde (Schol 25 [1950] 584 f.). Semmelroth.

*

Fries, H., Nihilismus — die Gefahr unserer Zeit. Mit einem Vorwort von R. Müller-Erb. kl. 8° (113 S.) Stuttgart 1949, Schwabenverlag. DM 4.75. — Guardini, R., Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. kl. 8° (125 S.) Basel 1950, Heß-Verlag. DM 4.80; geb. DM 6.50. — H. Thielicke hatte 1947 in seinem Buch „Fragen des Christentums an die moderne Welt" als Wesenszug des heutigen Menschen den Säkularismus sichtbar gemacht, der seinerseits in Skepsis und Nihilismus mündet. Diesem Nihilismus geht der Tübinger Religionsphilosoph und Theologe Fries in diesem inhaltgeladenen Büchlein nach. „Nihilismus des Geistes", „des Herzens", „der Person" — das sind die drei großen Themen, um die der Stoff gegliedert ist. Es ist ein zutiefst erschütterndes Bild des Menschen unserer Zeit, das hier entworfen wird. Schonungslos werden all die Tarnungen und Zerrbilder dieser Preisgegebenheit an die Absurdität aufgedeckt. Gewiß, all das ist auch von anderen schon gesagt worden, von Nietzsche und Sartre und Camus, und auch im

christlichen Raum hat man mit steigernder Häufigkeit darauf verwiesen. Aber was dieses Büchlein auszeichnet, ist neben der Wärme und Klarheit der Sprache das seelsorgliche Ethos, das unablässige Bemühen, Wege zur Überwindung dieses Nihilismus zu finden, die nicht nur billige Verlegenheitsauskünfte sind. Freilich wird der sachkundige Leser auch spüren, wie unendlich schwer das ist. Denn wenn der Nihilismus eine „Form" ist, die den Menschen von heute prägt, dann ist schwer einzusehen, wie der Appell an „den einzelnen", in sich und für sich diesen Bann zu brechen, wirklich Hilfe bringen kann. Uns will scheinen, daß hier das Studium des dritten Kapitels in Guardinis neuestem Buch über „Das Ende der Neuzeit" wesentliche Ergänzungen bringen kann. — R. Guardini gibt seinem Buch als Untertitel die schlichten Worte „Versuch einer Orientierung". Es geht ihm also darum, dem Menschen unserer Tage, der allen Boden unter den Füßen zu verlieren droht, seine eigene Existenz zu deuten. Er tut es, indem er auf dem Hintergrund des Daseinsgefühls und Weltbildes des Mittelalters" und „des neuzeitlichen Weltbildes" die Auflösung dieses neuzeitlichen Weltbildes zeichnet. Sie ist gekennzeichnet durch die radikale Wandlung im Verhältnis zu den drei Wirklichkeiten „Natur", „Persönlichkeit", „Kultur". Das eigentlich Neue und Erregende in diesem Buch liegt in dem kühnen Bemühen, „das Kommende" vorwegnehmend zu deuten, unter all dem Zusammenbrechen überkommener Formen und Gestaltungen die konstruktiven Mächte des heraufziehenden Weltalters zu erspüren. Es wird dabei nichts von der Härte und Tragik dessen, was wir erleben und noch erleben werden, verharmlost. Es werden auch keine wohlfeilen Zusicherungen auf Wandlung und Besserung im Sinne einer gewissen apokalyptischen Literatur gegeben. Gewiß weist alles auf ein „Ende" hin. Aber dieses Ende ist „nicht zeithaft, sondern wesensmäßig gemeint: daß unsere Existenz in die Nähe der absoluten Entscheidung und ihrer Konsequenzen: der höchsten Möglichkeiten wie der äußersten Gefahr, gelangt" (125). Bacht.

Graber, R., Petrus der Fels. Fragen um den Primat. gr. 8° (66 S.) Ettal (1949), Buchverlag Ettal. DM 3.60. — Die vorliegende Studie behandelt zwei wichtige Fragen aus dem Umkreis der biblischen Begründung des petrinischen Primates. Zunächst geht es darum, das auffallende Schweigen von Mk und Lk über die Primatsklausel bei Mt 16 zu erklären. Bekanntlich sieht die nichtkatholische Exegese gerade darin eines ihrer stärksten Argumente für die Annahme, daß diese Primatsklausel erst nachträglich in das Mt-Evangelium aufgenommen worden ist. Gewiß konnte man demgegenüber von katholischer Seite betonen, daß das Argumentum e silentio immer eine mißliche Angelegenheit ist. Aber damit ist noch keine befriedigende Antwort gegeben. Hier sucht G. weiterzugehen. Durch sorgsame Auswertung der neuesten, auch nicht-katholischen Arbeiten, bei denen es zumal um das Verständnis des „Felsens" und um die Beziehung zwischen Mt 16 und den Danielvisionen von den vier Reichen und ihrer Überwindung durch den „Menschensohn" geht, zeigt er, daß der betont theo-politische Charakter der auf Petrus gegründeten Kirche es nahelegte, in den auch für Heiden zugänglichen biblischen Berichten sehr zurückhaltend zu sein. Andernfalls hätte man angesichts des quellenmäßig bezeugten Mißtrauens der römischen Staatsgewalt gegenüber dem jüdischen Messianismus das Haupt der Kirche unnötig in Gefahr gebracht. Damit nimmt G. in vertiefter Form einen Gedanken auf, dem bereits Solowjeff Ausdruck gegeben hatte. — Der zweite Teil der Arbeit sucht zu zeigen, daß das johanneische Nachtragskapitel (Joh. 21) über den petrinischen Primat hinaus indirekt auch die Sukzession des römischen Bischofs in diesem Primat beweist. Es ist bekannt, daß gerade die letztere Frage nicht weniger schwierig als wichtig ist. G. betont mit Recht, daß es nicht genügen kann, die einzelnen Sätze dieses Kapitels rein philologisch zu interpretieren, daß vielmehr die historische Situation zu beachten sei, aus der heraus dasselbe geschrieben ist. So kommt er zu dem Ergebnis, daß Johannes diesen Nachtrag geschrieben hat, um gegen bestimmte Strömungen Stellung zu nehmen, die ihn gegen den römischen Nachfolger des Petrus als den einzig berechtigten Erben des Primates ausspielen wollten. So wie Johan-

nes im Corpus seines Evangeliums das Mysterium des historischen Christus bezeugt, so habe er hier die Einheit des mystischen Christus sichergestellt. Auch hier kann G. sich auf wichtige Vorarbeiten stützen. Freilich sind seine Konjekturen und Ideenverbindungen gerade in diesem zweiten Teil so kühn, daß der Leser Schwierigkeiten hat, sich mitnehmen zu lassen. Auf jeden Fall wird deutlich, daß auch diese „klassischen Texte" trotz der Arbeit von vielen Generationen immer noch wie unbezwungene Bergriesen vor uns ragen, die den Forschergeist und -mut herausfordern. Bacht.

Federer, K., Liturgie und Glaube. „Legem credendi lex statuat supplicandi" (Tiro Prosper von Aquitanien). Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Paradosis 4). gr. 8° (VIII u. 144 S.) Freiburg/Schw. 1950, Paulusverlag. Fr. 6.—. — Daß die Liturgie eine hervorragende Quelle der Theologie ist, weiß jeder Theologe. Um so erstaunlicher ist es, daß es bislang eine „liturgische Theologie" noch kaum gibt. Gewiß, man braucht oftmals das bekannte Axiom von der Lex orandi als der Lex credendi. Aber man hat sich noch kaum die Mühe gegeben, den genauen Sinn, die Tragweite und die Grenzen desselben abzustecken. Die vorliegende Untersuchung erfüllt also eine längst fällige Aufgabe. Sie war um so dringlicher geworden, als Pius XII. in seiner Liturgieenzyklika einige gewichtige Grundsätze für die Handhabung und Ausdeutung des Liturgiebeweises aufgestellt hatte. Galt es doch, seinen orthodoxen Sinn gegenüber bestimmten modernistischen Mißdeutungen sicherzustellen, die die Liturgie von der Hierarchie zu trennen suchten. Verf. macht sich nicht anheischig, die ganze Problematik des Liturgiebeweises zu behandeln. Vielmehr legt er eine theologie*geschichtliche* Untersuchung vor. Wichtig sind vor allem Kapitel 1, 2 und 5. Kap. 1 untersucht „Urheber und Sinn des Axioms". Entgegen der früher gängigen Auffassung haben wir nicht Coelestin I., sondern Prosper von Aquitanien als Verfasser des „Indiculus de gratia Dei" und somit auch des darin formulierten Axioms von der Lex supplicandi als der Grundlage für die Lex credendi anzusehen. Nach dem Textzusammenhang hat das Axiom unmittelbar einen viel engeren Sinn, als man ihn gewöhnlich versteht. Es besagt: Die Notwendigkeit des Gebetes um die Gnade, das durch den Apostel (1 Tim 2, 1—4) anbefohlen ist, ist ein Beweis für die Notwendigkeit der Gnade selbst. Die Liturgie beweist also den Glauben, insofern sie Reflex der Schriftlehre ist. Aber daneben hat der Beweis aus der Liturgie bei Prosper auch unabhängig vom apostolischen Gebot seine selbständige Bedeutung. Prosper ist jedoch nicht der Schöpfer dieses Liturgiebeweises, sondern er hat ihn von seinem Meister Augustinus übernommen, der ihn zumal in ep. 217 entwickelt hat. Allerdings hat erst Prosper ihm die prägnante Formulierung gegeben. (Kap. 2). Augustinus seinerseits hat die Elemente dieses Beweises von seinen Vorgängern, zumal Ambrosius, Cyprian und Tertullian übernommen. (Kap. 3 u. 4). Das letzte Kapitel zeigt dann die Aufnahme des Liturgiebeweises in der Kontroverse zwischen Prosper und Vinzenz von Lerin. — Die Untersuchung ist voller wertvoller Aufschlüsse, zumal auch über die Funktion von Tradition und Traditionsbeweis. Auch einzelne Gestalten und Themen der Theologiegeschichte erhalten neues Licht: so etwa die Eigenart des Kirchenbegriffs bei Augustinus und Ambrosius. Ob die Spannung „Christi Leib" — „Christi Reich" nicht doch ein wenig zu künstlich ist? Man vermißt hier eine Stellungnahme zu der Arbeit von J. Rinna, Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim hl. Ambrosius, Rom 1940 (vgl. Schol 16 [1941] 597). Erhellt wird auch die Stellung des hl. Cyprian zur Tradition, die Rolle des Commonitoriums im semipelagianischen Streit u. a. m. — Es ist nur zu wünschen, daß noch zahlreiche derartige Monographien geliefert werden, damit die vom Verf. mit Recht so erwünschte „theologia liturgica" Wirklichkeit werden kann. Bacht.

Marcotte, E., O. M. I., La nature de la théologie d'après Melchior Cano (Universitas Catholica Ottaviensis, dissertationes ad gradum laureae, series theologica 2). gr. 8° (217 S.) Ottawa 1949, Scolasticat S. Joseph, Editions de l'Université. — Nach der ausgezeichneten Arbeit von A. Lang (Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, Ein

Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte, München 1925) dürfte es wohl schwer sein, über dasselbe Thema Neues und Entscheidendes zu sagen, und es stellt sich die Frage, wie der junge kanadische Theologe seine Aufgabe erfüllt hat. Zuerst bringt er die bibliographischen Angaben und eine allgemeine Einleitung, die vor allem die Problematik in der theologischen Methodenlehre von heute erörtert. Dann folgt der Hauptteil in fünf Kapiteln (Cano und die Theologen seiner Zeit, Die Theologie im allgemeinen, Die Prinzipen der Theologie, Die theologische Schlußfolgerung, Die Abschnitte der theologischen Arbeit) und endlich eine Zusammenfassung unter dem Titel: Das Gesicht des vollendeten Theologen. Für gewöhnlich setzt der Verf. klar und übersichtlich die Lehre Melchior Canos auseinander und folgt in der Textinterpretation meistens der Auffassung Gardeils. Die historischen Untersuchungen kommen über die bislang schon bekannten Ergebnisse in bezug auf die Erneuerung der Scholastik in Spanien und die Bedeutung Vitorias für sie nicht hinaus, was auch von vorneherein erwartet werden mußte. In der systematischen Darstellung aber hätte durch die Einbeziehung der modernen Fragen ein Fortschritt erzielt werden können. Ein solcher ist jedoch leider nicht festzustellen, ja M. bleibt sogar hinter dem zurück, was von verschiedenen Seiten her durch manche Einzelforschung geleistet worden ist. Die Schuld daran tragen mehrere Umstände, so die mangelhafte Kenntnis der deutschsprachigen Literatur (Möhler, Scheeben, Durst, Wyser, Deneffe u. a. m. hätten unbedingt zitiert werden müssen; es fehlt auch ein Hinweis auf die Arbeiten des Franzosen Bainvel; die wenigen erwähnten deutschen Autoren sind nicht genügend ausgewertet) und das Verharren bei einem starren theologischen System. Noch am meisten spricht der Verf. an, wo er gegen Marin-Sola zu beweisen sucht, daß Melchior Cano die von der Kirche definierten theologischen Schlußfolgerungen nicht als unmittelbar dem göttlichen Glauben zugehörig betrachtet habe. Aber bei zahlreichen anderen Fragen muß man eine Aufgeschlossenheit für die tiefer liegenden Wahrheitskomplexe vermissen. Unbeschadet der Anerkennung für die in seiner Zeit gewaltige Leistung des Melchior Cano hätten die desiderata vom Standpunkt der heutigen Problematik hervorgehoben werden können und, wenn nun einmal diese Punkte zur Sprache kommen, auch hervorgehoben werden müssen. Es ist für uns heute, um ein Beispiel herauszugreifen, unerträglich hart, daß Melchior Cano die verschiedenen loci theologici (Schrift, Tradition, Kirche, Konzilien, Päpste, Väter, Theologen) nebeneinander gestellt hat und nur wenig über die Wechselbeziehungen zu sagen weiß; es müßte das Verhältnis von Schrift und Tradition klargelegt und vor allem die Bedeutung des seltsamen Begriffes „Kirche", der von Konzilien und Päpsten unterschieden ist, untersucht werden. Noch an anderen Punkten könnte die Diskussion einsetzen. Wenn z. B. der Verf. in Anlehnung an Texte aus Melchior Cano dafür eintritt, daß Schlußfolgerungen aus zwei Glaubenswahrheiten selber nur mittelbar dem Glauben zugehören, so scheint damit der Formalismus auf theologischem Gebiet doch zu weit getrieben zu sein; denn die Schlußfolgerung ist dann formaliter implicite in den Prämissen enthalten und nimmt an der Natur und an dem Sicherheitsgrad, der diesen zukommt, in genau der gleichen Weise teil, und wenn beide Vordersätze definiert sind, ist auch die conclusio mitdefiniert (implicite, und zwar formaliter). Es ist gewiß zu begrüßen, daß die traditionelle Theologie gegen allzu waghalsige Versuche einer „nouvelle theologie" verteidigt wird (der Verf. setzt ein energisches Wort von Garrigou-Lagrange an den Anfang seiner Einleitung, spricht aber selber nur andeutungsweise „de tendances et de doctrines nouvelles chez certains théologiens catholiques", die zu der Frage berechtigten: „si la scolastique ne commence pas à affronter l'une des crises les plus violentes de son histoire", ohne einen Namen zu nennen), aber die Mittel, die diesem guten Zwecke dienen sollen, scheinen nicht recht gewählt, und schließlich wird das Gegenteil von dem Erstrebten erreicht.

Beumer.

Asmussen, H., Warum noch lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis. gr. 8° (352 S.) Stuttgart 1949, Evangelisches Ver-

lagswerk. DM 12.50. — Nur schwer kann man in Kürze aus diesem Buch, das viele ernste Fragen auch an die römischen Katholiken stellt, alle bedeutsamen Sätze herausheben und sich mit ihm aus-, besser ineinandersetzen. Es ist ganz ehrlich und gläubig, verficht nicht einen Standpunkt, sondern sucht die geoffenbarte Wahrheit. Da es sehr abgeklärt und ruhig ist, reich an Erfahrungen und so wohltuend christlich warm, wird das Gespräch mit ihm zur Förderung (Röm 1, 12). — A. betont immer wieder: die Reformation wollte die *Kirche* erneuern, nicht einen neuen Kirchentyp schaffen (113). Die CA gebraucht „ecclesia" durchaus uneinheitlich. Sie spricht nicht von der „ecclesia invisibilis" (108, 110), vielmehr von der „congregatio" derer, die auf Gottes Wort horchen, sich persönlich dafür entscheiden (111, 116, 126). Sie fordert also durchaus nicht eine Sonderkirche. — Dazu betont A. das *Amt*, auch das des Bischofs, der in erster Linie Diener der Kirche zu *weihen* hat; die Ordinationsformulare wollen den Zusammenhang mit der Kirche vor 1530 möglichst eng gestalten (186 f.) Die lutherische Kirche im ganzen bejahe die lückenlose Geschichte von Pfingsten bis 1530 und bis heute und wolle *katholisch* sein in der Breite der Gegenwart und der Tiefe der Geschichte, so wie die Reformatoren eins sein wollten mit dem 4. Jahrhundert im Glauben an Dreieinigkeit und Gottessohnschaft und im Gesamten (18, 15). A. sagt gut: „Im Glauben an die Trinität sind die Katholiken uns eine Welt näher als die, die sie nicht annehmen. Doch sollten wir von Gott nicht nur richtig denken, sondern ihn richtig *anbeten*." Leider wurde wohl durch die Renaissance die Liturgie vielfach zum Unterrichtsmittel, zur „Umrahmung" der Predigt. [Ist nicht der Rückgang der Anbetung auch eine Folge des Kampfes nicht nur gegen die Mißbräuche bei der Messe, sondern gegen diese selbst, die doch bis da im Westen und Osten der Kirche galt als Darbringung des Anbetungsopfers Christi durch die Kirche und als die Anbetung der Gläubigen?] Umwälzend war, daß die Gemeinden nun nicht mehr geleitet wurden durch Priester, sondern durch „Diener", die durch Predigt des Evangeliums und Sakramente den Hl. Geist vermitteln; sie tun das aber als geweihte „Pastoren, Geistliche", nicht als Funktionäre, Beauftragte der Gemeinde (82—94). So suchte die CA den Zusammenhang mit der Vergangenheit zu wahren und ließ glücklich vieles offen. Das zeigte sich nach Wegfall des landesfürstlichen Summepiskopats in dem Ringen um eine Kirchenverfassung. So bleiben große Möglichkeiten einer Wiedervereinigung der Christenheit; eine *Form* muß die Kirche in der Zeit doch haben (117). Vor allem wäre also wohl das Gespräch zu führen über den besonderen Anteil des Sakramentenspenders am Hohenpriestertum Christi; eigentlicher Priester im Neuen Bund ist ja allein Christus, der Mensch ist nur sein Werkzeug (273); ferner über das Abendmahl als „Vergegenwärtigung" des Opfers auf Golgotha (149—152); über die Wahrung des Zusammenhangs, Apostolizität und Sukzession; wer denn genau der Mund der Kirche, des Leibes Christi sei (27), durch den Er und sein Geist spricht (10), der mit Autorität urteilt wie das Apostelkonzil (317) und entscheidet wie das Nizänum, ob Christus im Worte gegenwärtig ist (13). (Übrigens definiert auch der Papst nicht, ohne vorher umzuhören, „was auf den Kanzeln gepredigt wird" [27] als Glaubensbesitz der Kirche.) Dreieinigkeit und Gottessohnschaft wollten Arianer (und Liberale) im NT nicht finden, sie wurde endgültig gesichert erst durch die großen Konzilien=Bischofsversammlungen. — Dank der Vertiefung durch gläubiges Bibelstudium (da verdanken wir der ev. Forschung viel und wünschen, daß diese von der katholischen Wissenschaft ähnlich lerne), dank der Liturgie (vgl. 34—38), dank dem Zusammenstehen in der Kirchenverfolgung ist der Schwerpunkt theologisch also auf die tiefsten Geheimnisse gerückt: Vergegenwärtigung des Opfers Christi und Mitteilung seines Hl. Geistes im Weihesakrament. Gnade und „aggressive Liebe", wie A. gut sagt, müssen uns weiterführen. Koester.

Ebeling, G., Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche: ZThKirche 47 (1950) 1—46. — Das 1. Heft der wiedererstandenen Zeitschrift bringt als Einleitung und als Begründung des Wiedererscheinens den Vortrag, den E. im Oktober 1949 bei dem Ge-

spräch des Herausgeberkreises hielt. Anregungen aus der Diskussion wurden noch eingearbeitet. Da der Inhalt im Wesentlichen auch in das Werbeblatt der Zeitschrift, das die Unterschrift aller Herausgeber trägt, aufgenommen wurde, wird man im Artikel, wenn auch keine „gemeinsame programmatische Äußerung" (1), so doch die Zielsetzung erkennen können. Gegenüber Äußerungen von protestantischer Seite, die durch einen Rückgriff auf Luther die historisch-kritische Methode, wie sie besonders seit dem 19. Jahrh. in der protestantischen Theologie ausgebildet wurde, zurückdämmen wollen, sucht E. deren Anliegen aus dem Grundstreben der Reformation zu begründen. Im Katholizismus ist das ἅπαξ der Offenbarung auch heute noch gegenwärtig, sei es in metaphysisch-realistischer Vergegenwärtigung (etwa in dem durch die Communio sanctorum gleichzeitigen Zugang zu den Heiligen der Offenbarung wie zu den Propheten, Aposteln, Maria), sei es in der sakramentalen Vergegenwärtigung (etwa des Kreuzopfers im Meßopfer), sei es endlich in der institutionell-pneumatischen Vergegenwärtigung des seit den Tagen der Apostel durch die apostolische Sukzession bis in die Gegenwart fortbestehenden mystischen Leibes Christi. So ist „das Perfectum des Offenbarungsgeschehens verschlungen im Praesens perpetuum der Kirche (20). Demgegenüber steht das ἅπαξ der Offenbarung im Protestantismus in seiner sola fide, sola gratia. Das ist die einzige Brücke, welche die Reformation zur damals geschehenen Offenbarung gelassen hat. Damit ist ein doppeltes gegeben: 1. die Theologie besonders als Hermeneutik ist noch mehr in den Vordergrund getreten, da sie das reine Wort zu vermitteln hat; 2. ist die Angefochtenheit zum Wesenselement des sola fide geworden, da alle anderen Brücken abgebrochen sind. Es ist also im Wesen des evangelischen Glaubens die kritisch-historische Theologie grundgelegt, da die Offenbarung immer der Gefahr unterliegt, entstellt oder verfestigt zu werden und es Aufgabe der Theologie immer wieder ist, die „jeweils gebotene Sprachübersetzung zu vollziehen" (26). Das alles ist besonders deshalb der Fall, weil die Reformation selbst nicht bereits den ganzen Weg der Loslösung von der mittelalterlichen Metaphysik und vom alten Traditionsgut gegangen ist. E. weist freilich mit Recht darauf hin, daß der Katholizismus in seiner Auffassung der Ablehnung einer solchen „historisch-kritischen Methode" keineswegs zu „einem abgestandenen, toten Gewässer geworden ist" (37). „Wollte man vom äußeren Erfolg her urteilen, so hat die Geschichte der Neuzeit wohl eher dem Katholizismus recht gegeben" (ebd.). Zwar ist E. sich bewußt, daß man sich fragen müsse, ob etwa nach der Enzyklika Divino afflante Spiritu Pius' XII. (1943) der Gegensatz zur kritisch-historischen Methode noch so trennend zwischen den Konfessionen stehe. Aber mit Recht weist er auf die grundsätzlichen Unterschiede hin, vor allem auf den Wesensunterschied, wie er in der Enzyklika so bestimmt formuliert ist: die Autorität der Kirche bei aller Forschung. Es ist aber nicht richtig gesehen, wenn E. nun meint, daß damit dem Problem „sein kritischer Ernst" genommen sei (40). Das wäre nur dann der Fall, wenn es sich bei der Offenbarung um bloßes Menschenwort handelte, und nicht um absolutes Gotteswort, das, aus anderer Sphäre stammend, auch andere Ausstrahlungen und daher andere Interpretationsgesetze haben muß. So begrüßenswert es ist, wenn E. einen scharfen Trennungsstrich zwischen „historisch-kritischer Theologie" und „liberaler Theologie" zieht (45), so weist die tatsächliche Geschichte doch auf, welche echte Gotteswohltat es war, die Offenbarung hineinzubetten in das Leben seiner autoritären, unfehlbaren Kirche. Wie alles, was irdisch ist, irren kann und daher historisch-kritischer Methode bedarf — auch im irdisch-theologischen Raum —, so bleibt dennoch, daß die Grundlage des Gotteswortes selbst unerschütterlich aller Kritik und damit aller Unsicherheit entzogen bleiben muß. Weisweiler.

Schlunk, B., Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars (Beiträge z. Evangel. Theol. 9), (92 S.) München 1947, Kaiser. DM 3.—. — Die Theologie des hessischen Kirchenmannes A. F. Chr. Vilmar (1800—1868) erlebt seit ungefähr 25 Jahren eine Art Renaissance. Man hat manche seiner Werke neuaufgelegt, man hat die Sonderart und Entwicklung seines theologi-

schen Denkens untersucht, man hat vor allem die Frage erörtert, inwieweit er der christlichen Theologie im Jahrhundert des ökumenischen Gespräches dienen könne. Kein Wunder, daß die Urteile über V. nicht einheitlich lauten. Während die einen (vgl. K. Ramge in Hochland 32, 1 [1935] 303—323 und Eine heilige Kirche 20 [1938] 209—223) ihn um seiner Offenheit für eine „katholische" Weiterentwicklung des Protestantismus willen begrüßen, lehnen andere (vgl. H. Stephan, Vilmar als Helfer — und als Gefahr: Deutsches Pfarrerblatt [1943]) ihn nachdrücklich ab. Mit gutem Sinn für das Wesentliche hebt die vorliegende Studie Vilmars Stellung zu Amt und Gemeinde hervor. Der *erste* Teil gibt eine knappe, gut abgewogene Darstellung der einzelnen Elemente dieses Lehrstückes. Es ist für den katholischen Leser überraschend, zu sehen, wie sehr sich Vilmar in seiner Sorge, der inneren Auflösung des Kirchengefüges innerhalb des Protestantismus entgegenzutreten, der katholischen Überlieferung genähert hat, natürlich ohne seine grundsätzliche Ablehnung des Katholizismus aufzugeben. Aber was besagt schon dieser Vorbehalt, wenn faktisch solch wesentlich katholische Elemente wie die göttliche Institution des Amtes in der Kirche mitsamt der Forderung apostolischer Sukzession, ferner der sakramentale Charakter der Beicht, die einzig dem Amtsträger anvertraut ist, die im göttlich gestifteten Hirtenamt begründete Forderung auf unfehlbare Lehrvollmacht u. a. mehr gelehrt werden? Die praktischen Konsequenzen bei Vilmar sind entsprechend: Einschärfen der Privatbeicht und der Kommunikanten-Kataloge, Handhabung einer strengen Kirchenzucht, Ablehnung nicht-kirchlich geschlossener Ehen als Konkubinat usw. Wichtiger ist noch, daß auch die öffentliche Wortverkündigung an das Amt gebunden wird, die übrigens bei ihm gegenüber der Sakramentsverwaltung und der Handhabung der Schlüsselgewalt merklich zurücktritt. Dem Amt gegenüber verliert die Gemeinde alle Rechte selbständiger Mitwirkung. Sie behält im Grunde nur dieses Recht: daß sie sich der Führung des Amtsträgers passiv darbieten darf. Selbstverständlich wird jegliche weltliche Einmischung durch den Landesherren in Kirchenfragen abgelehnt. Vilmar erklärt ausdrücklich, daß die verschiedenen innerprotestantischen Kirchenrechtssysteme (Episkopal-, Presbyteral-, Kollegialsystem) falsch und vom Übel seien. Desgleichen findet die Idee des allgemeinen Priestertums bei ihm wenig Gnade. Die Gemeindeverfassung wird einmal als „widerwärtige Mißgeburt des Calvinismus" abgetan. Die Gemeinde hat sich keinerlei Rechte gegenüber dem Pfarrer anzumaßen, da er als Vicarius Christi nicht von Gnaden der Gemeinde da ist. Nachdrücklich wird das Objektive, man möchte beinahe sagen: das opus operatum, im Dienst des Pfarrers betont. Nicht mit Unrecht hat Sasse daher Vilmar den „Überwinder des Subjektivismus in der Theologie" genannt. Daneben laufen aber bei Vilmar immer wieder Motive (etwa die nachdrückliche Betonung der „Erfahrung"), die gleichsam eine Selbstkorrektur gegenüber diesen „katholisierenden" Tendenzen darstellen. Die Verfasserin zeigt in all dem sehr gut, wo die Quellen für diese Sondermeinungen ihres Autors liegen. Es ist dies einmal, außer gewissen zeitgeschichtlichen Motiven, seine Deutung des Neuen Testamentes, sodann aber vor allem die enge Anlehnung an die Confessio Augustana, die ja bekanntlich in ihrer ursprünglichen Fassung bewußt die Unterschiede zwischen Reformatoren und Katholiken abzuschwächen suchte. — Im *zweiten* Teil meldet Schl. ihre Kritik an der Theologie Vilmars an. Es ist für sie nicht schwer, zu zeigen, daß Vilmar mit seiner Auffassung von Amt und Gemeinde sich von der durchgängigen Linie des Protestantismus entfernt, daß auch die protestantischen Bekenntnisschriften als ganze seine Auffassungen nicht decken. Im Grunde spricht sich bei Vilmar eben ein wesentlich anderer Kirchenbegriff aus, der sich mit der Abdrängung der Kirche in die Ecclesia invisibilis nicht abfinden will. So wird von ihren Voraussetzungen her auch das Schlußurteil der Verfasserin verständlich: Vilmar kann dem Protestantismus nicht Vorbild sein, sondern bedeutet ihm eher eine Gefahr. — Und dennoch bleibt das Phänomen stehen, daß der Protestantismus unserer Tage, der mit einem ganz neuen Ernst um das Verständnis der Kirche Christi ringt, die Theologie dieses Mannes wieder er-

weckt hat. Auch dort, wo man von Vilmar nichts weiß, haben Sakrament und Liturgie, kirchliches Recht und Amt einen ganz neuen Klang bekommen. Vor allem ist die Frage nach der Sichtbarkeit der Kirche in weiten Kreisen des heutigen Protestantismus aufgebrochen. Ob Vilmar hier nicht doch mehr Helferdienste leisten wird, als die Kritik dieser Studie es wahrhaben will? Bacht.

Thils, G., Transcendance ou Incarnation? kl. 8° (99 S.) Louvain 1950, Publications de l'Université de Louvain. Fr. 25.—. — Das Problem, das T. in seiner neuesten Schrift behandelt, ist bei uns in Deutschland weniger bekannt und auch schwer in unserer Sprache zu kennzeichnen. Es geht um die Wesensart des Christentums und die Frage wird gestellt, ob es überzeitlich und überräumlich sei oder sich mit der Welt verbinden müsse. Mit den Worten „Beschaulichkeit oder Aktivität" ist dieselbe Fragestellung angedeutet. T. wägt das Für und Wider gegeneinander ab und kommt zu dem Ergebnis, daß beide Aspekte des Christentums miteinander zu verbinden sind und nicht auseinandergerissen werden dürfen, ein Ergebnis, dem man nur zustimmen kann. Die lebendige Art, wie T. die modernen Probleme ansieht, die Vereinigung von traditioneller Denkart und der durch das heutige Geistesleben notwendig gewordenen Sicht, die anregende Darstellung, alles das sollte auch dem deutschen Theologen richtungweisend sein. Beumer.

2. Geschichte der Theologie

Hiltbrunner, O., Kleines Lexikon der Antike. Umfassend die griechisch-römische Welt von ihren Anfängen bis zum Beginn des Mittelalters (6. Jh. n. Chr.) (Sammlung Dalp 14). 2., erw. Aufl. kl. 8° (554 S.) München 1950, Lehnen-Verlag. DM 12.50. — Dieses handliche Lexikon will eine erste Orientierung in der bunten Welt der griechisch-römischen und altchristlichen Kultur (bis zum 6. Jh. n. Chr.) bieten. Der beschränkte Raum zwang zur äußersten Präzision der Formulierungen und zu strengster Sparsamkeit bei Literaturangaben. Immerhin ist so viel an Literatur geboten, daß der Interessierte sich weiterhelfen kann. Tatsächlich stehen ja gerade für diese Gegenstandsgebiete so viele vorzügliche Nachschlagwerke zur Verfügung, daß eine solche Beschränkung durchaus gerechtfertigt ist. Es ist dankenswert, daß H. von den wichtigeren Autoren jeweils die neuesten Editionen und Übersetzungen vermerkt. Das Werk ist mit jener Akribie und Hingabe gearbeitet, wie man es von einem Mitarbeiter des Thesaurus Linguae Latinae erwartet. Allerdings merkt man auch, daß der Schwerpunkt des Interesses auf der profanen Philologie ruht. Christliche Autoren oder Institutionen kommen nur sehr selten zur Sprache. So wird beispielsweise zwar „Agape" kurz erklärt, aber es findet sich kein Wort über „Eucharistia" oder „Dominica". Insofern ist also der Text des Umschlages, der auch von der „frühchristlichen Welt" spricht, ein wenig irreführend. Vielleicht wäre es geraten, parallel zu diesem Werk ein „Kleines Lexikon des frühen Christentums" zu schaffen. — Die Ausstattung des Werkes ist ausgezeichnet. Der Leser ist vor allem für den übersichtlichen Druck dankbar. Auf S. 291 würde man bei einer Neuauflage vor allem auf das neue Werk von H. Ch. Puech, Le Manichéisme, son Fondateur, sa Doctrine (Publ. du Musée Guimet) Paris 1949, verweisen. Bacht.

Souter, A., A Glossary of Later Latin to 600 A. D. gr. 8° (XXXII u. 454 S.) Oxford 1949, Clarendon Press. sh. 42.— — Das vorliegende Wörterbuch der nachklassischen Latinität ist die reife Frucht einer fünfzigjährigen Sammelarbeit des bekannten englischen Philologen. Das mit hingebender Akribie gearbeitete Werk sammelt jene lateinischen Wortformen, wie wir sie in den literarischen Zeugnissen (im weitesten Sinn) zwischen 180—600 n. Chr. finden. Es stellt somit einerseits eine dankenswerte Ergänzung zu dem geplanten Oxford Latin Dictionary dar, das nur bis 180 n. Chr. reicht, andererseits bedeutet es eine wertvolle Vorarbeit für eine künftige Neuausgabe des Du Cange. Die von Souter durchforschte Periode hat natürlich zunächst für

den Philologen höchstes Interesse, da sie die Weiterentwicklung des klassischen Lateins offenbart. Aber ebenso werden die Theologen dies Wörterbuch mit großem Nutzen zur Hand nehmen, da ihre lateinischen Quellen zum weitaus größten Teil gerade jener von Souter behandelten Periode angehören. Die Tatsache, daß auch epigraphische und handschriftliche Quellen verarbeitet sind, gibt den Deutungen größere Breite und Sicherheit. Als Mitarbeiter des Thesaurus Linguae Latinae vermag der Verf. die dort gesammelten Erfahrungen in den Dienst dieses Werkes zu stellen. Von dort ist durchweg auch die Technik der Zitationen und Verweise übernommen. Bei allem ist auf größtmögliche Kürze und Präzision hingearbeitet worden. Souter hat sich bemüht, seine Forschungen auf die Basis der besten Texteditionen seiner Quellen zu gründen. Davon gibt das ausführliche Verzeichnis der eingesehenen Quellen beredtes Zeugnis (S. VII—XXIX). Aber auch so bleibt er sich der unvermeidlichen Vorläufigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit seines Unternehmens bewußt: Feci quod potui — si quid nouisti rectius istis, candidus imperti: si nihil, his utere mecum. — Ein paar Desiderata seien zum Schluß vermerkt: S. XVII ist als Editor der latein. Pachomius-Übersetzung nicht Lefort zu nennen, sondern Boon. S. 242: manica bedeutet auch Ärmel (Reg. Pach.). S. 247: meditor und meditatio bedeutet in der frühen monastischen Literatur auch auswendig lernen, rezitieren, lesen. S. 279: opus hat im frühchristlichen Gebrauch die Bedeutung von Aszese, Liturgisches Gebet, Liturgie. S. 279: orgia in der zitierten Pachomiusstelle meint wohl nicht „fabric of palm-leaves", sondern ein Maß (etwa Klafter). Bacht.

Durant, W., Die Geschichte der Zivilisation. 3. Bd.: Caesar und Christus. Eine Kulturgeschichte Roms und des Christentums von den Anfängen bis zum Jahre 325 n. Chr. gr. 8° (811 S., 39 Tafeln, 3 Karten) Bern 1949. Francke. DM 43.50. — D. hat bisher in seiner Geschichte der Zivilisation „Das Vermächtnis des Ostens" und „Das Leben Griechenlands" behandelt. Auch dieser 3. Bd., gewaltig an Umfang, stellt schon in der Verarbeitung des von den Geschichtsforschern gebotenen Materials eine starke Arbeitsleistung dar. Dazu kommt eine große Gestaltungskraft und eine hochstehende literarische Form. Es ist selbstverständlich, wie auch der Verf. im Vorwort sagt, daß ein einzelner, der sich an eine solche Aufgabe wagt, nicht primär aus den Quellen schaffen kann, sondern auf den Forschungsergebnissen anderer aufbauen muß. Naturgemäß sind darum die Teile dieser gewaltigen Kulturgeschichte nicht ebenmäßig behandelt. Aber das Ganze ist mit guter Einfühlungsgabe, sehr konkret-lebendig und selbst spannend geschrieben, durchsetzt mit echt amerikanischem Humor, der auch nicht verschmäht, um einer witzigen Pointe willen die strenge Objektivität einmal beiseite zu lassen. Mit seiner „synthetischen" Arbeitsweise ist es für den Verf. auch gegeben, daß er in entscheidenden Urteilen jeweils von den hauptsächlich benutzten Werken der Geschichtsliteratur abhängt. Selbstverständlich wird das Urteil anderer Fachgelehrter vieles anders aufgefaßt wünschen, und noch eher werden sie hundert kleine Unrichtigkeiten feststellen. Die staatsrechtliche Stellung Oktavians ist zu wenig klar herausgearbeitet. Die paar Zeilen über die Hasmonäer sind allzu dürftig und ungenau. (S. 276 ist einmal Livia statt Julia in den Text geraten.) Am meisten enttäuscht der Versuch, die Person und das Werk Jesu zu geschichtlicher Darstellung zu bringen. Hier, wo selbst ein Historiker von der Bedeutung Ed. Meyers einst in den Fluten der Einzelprobleme und ihrer entsprechenden Fachliteratur Schiffbruch erlitt, mußte sich die einseitige Bindung an wenige zusammenfassende Werke der radikalen Kritik rächen trotz einzelner Versuche des Verf., sich eine gewisse Selbständigkeit zu wahren. Hier gerade wimmelt es von Unrichtigkeiten. (Merkwürdig ist für einen Verf., der jahrelang durch katholische Schulen gegangen ist, S. 635 die alte Verwechselung der Unbefleckten Empfängnis Mariens mit der jungfräulichen Geburt!) Aber auch die Geschichte der Apostel und der alten Kirche enttäuscht. Es ist, als ob die Darstellung, die vorher so prachtvoll stolz und lebendig die Fluten einer tausendjährigen Kulturgeschichte durchsegelt hat, am Ende in den seichten Gewässern eines

öden Rationalismus scheitern mußte. — Ein besonderer Dank gebührt E. Schneider, der das Werk der deutschen Sprache schenkte und die Unmasse der Zitate aus guten deutschen Übersetzungen wiedergab. Die Aufmachung und Ausstattung des Werkes ist ein Ruhmesblatt für den Francke-Verlag in Bern. G. Hartmann.

Altaner, B., Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 2., erweiterte Aufl. gr. 8° (512 S.), Freiburg 1950, Herder. DM 16.—. — Die Patrologie von A. ist heute so ziemlich allgemein zum unentbehrlichen Handbuch der auf dem Gebiet der Dogmen- und Kirchengeschichte Forschenden und Studierenden geworden. Neben seinen anderen Studien verdankt der Verf. gerade diesem Werke seinen unbestrittenen internationalen Ruf als Patrologe. Hervorgegangen aus einer Bearbeitung der zweimal von J. Wittig (1921 und 1926) besorgten, schon erweiterten Ausgabe der Rauschenschen Patrologie (1931), hat das Werk in der Ausgabe von 1938 seine eigentliche Gestalt erhalten. Die vorliegende Neubearbeitung baut auf der deutschen Fassung von 1938 auf, konnte aber schon zwei italienische (mit zusammen etwa 1600 neuen Literaturverweisen) und eine spanische Übersetzung (mit zahlreichen Quellenangaben aus der spanischen Forschung) verwerten. Bei der gerade in den letzten Jahrzehnten so schnell voranschreitenden patristischen Forschung — A. gibt darüber einen eindrucksvollen Bericht in seinem Aufsatz: Der Stand der patrologischen Wissenschaft und das Problem einer neuen altchristlichen Literaturgeschichte: Miscellanea Giovanni Mercati I, 1946, 483—520 (Studi e Testi 121) — war eine neue Bestandsaufnahme eine unbedingte Notwendigkeit. Sie war freilich für den Verf. außerordentlich erschwert durch die Zerstörung aller seiner bisherigen Arbeitsmöglichkeiten, besonders aber durch den Verlust einer sorgfältig aufgebauten Spezialbibliothek. Man muß darum staunen, daß es ihm dennoch gelungen ist, die Neubearbeitung in solchem Umfang durchzuführen und vor allem die ausländische Literatur so weitgehend zu verwerten. Wenn auch noch manche Lücke bleiben mußte, so verdient der Verf. gerade um dieser mühsamen Arbeit willen den Dank aller, welche sich mit der Kirchen- und Dogmengeschichte, aber auch mit der Archäologie und Rechtsgeschichte befassen. Was außer der Literaturerweiterung für die bereits bekannten Namen der Väterwelt noch als besonders wertvoll bezeichnet werden muß, ist die Einfügung einer stattlichen Reihe von dreizehn neuen Namen, welche entweder bisher noch nicht aufgenommen oder überhaupt noch nicht bekannt waren. (Der erste Name, Agathangelus, ist leider im Index nicht enthalten, findet sich aber auf S. 305.) Zu dieser Liste wird wohl noch ein neuer hinzuzufügen sein, dem noch J. Rucker in seiner Ausgabe des Florilegium Edessenum, München 1933, 60, das Prädikat „unbekannt" gegeben hatte. Gerade dadurch war aber J. Lebon angeregt worden, dieser unbekannten Gestalt näher nachzuspüren. Es stellt sich schließlich heraus, daß es um einen Mönch, den hl. Markianos geht, der, wie es scheint, noch eine ziemlich wichtige Stelle in der Dogmengeschichte (Christologie) des 4. Jahrhunderts bekommen soll. Vgl. J. Lebon, Le moine saint Marcien: Miscellanea de Meyer, Louvain-Bruxelles 1946 I, 181—193. Weitere Forschungen Lebons um diesen Namen sind zu erwarten. In diesem Zusammenhang sei es erlaubt, noch auf eine Lücke bei Athanasius I, 1 S. 232 hinzuweisen. Bei der Frage um die zwei Rezensionen der Oratio de incarnatione sind die zwei wichtigen Werke zu zitieren: G. J. Ryan, The de Incarnatione of Athanasius P. 1 The long recension. Manuscripts, Studies and Documents XIV. R. P. Casey, The de Incarnatione of Athanasius, P. 2 The short recension, Studies and Documents XIV, London Philadelphia 1945 und 1946. Bei Casey wird im Gegensatz zu der bei Altaner S. 232 angeführten Sentenz von Opitz der Nachweis geführt, daß keine „important dogmatic changes" von der längeren (früheren) zur kürzeren Rezension vorliegen, und somit die kürzere Fassung als „secondary, literary revision revealing no clearly defined dogmatic motive" bezeichnet werden muß. Casey möchte deshalb auch die kürzere Rezension, welche Lebon erstmals feststellte, der amerikanische Forscher aber durch neue Funde belegte, entweder Athanasius selbst oder einem Bearbeiter aus seinem engeren Kreis zuschrei-

ben (Casey XL). Beide Werke waren dem Verf. offensichtlich wegen der Nachkriegsverhältnisse noch nicht zugänglich. — Um der ungestörten Benützung des Werkes willen sei auf einige Druckfehler, v. a. in der Namenschreibung hingewiesen: S. 179, Z. 8, lies ZntW 39 (1940) statt (1942); S. 236, Z. 15 v. u., Du Manoir statt Manior; S. 239, Z. 15, L. Bouyer statt Bonyer; S. 301, 9 Z. v. u., Ortiz statt Oritz. Im selben Abschnitt wird der Name desselben Forschers in zwei verschiedenen Formen angeführt. S. 415 (Hormisdas) Haacke statt Hacke. Solche Irrtümer sind bei der Fülle der Namen verständlich. Seit der Herstellung des Satzes, der schon einige Zeit vor der eigentlichen Veröffentlichung fertig war, sind schon wieder viele neue Arbeiten aus dem Fachgebiet des verdienten Forschers erschienen. Hoffentlich gelingt es ihm bald, auch diese wieder zu sichten und zu verarbeiten und schließlich das eigentliche Ziel seines Schaffens zu erreichen, die Herausgabe einer umfassenden altchristlichen Literaturgeschichte. Grillmeier.

Seppelt, F. X., Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. 5. Aufl. gr. 8° (XIV u. 449 S., 210 Bilder, 165 Textz. u. Karten) München 1949, Kösel. DM 18.— —Die 5., „verbesserte und ergänzte" Neuauflage des von jeher wegen der klaren, knappen Synthese der Tatsachen, der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit und der für alle Kreise verständlichen Darstellung geschätzten Werkes ist sehr zu begrüßen. Es gibt ein nüchternes, aber eindrucksvolles Bild menschlicher Größe und Armseligkeit und göttlicher Vorsehung im Ablauf der Kirchengeschichte. Die Auswahl und technische Wiedergabe der Bilder ist gegenüber den ersten Auflagen gut, die kurzen Hinweise auf Quellen und Literatur zu Beginn des Buches sind sorgfältig ausgewählt. Ueding.

Fliche, A., Thouzellier, Ch., Azais, Y., La Chrétienté romaine (1198—1274) (Histoire de l'Eglise 10, hrsg. von A. Fliche u. V. Martin). gr. 8° (512 S.) Paris 1950, Bloud u. Gay. Fr. 960.— — Mit der Gestalt Innozenz' III. beginnt der vorliegende Bd. der großen Kirchengeschichte, in deren Leitung seit 1949 Eugène Jarry vom Institut Catholique in Paris den inzwischen verstorbenen Msgr. Martin abgelöst hat. Unter dem Einfluß von M. Maccarone (Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III, Rom 1940) werden neue Züge in das Charakterbild des Papstes eingezeichnet. Mittels eindringlicher Analyse des Schrifttums und der Briefe wird vom Verf. vor allem die Spiritualität dieses „stupor mundi et immutator saeculi" (Bartholomaeus de Cotton) herausgearbeitet und die betont übernatürliche Auffassung von seiner Sendung erwiesen. Wenn auch Verf. nicht über eine so kraftvolle Art der Charakterisierung verfügt wie etwa A. Hauck (vgl. Kirchengeschichte IV^5, 713 bis 721), so danken wir ihm doch für die erwähnte wesentliche Bereicherung unserer Anschauung. Leider ist der Briefwechsel Innozenz' III. in seiner Gesamtheit immer noch nicht genügend durchforscht worden, nur das Register über den deutschen Thronstreit macht eine Ausnahme (W. Peitz, F. Kempf, W. Holtzmann). Darum steht auch bis heute eine endgültige Biographie aus. — Verf. entwickelt zunächst das päpstliche Programm, Kreuzzug und Reform (11—43), schildert die lateinische Eroberung von Byzanz (44—65), die Entwicklung im Westen (76—111), den Kampf gegen die Häresie (112—138), die Kirchenreform (gegen den Paganismus bei Klerus und Laien, Verwaltungsmaßnahmen, Bemühungen um Reinerhaltung der christl. Moral, die Armutsbewegung: 139—193) und schließlich das Konzil im Lateran (194—216). P. Sabatiers Urteil über Innozenz: „Er war mehr König als Priester, mehr Papst als Heiliger", ist ungerecht. Erneuerung der Kirche durch Überwindung des Weltgeistes ist Programm und Lebensarbeit dieses Papstes gewesen, darin war er eines Sinnes mit den Gründern der Mendikantenorden. — Der letzte große Kampf zwischen Sacerdotium und Imperium wird (217—247) ein wenig zu kurz behandelt. Gregor IX. und Innozenz IV. gewinnen kein so plastisches Aussehen wie ihr Vorgänger. Der Kreuzzugsgedanke lebt zwar fort, verliert aber an Glanz und Durchschlagskraft. Dafür nimmt das Missionswerk im Orient und in Afrika neue Formen an (248—290). Die beiden Schülerinnen von A. Fliche, Ch. Thouzellier (Die Anfänge der Inquisition: 291—340), Unterricht

und Universitäten (341—386) und Y. Azais (Das christliche Leben: Klerus, Frömmigkeit, christl. Literatur und christl. Kunst: 387—426) gehen auf Einzelfragen dieses Halbjahrhunderts ein. Der Bd. schließt mit einem Überblick über die restlichen 20 Jahre bis 1274 (427—503), für den wiederum A. Fliche verantwortlich zeichnet. Anzumerken wäre wohl, daß Verf. sich bei der Beurteilung Friedrichs II. mit Vorliebe auf E. Kantorowicz verläßt. Doch möchten wir die Bedenken diesem Autor gegenüber teilen, die A. Brackmann geltend gemacht hat (Gesammelte Aufsätze, Weimar 1941, 367—380). Die beiden Arbeiten der Ch. Thouzellier zeichnen sich aus durch große Sorgfalt in der Heranziehung der Quellen (Papstbriefe, Chroniken, zeitgenössische Summen, Konzilsakten, lokalgeschichtliche Archivalien u. a.) Ihre Darstellung geht aber über eine korrekte Bestandsaufnahme der Tatsachen kaum hinaus. Eine solche ist zwar unerläßliche Voraussetzung für die Geschichtsschreibung, doch darf man wohl darüber hinaus noch erwarten, zumal in einer so repräsentativen Reihe, daß der Stoff durchdacht, durchformt und auch sprachlich gut gestaltet werde. Das christliche Leben des 13. Jahrhunderts kommt in der Fassung der Y. Azais etwas zu kurz, zumal sich Verf. im großen und ganzen auf Frankreich beschränkt. Wenn auch feststeht, daß von dort vielfach die Anregungen für das literarische und künstlerische Schaffen der angrenzenden Länder ausgegangen sind (Gotik, Graalssage, Mysterienspiel, Predigt), so darf man darüber wohl nicht vergessen, daß auf englischem und deutschem Boden, um nur dies zu nennen, durchaus Eigenständiges daraus erwachsen ist, das der Darstellung in einer abendländischen Kirchengeschichte wert gewesen wäre. Wolter.

Concilium Tridentinum III, 1: Acta Concilii Bononiensis a Massarello conscripta. Ex collectionibus S. Merkle auxit, edidit, illustravit Th. Freudenberger (ed. Soc. Goerresiana, t. 6). gr. 4° (XI u. 864 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 70.—; geb. DM 88.—. — Den neuen Bd. der Görres-Ausgabe des Trienter Konzils hatte Fr. unter der Leitung von S. Merkle 1938 so weit fertiggestellt, daß der Verlag schon damals mit dem Druck beginnen konnte. Beim Angriff auf Freiburg 1944 war der Großteil gedruckt (1—816). Durch einen unerwarteten Zufall blieb er von der Zerstörung verschont, so daß es nunmehr allein notwendig war, die letzten Seiten (817—840) nebst den Nachträgen und Verzeichnissen noch zu drucken. Der vorliegende 1. Teil der Akten der Bologneser Periode enthält das so wichtige Tagebuch von Angelo Massarelli, während der zweite Teil die Akten selbst bringen wird. Die Ausgabe hat aber in das Tagebuch bereits einige wichtige Aktenstücke eingefügt. So die längeren Reden und Predigten vor den Konzilsvätern, die Instruktionen Karls V. und Heinrichs II. an seine Gesandten, den Protest des Kaisers gegen die Verlegung nach Bologna u. ä. Der 2. Teil mit den Originalakten ist bereits so weit im Druck fortgeschritten, daß er bald erscheinen kann. Natürlich ist eine Gesamtwürdigung nach der theologischen Seite hin ganz erst nach dem Erscheinen der Vollakten möglich. Aber bereits jetzt ist aus dem Tagebuch Massarellis wie aus den mit der alten Sorgfalt der Ed. Goerresiana beigefügten Anmerkungen des Herausgebers die dogmengeschichtliche Bedeutung der Bologneser Periode erneut und immer deutlicher sichtbar. Es handelt sich um die Vorarbeiten zur Definition der Sakramentenlehre des Konzils, vor allem zur Eucharistie, Buße, Weihe und Letzten Ölung. Außerdem wurden die Canones De abusibus bei der Spendung dieser und der übrigen Sakramente beraten. So wichtige und damals umstrittene Fragen wie die Wesensverwandlung, die Kommunion unter beiden Gestalten, der Meßopferstreit (321—391), die Buße, die Frage der geheimen Ehen und der Ehescheidung (407—435, 445—528) wurden einer Klärung zugeführt. Wenn hier auch die letzte Entscheidung erst in der folgenden Trienter Sitzungsperiode fiel, so ist doch, wie der in dieser Zeitschrift veröffentlichte Doppelartikel von P. Fransen deutlich zeigt (vgl. Schol 25 [1950] 492—517 und das vorliegende Heft), eine Beurteilung nur auf Grund der Verhandlungen dieser Übergangsdiskussion in Bologna möglich. Es ist z. B. auch hier deutlich die Entwicklungslinie von dem noch zu eng an Luthers Worte sich anschließendem Wortlaut der Kanones zur

mehr systematischen Formulierung gegen Luther erkennbar. Die Sorge des Konzils, Luther mit seinen eigenen Worten zu verurteilen, trat mehr und mehr zurück. Die bei einem wörtlichen Zitieren notwendig gegebene sachliche Unklarheit — besonders wegen der verschiedenartigen Terminologie des Reformators — schien zu groß, vor allem bei den kurzen eigentlichen Kanones. Daneben tritt noch ein anderes, mehr formales Element aus dem Tagebuch Massarellis deutlich hervor: Das Mühen auch dieser Sitzung bis in die einzelnen Wortformulierungen hinein läßt gut, wie ja auch schon die vorhergehende 1. Periode, die Genauigkeit erkennen, die das Konzil in seiner großen Verantwortlichkeit auszeichnet. Das geht auch aus der Sorgfalt hervor, mit der man die reformatorischen Schriften prüfte. So wurden den Theologen vor ihren Disputationen die Errores aus den Lutherschriften usw. wörtlich vorgelegt, und die teilweise von Seripando verfaßten Überblicke über die Irrtümer sind sehr eingehend. In den Disputationen selbst gingen die Theologen noch weiter, wie etwa die Rede Salmerons zur Meßfrage deutlich belegt (375 ff.). Wie sehr die Prälaten an diesen fachlichen Diskussionen interessiert waren, zeigen die Zahlen, die Massarelli über ihre Teilnahme an diesen Sitzungen der Theologen angibt. Bei der genannten Rede Salmerons heißt es etwa: „multi praelati" (378; ebenso 382). Anderswo werden genauere Zahlen und Namen genannt. So etwa zum 17. 8. außer dem leitenden Kardinal noch 16 Bischöfe und über 50 Theologen; ein andermal 17 Prälaten und „quamplurimi theologiae magistri" (357). 14 Prälaten zählte man am 9. August (352), 16 am 6. August (340). Wie relativ hoch diese Zahlen sind und daher vom Standpunkt Massarellis aus den Ausdruck „plurimi" oder ähnliche verdienten, zeigt etwa die Gesamtzahl der Bischöfe auf der ersten feierlichen Sitzung am 21. 4., bei der 36 Bischöfe anwesend waren, so daß manchmal fast die Hälfte den Theologendisputationen beiwohnten. Ein vielleicht zufälliges und doch bezeichnendes Geschehen ist es, daß die erste Disputation im Tagebuch Massarellis mit einem wissenschaftlichen Referat des hl. Petrus Canisius, also eines wirklichen Kenners der deutschen Verhältnisse, beginnt (69).

Weisweiler.

Jedin, H., Kardinal Contarini als Kontroverstheologe (Kath. Leben u. Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung 9). gr. 8° (48 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 2.25.—. — Die hier gebotene erste Übersetzung der Kontroversschrift Contarinis über die Augsburger Konfession ist nach der Ausgabe Fr. Hünermanns im Corpus Catholicorum 7, 1923, verfertigt. J. schickt ihr eine sehr wertvolle Einführung voraus (1—18). In ihr verwendet er zum erstenmal den im Archiv der Kamaldulenserkongregation von Monte Corona befindlichen Briefwechsel des jungen Contarini mit seinen beiden Freunden aus der gemeinsamen Universitätszeit zu Padua V. Quirini und T. Giustiniani. Sie waren 1511 als Mönche in Monte Corona eingetreten. Dadurch erschließt sich uns ein noch tieferes Verständnis nicht nur des Lebens Contarinis, sondern noch mehr der Motive seiner Arbeit an der Wiedervereinigung im Glauben. Der wie Luther 1483 Geborene hat fast gleichzeitig mit diesem am 24. 4. 1511 in schwerer innerer Krise „sein" religiöses Erlebnis gehabt: Nicht Bußwerke und Gelübde, sondern nur das Vertrauen auf die Erlösungstat Christi, wie sie uns im Bußsakrament gegenübertritt, vermag der Seele Ruhe zu geben. In Worms Gesandter beim Kaiser für seine Vaterstadt Venedig, später bei Clemens VII., schrieb er 1530 seine Entgegnung zur Confessio Augustana. J. weist gut darauf hin, daß bereits die Tatsache, daß Contarini dieses vermittelnde und die Gegensätze mildernde Werk Melanchthons zur Grundlage seiner Kontroversschrift an Stelle der eigentlichen Streitschriften Luthers machte, für seinen Geist bezeichnend ist. Auch in der Arbeit selbst zeigt sich das. Bei aller Treue zum katholischen Glauben interpretiert er wohlwollend, insbesondere die Lehre Luthers über die Erbsünde, Beichte und Eucharistie. „Er ist der äußerste Gegenpol der Silbenstecher", so charakterisiert J. Contarini (13). Daneben zeigt er seine Versöhnlichkeit auch durch die Forderung der Änderung der Mißstände in der Kirche selbst (Heiligenverehrung, allzu leichte Zulassung zu den Weihen, Meßpraxis). Es ist der Mann, der fünf Jahre später als Kardinal — noch als Laie zu dieser Würde

erhoben — die gleiche Forderung, und was mehr ist, das Beispiel der Reform gab. So war er der richtige Mann, um in Regensburg 1541 den letzten Versuch einer Einigung zu machen. Er scheiterte an der Haltung der Reformatoren in der Frage der Eucharistie (Transsubstantiation) und der Beichte (keine Verpflichtung zur Beichte schwerer Sünde). So stand er 1541, als der Tod ihn rief, vor dem Zusammenbruch seines Lebenswerkes. Aber sein Ostererlebnis 1511 war grundlegend für sein Leben geblieben. Er hatte das Beispiel gegeben, es *innerhalb* der Kirche zum Quellpunkt seiner Arbeit werden zu lassen. Es hat ihm auch den Sinn zum inneren Verständnis des Grundanliegens der Reformation geschenkt, das so manchen anderen abging und ihn sogar in den Verdacht der Häresie brachte. Wenn sein Einigungsversuch trotzdem scheiterte, so zeigt das, daß nicht mehr allein die verstehende Güte die Parteien zusammenführen konnte, sondern daß der Trennungsstrich von Trient notwendig war. Weisweiler.

Zeeden, E. W., Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn der Goethezeit. 1. Bd. gr. 8° (X u. 388 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 14.—. — Man spricht in unserer Zeit oft und mit Recht von einem Wandel des katholischen Lutherbildes. Es war ein sehr wertvoller Gedanke, auch einmal die Wandlung des evangelischen Lutherbildes im Laufe der Jahrhunderte darzustellen. Die Arbeit Zs. ist nicht nur dogmatisch oder religionsgeschichtlich wichtig, sie gibt einen Durchblick durch ein gutes Stück geistesgeschichtlicher Entwicklung der Neuzeit. Die Großen des Geistes (nur solche werden behandelt) sehen eben Luther aus den Problemen und Zeitströmungen, in denen sie leben. — Luthers Zeitgenossen (Melanchthon, Mathesius, Sleidanus) stehen im Bann des Menschen Luther, verehren aber in ihm vor allem das Werkzeug Gottes, den Charismatiker, der das Evangelium wieder aufrichten soll. Für die führenden Protestanten des weiteren 16. und des 17. Jahrhunderts (es ist das Zeitalter der Orthodoxie) tritt der Mensch Luther ganz hinter seinem Lehrwerk zurück. Er ist die von Gott geschenkte dogmatische Autorität in der Verlorenheit der Welt an den Satan (so Flacius Illyricus). Statt auf der gesamten Hl. Schrift steht der Protestantismus der Orthodoxie nach Z. auf Luthers Theologie. Man wird freilich hier doch die Frage stellen müssen, ob tatsächlich die Bibel so vollständig in den Hintergrund getreten ist, wie Z. meint. Sicher beherrscht die Theologie Luthers verpflichtend das ganze 17. Jahrhundert. Die von ihm betonte Freiheit des Gewissens wird dabei kaum beachtet. (So C. Spangenberg, D. Chyträus, N. Selneccer, G. Gloccer). Man sucht auch dogmatisch Luther als Werkzeug Gottes zu erweisen aus dem Erfolg der Reformation und aus „Weissagungen", d. h. Texten der Hl. Schrift und etwa des Hl. Augustinus, die auf Luther bezogen werden (79 die Stellen). Johann Gerhard steht dann schon auf dem Standpunkt, daß Luthers Worte in keinem Falle auf göttliche Offenbarung zurückgehen, wenn ihm auch die Gewißheit von der Wahrheit seiner Lehre ins Herz gepflanzt war. Zum Kirchenamt sei er ordnungsgemäß berufen, worüber es eine interessante Kontroverse zwischen Gerhard und dem Jesuiten Becanus gab (90 ff.). — Im 18. Jahrhundert wurde die Unterdrückung der evangelischen Gewissensfreiheit in dem starren Lehrgebäude der Orthodoxie gesprengt. Die Lehre verflüchtigt sich, die Freiheit wird betont. Der Vorläufer des Pietismus, V. L. v. Seckendorf, ist vor allem interessant wegen seiner gerechten Beurteilung der römischen Kirche und seiner fast modern anmutenden Gedanken über die Vereinigung aller Christenheiten. In Leibniz, der eine schwer verständliche Verbindung von Pietismus, Rationalismus und Katholizismus darstellt, waren diese Gedanken noch lebendig. — Der Pietismus bedeutet die Loslösung christlicher Innerlichkeit von dogmatisch-konfessioneller Bindung. Ph. J. Spener spricht schon von Luthers Irrtümern bei Erklärung der Hl. Schrift. Luthers Bedeutung sei, daß er überhaupt „auf das Evangelium trieb" und die Gewissensfreiheit brachte. Mit dieser neuen Auffassung geht auch ein Wandel der Begriffe Kirche, Reformation, Glaube, Gewissen vor sich. Zur evangelischen Gemeinschaft kön-

nen auch Andersgläubige gehören, entscheidend ist nicht das Bekenntnis der Lehre, sondern das innere Glaubenslicht. Lehrmäßig ist Luther unverbindlich, Orthodoxie ist formaler Papismus (G. Arnold). — Die letzte Umgestaltung des Lutherbildes bringt trotz Selbstbehauptungsversuch der Orthodoxie das 18. Jahrhundert der Aufklärung. Schon J. G. Walch sieht in Luther nur natürliche Gaben; das Übernatürliche der Reformation ist einzig die Lenkung durch die Vorsehung. Nach J. S. Semler ist die Privatreligion völlig unabhängig von der öffentlichen kirchlichen Lehrart. Luthers Lehre sei nur relativ, nicht absolut gültig. Reformation ist ihm die Revolution der individuellen Religiosität, ist nur eine Etappe im geistigen und religiösen Fortschritt der Menschheit. Der lutherische Begriff der Gewissensfreiheit wird zum religiösen Subjektivismus und Relativismus unter starker Betonung der zeitgemäßen Toleranz. Kirche ist eine Gemeinschaft der religiösen Haltung, die äußerlich durch die in der jeweiligen Landeskirche übliche Lehrart und Verordnungen der Obrigkeit zusammengehalten wird. Lessing wertet die Offenbarungstheologie in Religionsphilosophie um, betrachtet Luther rein human und spricht sogar von einer Bibliolatrie Luthers. Für Friedrich II. ist entscheidend, was Luther für den Staat, den Fortschritt und die Aufklärung der Menschheit getan hat. Justus Möser betont daneben die bevölkerungspolitischen Erfolge der Reformation. — Als Vertreter einer neuen geistigen Epoche werden dann J. G. Herder und J. G. Hamann behandelt. Für Herder ist Luther der Anfang des Fortschrittes und der Aufklärung, der Vater des religiösen Individualismus, der freien Menschlichkeit. Reformation ist die „Hebamme der Humanität". Das Lutherbild bekommt stark nationale Züge. Hamann dagegen bedeutet die christliche Rückwendung zu Luther dem Theologen, dem Interpreten der Hl. Schrift. — Eine Fülle von Einzelheiten, Quellenzitaten und Interpretationen (die ausführlichen Belege soll ein Quellenband bringen) belebt diese wertvollen Untersuchungen, die durch häufige Zusammenfassungen und Rückerinnerungen (etwas ermüdend) gestützt sind. Man kann das Buch eine geschichtliche Selbstbesinnung des Protestantismus nennen. — Das Evangelium Luthers und seine Theologie scheint in der ganzen Untersuchung etwas einseitig in die Rechtfertigungslehre (freilich den Ausgangspunkt) „zusammengeballt". Daß das Neue an Luther sei, die Bibel Papst und Kirche übergeordnet zu haben (14), ist wohl mißverständlich. Papst und Kirche sind auch nach katholischer Auffassung der Bibel nicht über- oder gleichgeordnet, sie sind deren gotterleuchtete Erklärer, allerdings wohl selbbständige Träger der Tradition. Wolter.

Eder, K., Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (1555 bis 1648). Kirchengeschichte unter Mitwirkung von Fachgenossen hrsg. von J. P. Kirsch, 3. Bd. 2. Hälfte. gr. 8° (XVIII u. 460 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 24.—. — Die Reform der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert ist ein weltgeschichtlicher Vorgang ersten Ranges (VII). Diese Einsicht berechtigt den Verf. dazu, einen ganzen Bd. der Zeitspanne vom Augsburger Religionsfrieden bis zum Ausgang des Dreißigjährigen Krieges zu widmen. Er hat die drei Bände (1800 Seiten) der 1. Ausarbeitung auf 370 Textseiten zusammengedrängt. Das hat sich gerächt, denn die Lesbarkeit des in Anlage und Durchführung originellen Werkes hat dabei gelitten. Und doch bleibt das Buch trotz mancher kompendienhafter Abschnitte — etwa in den Kap. über die Entwicklung des Protestantismus (276—282) und über die Ostkirchen (283—289) sowie in den Ausführungen über Seelsorge und Frömmigkeit (353—358), Schule und Literatur (358—363) — eine wohldurchdachte und auf eingehender Quellenkenntnis, vor allem für den Raum der österreichischen Erblande, beruhende Darstellung des Zeitalters der Gegenreformation. Diesen Begriff möchte Verf. abgelöst sehen durch den des „konfessionellen Absolutismus", der dann unter sich begreift: einmal die katholische Selbstreform und dann die politische Gegenreformation, das ist die Summe der mit den Machtmitteln des Staates geführten Handlungen gegen den Protestantismus. Zwar ist u. E. der vorgeschlagene Name selbst wieder stark politisch gefärbt, als kirchengeschichtliche Kategorie mithin belastet. Er hat aber vor dem ab-

gelehnten Namen der Gegenreformation immerhin voraus, daß er die Akzente von vornherein gleichmäßiger verteilt und zum kommenden „Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus" sich gegenstückhaft verhält. Ausführlich kommen nun die Hauptkräfte der katholischen Erneuerung zur Darstellung: die Orden (37—109), das Trienter Konzil (110—182), die Päpste (183—293). Die 40 Seiten, welche Verf. dem hl. Ignatius und der Geschichte der Gesellschaft Jesu widmet, sind ausgezeichnet gearbeitet unter Heranziehung neuester Literatur. Ebenso ist das Kap. über Trient trotz der notwendigen Knappheit hervorragend, manche Formulierung darin treffsicher und formschön. Ein weiterer Abschnitt bespricht die Reformwirkungen nach außen und nach innen, d. h. Mission, Theologie, Heiligkeit, Festigung des Besitzstandes (225—275). Protestantismus und Ostkirchen werden, wie schon angedeutet, nur kursorisch behandelt. Der 2. Teil des Buches behandelt die konfessionelle Gestaltung Europas bis zum Dreißigjährigen Krieg (291—334), wobei vor allem die innere kirchliche Entwicklung im Rahmen der Bistümer herausgearbeitet wird; der Krieg selbst wird kurz behandelt (337—352) und schließlich abschließend ein Kap. über Kirche und Kultur im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus beigefügt (353—370). Bedeutsam sind hier noch die Bemerkungen des Verf. über das Rätsel des Hexenwahns, zu dessen Lösung die Bloßlegung einer biblisch-theologischen Wurzel nicht genüge, vielmehr müssen „Volksglaube, Massenpsychologie, Kulturgeschichte, Biologie, Rassenkunde und Volksmedizin, Sexualpathologie und Kriminalistik, Parapsychologie und Mystik, Botanik und Chemie, allg. Religions- und Rechtsgeschichte zur Aufhellung herangezogen werden" (367). Man sieht, wie sich die Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte vermehren. — Der Literaturanhang ist umfangreich (371—436), nach dem allgemeinen Inhaltsaufriß geordnet. Verf. weiß, daß auch eine nur annähernde Vollständigkeit unmöglich ist. Er hat aber das Wertvollste zusammengestellt und auch die außerdeutsche Forschung herangezogen. Wir bedauern an sich, daß die Literatur als Anhang beigegeben wurde. Dabei mögen verlagstechnische Fragen mitgespielt haben. Die Art der „Histoire de l'Eglise" von Aug. Fliche und V. Martin, Paris 1941 ff., Quellen und Darstellungen aufzuführen und zu zitieren, erscheint uns angemessener und praktischer. Unter den bisher erschienenen Bänden der Kirchengeschichte von J. P. Kirsch ist der vorliegende der reifste und ausgeglichenste. Ueding.

Brück, A. Ph., Der Mainzer „Lullismus" im 18. Jahrhundert: Jahrbuch für das Bistum Mainz 4 (1949) 314—338. — Der Aufsatz gibt einen interessanten Einblick (mit z. T. neuen Erkenntnissen) in die Bedeutung des Lullismus, vor allem der Philosophie Ramon Lulls in Deutschland, und über die Auseinandersetzungen mit der Scholastik in Mainz. Mainz war im 18. Jahrhundert durch den Österreicher Ivo Salzinger zu einem Zentrum des Lullismus geworden. Er hatte mit Unterstützung des pfälzischen Kurfürsten seit 1705 Handschriften und Drucke des Lull (auch die unechten alchimistischen Schriften) für die später in Mainz gedruckte Gesamtausgabe der Werke Lulls gesammelt. Ein Institutum Lullianum hätte die wissenschaftliche Grundlage bilden sollen. 1721 erschien als 1. Bd. die Ars magna, 1722 der 2. und 3. Bd. Salzinger hielt lullistische Vorlesungen im Franziskanerkloster, die weithin bekannt wurden. Nach seinem Tode (1728) übernahm sein geistiges Erbe vor allem der Regens des Priesterseminars, Franz Philipp Wolff. Nach mancherlei wirtschaftlichen und methodischen Schwierigkeiten sind bis 1740 von anderen Herausgebern acht Bände der Lullausgabe erschienen. Eine wissenschaftliche Arbeit Wolffs suchte nach lullistischen Prinzipien die Frage des Unterschieds der Personen in der Trinität, der Geistseele und die Frage nach den absoluten Akzidenzien in der Eucharistielehre zu lösen. Eine Zusammenstellung der lullistischen und antilullistischen Thesen der Philosophie war der Arbeit beigegeben, die zudem den Lullismus als Grundlage für Reform des Studienbetriebes zu erweisen suchte. Es kam zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Jesuitenphilosophen Michael Fröhling, die mit grundsätzlichen Ausführungen gegen das Bildungsmonopol der Jesuiten bei Wolff endete. Bedeutsamer noch war ein Streit um die Theologie Lulls, die der ehemalige Jesuit Sebastian Krenzer in seinem Cursus Theologicus 1751 f.

dem Versuch, eine rationalistisch gefärbte zeitgemäße Theologie aufzubauen, zugrunde legte, was selbst Wolff nicht anerkannte. Gegen Krenzer stand der Mainzer Theologieprofessor Alexander Herdt S. J. — Die Mainzer Lullausgabe blieb trotz mehrfacher Versuche der Weiterführung unvollendet, aber der Lullismus hatte Mainz für das ganze 18. Jahrhundert zu einem Mittelpunkt geistiger Auseinandersetzung gemacht. Ueding.

Leflon, J., La Crise révolutionnaire (1789—1846). (Histoire de l'Église, hrsg. v. A. Fliche u. V. Martin, 20. gr. 8° (524 S.) Paris 1949, Bloud u. Gay. Fr. 960.—. — Die intensive Wühlarbeit an den geistigen und religiösen Grundlagen des Abendlandes, welche das Jahrhundert der Aufklärung beschäftigt hatte, endete mit einer Kettenreaktion von Revolutionen. Europa und in ihm die Kirche durchliefen ein Zeitalter der Krisen, aus dem indes Rom gefestigt hervorging. Das Geschehen in Frankreich, dessen Auswirkungen sich mehr oder weniger schnell in alle Nachbarländer, ja Nachbarkontinente ausbreiteten, bedeutete zunächst für Papst und kirchliche Organisation eine tödliche Gefahr. Doch erwies sich eben in der radikalen Verwiesenheit auf den lebendigen Glauben der Völker, jenseits allen Kirchenbesitzes und allen äußeren Glanzes, das überzeitliche Kontinuum der Stiftung Jesu Christi. Auch die dann neugewonnene Bindung an die sich organisierende Welt des 19. Jahrhunderts unter dem Zeichen der Restauration zunächst, des Liberalismus alsdann, ließ sich für die Kirche nur dann als bedingter Gewinn an, wenn sie es verstand, Kontakt und Distanz miteinander zu verbinden. Den Kontakt besorgte das breite Leben, vor allem die mehr sich der Kirche erschließende Schicht der intellektuellen Kreise (Chateaubriand, Bonald, de Maistre in Frankreich, die Kreise von Landshut, Münster und München in Deutschland z. B.), an den Universitäten von Bonn, Tübingen, Wien, Straßburg u. Oxford, in der sich organisierenden kath. Presse, den Laienbewegungen mit sozialer, politischer und kultureller Ausrichtung. Die Distanz wurde vom kirchlichen Lehramt betont, das bis zur Jahrhundertmitte dem neuen Geist ein nur zu berechtigtes Mißtrauen entgegenbringen mußte. War nicht der beinahe klassisch zu nennende Fall Lamennais ein Beweis für die Notwendigkeit und Richtigkeit dieser Abstandhaltung? Verfasser entwirft in drei großen Büchern die Geschichte dieser Epoche: 1. *Kirche und Revolution* (17—158); es zeigt den Katholizismus in der Agonie. „Es hatte den Anschein, alles sei zu Ende" (157). 2. *Der Pontifikat Pius' VII.* (161—376), in dem unter dem Zeichen der Restauration nach der Überwindung Napoleons Kirchenstaat und Landeskirchen sich reorganisieren, zugleich aber auch das innere Leben sich zu erneuern beginnt. 3. *Die Krise des Liberalismus* (379—516). Hier liegt das Hauptinteresse dieses Bandes, zumal es um die erste entscheidende Begegnung der Kirche mit dem neuen Zeitgeist geht. Unter den Päpsten dieses Zeitraums ist Gregor XVI. (426—471) der bedeutendste, für den es galt, eine Antwort zu finden gegenüber dem liberalen Fragespiel, Ordnung zu bringen in einen Wirrwarr, in dem der Irrtum sich seinen Weg suchte, zu entscheiden bei einander widersprechenden, oft genug großherzigen Tendenzen. Kompromißlos hielt er an klar formulierten Grundsätzen fest; „en pape dépositaire de la foi" (432); es wurde ein Pontifikat des Kampfes. Verfasser sieht die Geschichte der Kirche, wie es sich für diese Jahrzehnte wohl auch verstehen läßt, vor allem von Frankreich her; doch bemüht er sich, die deutschen, englischen, italienischen Ereignisse und geistigen Bewegungen möglichst getreu zu erfassen. Allerdings wäre z. B. die Darstellung des Kölner Kirchenstreits besser gelungen, wenn Verfasser über G. Goyau hinaus sich Heinrich Schrörs (Die Kölner Wirren, 1927) bedient hätte, wenn auch dieser noch nicht das letzte Wort zu der wichtigen Frage gesagt hat. Das gleiche gilt für England, wo Verfasser vor allem die reiche Newmanliteratur des letzten Jahrzehnts einzutragen und auszuwerten gehabt hätte; hier meinen wir vor allem natürlich die Arbeiten über den jungen Newman. Thureau-Dangin ist als Autorität für das Erwachen des engl. Katholizismus doch ein wenig veraltet, besser, wenn auch nicht so breit, wäre da schon gewesen: D. R. Gwynn: The second Spring (1818—1832), London 1942. Auch die Tübinger Schule ist in der Bibliographie nur mit einigen Hinweisen auf J. A. Möhler

vertreten. Doch sind das nur Wünsche am Rand. Wir freuen uns, daß das große Werk der Kirchengeschichte Fliche-Martin jetzt schneller vorankommt; die Idee allerdings, die Indices für das Gesamtwerk in einem Schlußband zusammenzufassen, hat lästige Konsequenzen; denn bis dahin ist die Benützung der bisher erschienenen Bände kein reines Vergnügen. Wolter.

Poulet, Ch., O. S. B., Histoire de l'Église de France. T. III: Époque contemporaine (1789—1914). gr. 8° (443 S.) Paris 1949, Beauchesne. — Die aufs Ganze gesehen wenig erhebende Geschichte der Kirche im Frankreich des 19. Jahrhunderts wird hier erzählt; zumal ihr Ausgang in der Trennung von Kirche und Staat kurz vor dem Weltkrieg (1905) erscheint wie ein müder Zusammenfall. Die bekannten Phasen werden in flüssigem, bisweilen anregendem Stil vorbeigeführt: Katastrophe in der Revolution, die eidleistende Kirche, Märtyrer auf der Guillotine, die Schrecken des Direktoriums, Konkordat mit Napoleon, Papst und Kaiser im Kampf, die Restauration mit ihrer „parti-prêtre", Liberalismus und Lamennais, Schicksale der Kirche unter der Julimonarchie, dem zweiten Kaiserreich, der dritten Republik; der ewige Kampf um Schule und Universität, das Konzil im Vatikan und die römische Frage, der Modernismus. Verf. schreibt bewußt ein Kompendium, keine auf eigener Quellenkenntnis ruhende Monographie. Er hat die kirchenpolitischen Gesichtspunkte bevorzugt, weil er die „übernatürliche Größe der französischen Kirche" in einem geplanten Werk über die „Heiligkeit Frankreichs in der Gegenwart" umfassend darstellen wollte. Der Tod hat ihm im Frühjahr 1950 diesen Plan aus der Hand genommen. Kurz zuvor war Verf. von seiner Professur am Institut San Anselmo in Rom zurückgetreten und in seine Heimatabtei Saint-Paul de Wisques heimgekehrt. Das uns vorliegende Buch eignet sich vorzüglich zu einer ersten Informierung über das behandelte Gebiet; eine sehr knappe Bibliographie ist beigegeben. Wolter.

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes.

Kapelrud, A. S., Joel Studies. gr. 8° (VIII u. 212 S.) Uppsala 1948, Almqvist & Wiksells. skr. 10.—. — Nach einem Überblick über die Komposition des Buches (3—9) untersucht K. in seiner ausführlichen Studie den Text der vier Kapitel beinahe Vers für Vers (9—175) und erörtert dann zusammenfassend noch einige Fragen über Ursprung und Datierung des Buches und das Verhältnis Joels zu Priestern, König und Jeremias (176—192). Doch will er in dieser umfänglichen Arbeit keinen allseitigen Kommentar bieten, sondern beschränkt sich auf „eine Analyse der Hauptprobleme des Buches Joel auf kritisch-philologischer Basis" (3). Diese Hauptprobleme sind für ihn etwa in diesen drei Thesen enthalten: Das Buch Joel ist eine literarische Einheit (176), es ist um das Jahr 600 abgefaßt (191), es ist ein kultisches Werk (9, passim). — Literarkritisch macht er somit energisch Front gegen die in den letzten Jahrzehnten dominierende kritische Schule Duhms, die über die Hälfte des Buches zu Ergänzungen eines späteren Eschatologikers machte. K. lehnt jede Abtrennung von Versen aus nur metrischen Gründen ab (9), und die Ausführungen über den Tag Jahwes sind ihm alles andere als eine spätere Erweiterung einer „Urschrift"; er wahrt vielmehr den ursprünglich echt prophetischen Charakter des Buches, das von einem konkreten historischen Vorgang aus (Heuschreckenplage) auf den kommenden großen Gerichtstag Gottes, der Strafe und Heil enthält, vorausschaut und zur Umkehr aufruft, um sich des Heiles würdig zu machen. — Für eine bestimmte Abfassungszeit gibt der Inhalt des Buches Joel außerordentlich dürftige Anhaltspunkte. Darum verwendet K. hier den größten Raum auf die Zurückweisung philologischer Argumente für eine nachexilische Abfassung. Immerhin gelingt es ihm, in einer gewissen Verwandtschaft besonders mit Sophonias und Jeremias, die nicht ohne weiteres literarische Abhängigkeit zu sein braucht (179), und in einer sorgfältigen Untersuchung des historischen Hintergrundes von Joel 4, 4—8 auch einige positive Indizien für einen vorexilischen Ursprung herauszuarbeiten. Wenn seine Gründe

auch nicht definitiv überzeugend sein können (vgl. etwa Joel 4, 2—3!), so wird man doch seinem Ansatz des Buches etwa um 600 bis 587 gewiß leichter zustimmen als der neuerdings wieder von L. Mariès vertretenen exilischen Datierung (RechScRel 37 [1950] 121 ff.). Gerade die starke Beziehung der ganzen Paränese des Propheten zu Tempel und Kult dürfte eine exilische Datierung ausschließen, wenn man dem prophetischen Wort nicht jeden konkreten Gegenwartsernst nehmen will. — *„Kultische Deutung"* heißt die Lieblingsthese des Verf., die er als eindeutiger Anhänger der skandinavischen Schule fast auf jeder Seite seiner Studie mit allem Eifer vertritt. „The Book of Joel is built up in the way of a liturgy. More exactly ... in the style of a psalm of lamentation followed by the usual oracle that gives the answer of Jahveh" (9). Doch nicht nur die Gesamtstruktur des Buches wird in dieser Richtung gedeutet, sondern fast aus jedem Vers werden Formulierungen oder Begriffsinhalte als spezifisch kultisch in Anspruch genommen. Die Berechtigung dazu ist oft schwer ersichtlich. Sicherlich hat Joel eine besondere Nähe zum Kult (wenn man ihn auch nicht gerade einen amtlichen „Tempelpropheten" (176) nennen möchte), und es ist deshalb ein berechtigtes Anliegen, diesen kultischen Spuren in Inhalt und Stil nachzugehen und auch ihren Zusammenhang mit außerisraelitischen Kulten in Kanaan zu diskutieren (der Verf. greift hierfür ausgiebig auf die ugaritischen Texte zurück). Doch müßte die Behandlung einer so schwierigen und subtilen Frage mit viel mehr kritischer Vorsicht geschehen, um etwas Zuverlässiges zu erarbeiten. K. jedoch arbeitet hier, ganz im Gegensatz zu seiner sonstigen logischen Strenge etwa bei Überprüfung gegnerischer Argumente, so viel mit Apriorismen, Vermutungen und wenig schlüssigen Beweisen, in denen auffallend oft Formulierungen wie „sicherlich" „ohne Zweifel" usw. wiederkehren, daß für jeden unbefangenen Leser offensichtlich ist, daß hier ein liebgewonnenes Auslegungsprinzip weit über das berechtigte Maß hinaus auf die Spitze getrieben wird. So genügt es ihm oft, daß an sich ganz indifferente Ausdrücke irgendwo *auch* in kultischen Texten gebraucht werden, um sie auch in Joel kultisch zu deuten; so etwa wenn zu dem Wort „Flußbett" in Joel 4, 18 eine Parallele in einem mythischen Text von Ugarit gefunden wird, „proving (!) that the author of our section has been dependent on ancient cult-terminology" (168). — Trotz dieser Vorbehalte bleibt die Studie ein beachtliches Werk für jeden, der sich mit der Prophetie des Joel beschäftigt.

Haspecker.

Abel, F. M., O. P., Les Livres des Maccabées. Collection d'Études Bibliques. gr. 8° (LXIV u. 491 S.). Paris 1949, Lecoffre, Gabalda. Fr. 1400.—. — Dieser bedeutende Kommentar zu 1 und 2 Makk bietet in sehr praktischer Anordnung den griechischen Text und die französische Übersetzung nebeneinander am Kopf jeder Doppelseite und darunter die Auslegung. Zum griechischen Text werden die verhältnismäßig wenigen Abweichungen der Haupteditionen von Kappler, Rahlfs, Fritzsche, Tischendorf und Swete in Fußnoten vermerkt. Die Kommentierung behandelt den Text unter allen in Frage kommenden Rücksichten durchweg sehr präzis und gehaltvoll, mit vielen Verweisen auf andere Stellen des AT und unter steter Beachtung anderer Auffassungen. Acht wertvolle Exkurse sind der Auslegung beigegeben. — Seine grundsätzlichen Positionen entwickelt A. in der umfangreichen Einleitung. Neben der Diskussion des Titels, wo „Sarbeth Sabanaiel" nach 1 Esdr 9, 33 (G) als „Livre de la maison Sabanaiel" gedeutet wird, der Kanonizität, der Chronologie und Textüberlieferung wird hier in fein abgewogener Einführung die Eigenart jedes Werkes sorgfältig herausgearbeitet. Der Verfasser von 1 Makk, der um 100 v. Chr. schrieb und auch die drei letzten Kapitel verfaßte, ist ein unbedingter Anhänger der Hasmonäer. Er bietet einen Bericht von großer geschichtlicher Treue, die selbstverständlich eine gewisse Freizügigkeit in der Behandlung von Zahlen und Reden nicht ausschließt; bei aller Nüchternheit ist er nicht ohne Enthusiasmus, und die eingestreuten poetischen Texte können durchaus von ihm selbst stammen, die eingefügten Dokumente können als authentisch verteidigt werden. Hinter

dem ruhigen Bericht verbirgt sich ein drängendes religiöses Anliegen: die Auseinandersetzung zwischen jüdischer Orthodoxie und Hellenismus. „L'idée dominante de cette œuvre est l'opposition entre Israel et les Gentils (Goim) et parmi ces derniers se rangent leurs affidés, les Juifs qui ont embrassé l'hellénisme, fait historique d'une extrême importance dans toute l'histoire maccabéenne" (XXIII). Geschichtstheologisch steht der Verfasser ganz auf dem Boden der alten hebräischen Tradition von der Unmittelbarkeit göttlicher Geschichtslenkung. — Etwa um 124 v. Chr ist 2 Makk aus den Büchern des Jason von Cyrene exzerpiert, vermutlich in Alexandrien. Im einzelnen ist schwer zu bestimmen, was von Jason und was vom Redaktor stammt. Das Buch gehört zum genus der damals viel gepflegten „méthode historico-pathétique" (XXXVI). Es enthält keine Opposition gegen den Hellenismus, hat auch kein politisch-dynastisches Interesse, sondern ein rein theologisches. Die Finalität der Geschehnisse, die göttliche Vergeltung, Märtyrerverdienst, Auferstehung der Toten usw. lassen den Verfasser als Anhänger der pharisäischen Richtung erkennen. Sein Hauptinteresse gilt dem Tempel und Kult. Von daher ist seine redigierende Stoffauswahl bestimmt: „le but de l'abréviateur est de préconiser deux fêtes concernant le Temple, celle de la Dédicace précédée du châtiment d'Antiochus et celle du Jour de Nicanor qui avait osé lever la main contre le Temple et médité sa ruine" (XXXVI). — A. hat in diesem Buch einen Kommentar von grundlegendem Wert geschaffen, eine würdige Fortsetzung der Sammlung der Études Bibliques, die durch die Werke von Lagrange und Allo bestens bekannt ist. Haspecker.

Schmidt, M., Prophet und Tempel. Eine Studie zum Problem der Gottesnähe im Alten Testament. gr. 8° (276 S.). Zollikon-Zürich 1948, Evangelischer Verlag. — Die Haltung der Propheten zu Tempel und Kult ist oft dahin bestimmt worden, daß sie beides grundsätzlich ablehnen und so Vorkämpfer einer reineren, kultlosen, vergeistigten Gottesbegegnung seien. Sch. lehnt eine solche Deutung mit Recht ab. Freilich geht es ihm nicht eigentlich um die Klärung dieser praktisch-religiösen Frage, sondern er will — wie der Untertitel anzeigt — in die theologische Mitte der Frage vorstoßen. Der Tempel ist in seinem Wesen nicht ein menschlicher Kulturort, auch nicht ein von Menschen ausgewähltes Symbol bestimmter, etwa kosmischer, Gottesvorstellungen, sondern Ort und „Zeichen ereignishafter Gegenwart Gottes" (10). Er hat also seinen Ursprung und Sinn im Göttlichen, in realer Gottestat, deren reales Zeichen er ist: im Kommen Gottes zu seinem Volk, das durch die Zeiten weitergeht. So werden alle innersten Probleme der Gottesgeschichte Israels am Problem des Tempels sichtbar, wie es bei den Propheten zur Darstellung kommt. „Wo es um wahre Gottesnähe, Gottesgeschichte, aktuelle Entscheidung, um Gottesvolk, Gottes Plan, Gottes Herrschaft, nicht um Mythos und Kosmologie geht, da steht das Zeichen des Tempels aufgerichtet" (218). Sch. behandelt fast die ganze Reihe der Propheten und zeigt, jeweils ausgehend von der besonderen Art ihres Gotteserlebnisses, beides auf: die gleichbleibende Grundauffassung vom Tempel als Zeichen realer Gottesnähe und die wechselnde Problematik, in die der Tempel durch die innere Haltung des Volkes zu diesem Gotteszeichen und zum nahen Gott überhaupt gestellt ist. Denn diese innere Haltung und die darauf antwortenden Gerichts- und Heilspläne Gottes bestimmen die Aussagen der Propheten über den Tempel. Damit werden im Zeichen des Tempels aber zugleich alle Möglichkeiten der Gottesnähe entfaltet, die Gericht und Heil, Tod und Leben in sich birgt, die verborgen und offen sein kann oder nur unter Zeichen dem Glauben erkenntlich. So schaut z. B. Isaias das Wesen der Gottesnähe darin, daß Gott verborgen vor der Welt, doch dem glaubenden Propheten erkennbar, in souveräner Erhabenheit seine Pläne durchführt, die auf ein allgemeines Offenbarwerden seiner Herrlichkeit zielen. Und entsprechend ist ihm der Tempel der Ort, wo Jahve seinem Volk als verborgener Gott nahe ist, wo er dem Propheten als offenbarender Gott begegnet, wo in der Endzeit die Herrlichkeit Jahves aller Welt offenbar wird. In ähnlicher Weise wird bei Michäas und Sophonias ihre Verteidigung der Wahrhaftigkeit und Reinheit der Gottesnähe im Zeichen des Tempels herausgearbeitet, bei Jere-

mias das Offenbarwerden ihrer Wahrheit als „Begegnung des Augenblicks" im tödlichn Gericht, bei Ezechiel ihre Wirklichkeit, die Israel zu spüren bekommt gerade in der Zerstörung des Tempels, aber auch als Garant einer neuen Gottesgemeinschaft, die sich wiederum in Gestalt eines Tempels zeigt; bei Deuterojesaja geht es um eine Realisierung der Gottesnähe, die schon fast über die Zeichenhaftigkeit des Tempels hinausgreift in eine größere persönliche Unmittelbarkeit, und von Aggäus und Zacharias wird dann der Tempelbau gefordert als Zeichen und Bejahung der Nähe und des Anspruches des Bundesgottes auf sein Volk. — Es wird in dem Werk durchweg eine synthetische Darstellung der Ideen der Propheten gegeben, ohne eindringende Einzelexegese, doch werden stets Belegstellen sorgfältig vermerkt. So wird eine Fülle tiefer theologischer Einsichten entfaltet, die allerdings manchmal nicht bloß von den Propheten, sondern auch von der protestantischen Dogmatik inspiriert oder wenigstens koloriert erscheinen. Ihre Fülle hemmt gelegentlich die Klarheit der Gedankenführung, und man hat den Eindruck, daß das Buch durch eine sorgfältige stilistische und gedankliche Glättung viel gewonnen hätte. Desgleichen fehlt jeder Sach- und Schriftindex, und daß die 642 oft recht wichtigen Anmerkungen nicht unter den Seiten, sondern am Ende des Buches stehen, ist für den ernsthaften Leser eine starke Belastung. Haspecker.

Oepke, A., Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung. gr. 8° (523 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 28.—. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, den Zentralgedanken des göttlichen Heilsplanes herauszuarbeiten. Er findet ihn in dem Gedanken vom Gottesvolk. Dabei geht er aus vom Hebräer-, dem Barnabasbrief und dem 5. Buche Esra. Hier stehen nach ihm AT, Kirche und Synagoge in einem dialektischen Dreiecksverhältnis, in dem die Kirche grundsätzlich der Synagoge ihren Anspruch auf den Alten Bund bestreitet (43, 52, 60 f.). Es gehe um den religiösen Anspruch zwischen Kirche und Synagoge, und der gründe sich auf die alttestamentliche Offenbarung (67). Denselben Gedanken von der Kirche als dem neuen Gottesvolk findet der Verf. auch in der Offb, wenn er hier auch nicht so im Mittelpunkt stehe wie im Hebr (84). Im 2. Buche verfolgt Oe. den Gottesvolkgedanken in seiner geschichtlichen Entfaltung im AT, im späteren Judentum, in der Neuprägung durch Jesus, in der Urgemeinde (Apg.), bei Paulus und Johannes und in den anderen Schriften des NT, ferner in der alten Kirche, d. h. in der Patristik, in der Auseinandersetzung mit der Synagoge bis zum Mittelalter, in der bildenden Kunst und im Schauspiel, in der Beziehung zum mittelalterlichen Reichsgedanken und schließlich sehr ausführlich in der Auffassung Luthers von der Zweireichelehre. Das 3. Buch gibt eine Zusammenfassung und einen Ausblick. Als formgeschichtliche Motive, die der Kirche zur Begründung ihres Anspruches auf das Gottesvolk gedient haben, zählt der Verf. an Hand des Hebr, Barn und 5. Esra folgende auf: das Überbietungsmotiv, das Folienmotiv, das Erfüllungsmotiv, das Abänderungsmotiv, das Absolutheitsmotiv, das Abfallsmotiv, das Abschaffungsmotiv, das Abfalls- und Gerechtigkeitsmotiv und das Unverstandsmotiv (471—475). In späterer Zeit habe das Abfallsmotiv immer mehr die Oberhand gewonnen und so zum Antisemitismus geführt. Im Schlußkapitel wird die Stellung des Gottesvolkes zu Volk und Staat und zur weltlichen Herrschaft behandelt. Hier ergeben sich für die protestantische Auffassung des Verf. von der wesenhaften Unsichtbarkeit des Gottesvolkes, das nicht mit der verfaßten Kirche zusammenfalle, besondere Schwierigkeiten (487), für die trotz aller Bemühungen keine befriedigende Lösung geboten wird. Zweifellos findet der Gedanke von dem neuen Gottesvolk als der organischen Weiterführung und rechtmäßigen Nachfolgerschaft in der katholischen Kirche eine viel ungezwungenere Lösung. Doch kennt der Verf. die katholische Kirche offenbar nur aus dem polemischen Schrifttum Luthers und den zeitbedingten Mißständen, nicht aber aus ihrem innersten Wesen; sonst wären gelegentliche polemische Äußerungen, z. B. 247, Anm. 1; 405 407, schwerlich zu verstehen. Dabei bleibt ihm das Verdienst, in dem Gottesvolkgedanken den Grundzug

der einen geschlossenen Heilsökonomie herausgearbeitet zu haben. Anerkennenswert ist die starke Betonung des Offenbarungscharakters der Hl. Bücher gegenüber einem übertriebenem Synkretismus, wenn auch hier und da wohl noch mehr Zurückhaltung, vor allem gnostischen und parsischen Einflüssen gegenüber, angebracht gewesen wäre. Erfreulich ist auch, daß der Verf. mit der Echtheit aller Paulusbriefe mit Ausnahme der Pastoralbriefe und des Hebr rechnet (198, Anm. 1). Dagegen sollen die Evangelien die Zeit nach 70 spiegeln (181), also nach dieser Zeit geschrieben sein. Das läßt sich mit Ausnahme von Joh vom Inhalt her wohl kaum halten. Mt 16,18 scheint ihm auf getreue geschichtliche Erinnerung zu beruhen (166). Daß Barn 6, 12. 13. 18 Gen 1, 26 zunächst auf den Sohn deute (50), muß wohl ein Versehen sein; denn an der Stelle heißt es: „In bezug auf uns spricht Gott, *da er dem Sohne* sagt (ὡς λέγει τῷ υἱῷ): Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde ....“; also nicht, wie der Verf. offenbar annimmt: *„wie er vom Sohne sagt“*. Aber trotz mancher Vorbehalte im einzelnen ist das Werk ein wertvoller Beitrag zur biblischen Theologie wie zur Dogmengeschichte in einer wirklich grundlegenden Frage, die gerade heute für das Verhältnis von Staat und Kirche wieder sehr zeitgemäß ist. Brinkmann.

Michl, J., Freiheit und Bindung. Eine zeitgemäße Frage im Lichte des Neuen Testamentes. 8° (32 S.) München 1950, Pfeiffer. DM 1.—. — Der Freisinger Neutestamentler greift mit dieser Rektoratsrede von 1949 zweifellos eine grundlegende und zeitgemäße Frage des Christentums, ja der Menschheit überhaupt auf und zeigt ihre Lösung im Lichte des NT. Im 1. Teil behandelt er den Kampf um die christliche Freiheit in der dreifachen Spannung: zwischen Jesus und der jüdischen Führung (6—11), zwischen Paulus und dem Judaismus (12—18) und zwischen der Orthodoxie und dem Antinomismus oder Libertinismus (18—20). Im 2. Teil zieht er aus den Ergebnissen eine dreifache Folgerung: 1. Es gibt keine absolute Freiheit, da jede Freiheit im Willen Gottes ihre Grenzen hat, und darum ist der Antinomismus oder Libertinismus unchristlich (21—22), 2. Die wahre Freiheit ist unabhängig von äußerer Unfreiheit, da sie im Herzen wohnt, wie das Beispiel Jesu vor seinen Richtern zeigt (23—25), und 3. Die Freiheit vollzieht sich in der Liebe; denn die Liebe ist nach Röm 13, 10 die Erfüllung des Gesetzes (25—27). Als zusammenfassenden Beitrag zur neutestamentlichen biblischen Theologie wird man das Schriftchen dankbar begrüßen. Brinkmann.

Bea, A., S. J. La sacra Scrittura „ultimo fundamento“ del domma dell' Assunzione: Civ Catt 101 (1950) 547—561. — Da dieser bedeutende Artikel nicht so zugänglich sein dürfte, wird es angebracht sein, ihn in kurzem Auszug einem weiteren Leserkreis bekannt zu machen. B. stellt einleitend der Erklärung zweier anglikanischer Bischöfe vom 17. 8. 1950, daß weder in der Schrift noch in der Lehre der alten Kirche auch nur der leiseste Beweis für den Glauben an die leibliche Aufnahme Mariens sich finde, den Satz Pius' des XII. gegenüber: „Alle diese Gründe und Erwägungen der heiligen Väter und der Theologen haben ihr letztes Fundament in der Hl. Schrift“ (Munificentissimus Deus). Zwar ist die Kirche in ihrem Urteil über die Definierbarkeit einer Wahrheit streng genommen nicht auf den Schriftbeweis angewiesen, da sie aus der mündlich sich fortpflanzenden Lehre der Kirche und dem entsprechenden Glauben in der Gemeinschaft der Christen sich genügend Sicherheit verschaffen kann, ob die betreffende Wahrheit zum Offenbarungsgut gehört. Immerhin „kann man erwarten, daß sich von einer seit vielen Jahrhunderten in der Kirche als Glaubenslehre anerkannten Wahrheit auch in der Schrift Spuren oder Bestätigungen vorfinden.“ Über die Himmelfahrt Mariens haben wir in der Schrift keine ausdrückliche Aussage („un'esplicita affermazione“). Das „große Zeichen am Himmel“ (Apok 12,1) ist nach vielen Exegeten Symbol der Kirche, gezeichnet mit den Farben der heiligsten Jungfrau; es ist jedenfalls nicht erweisbar, daß der Seher mit diesem Bilde gerade die leiblich verklärte Gottesmutter meint. Aber es bleibt die Möglichkeit, daß die Aufnahme Mariens einschlußweise, „in ihren Prämissen“, in der

Schrift enthalten ist, entweder „formaliter implicite", wofern beide Prämissen in der Schrift stehen, oder „virtualiter", wofern wenigstens eine darin ist. Welches sind die Schrifttexte, aus denen die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens irgendwie gefolgert werden kann? Manche Texte der Schrift sind von den Vätern und der Tradition offenbar nur im angewandten Sinn auf Maria und ihre leibliche Aufnahme bezogen worden, wie z. B. Ps 131,8; Hl 3,6; Ps 44, 14—16. Andere Texte dienen den Vätern und den Scholastikern, um Konvenienzbeweise aufzustellen. So schließen sie von der in der Schrift zum Ausdruck kommenden Nähe der Mutter zu ihrem göttlichen Sohne und der mächtigen Liebe des Sohnes zur Mutter auf die Tatsache der Aufnahme ihres Leibes, nach dem Satz: Potuit, decuit, ergo fecit. Ähnlich ist der Schluß von der durch die Schrift verbürgten unversehrten Jungfräulichkeit und Heiligkeit ihres Leibes auf die Bewahrung desselben vor der Makel der Verwesung, von der „Gnadenvollen" (Lk 1,28) auf die Vollendung der Gnade durch die Verklärung des Leibes, von der „Gebenedeiten unter den Weibern" auf die Freiheit vom Fluch Gen 3,19. — Konvenienzgründe lassen ein Element von Unsicherheit zurück. Doch hat unsere Zeit, seit der Definition der Unbefleckten Empfängnis, ein sicheres Argument reifen lassen. Schon Pius IX. hatte das Protoevangelium (Gen 3, 15) in der Bulle „Ineffabilis Deus" für die Begründung der Unbefleckten Empfängnis sehr hervorgehoben. Von ihm muß auch das Schriftargument für die Aufnahme Mariens ausgehen. B. stellt zunächst fest, daß das Protoevangelium messianisch und marianisch zu deuten ist. Die messianische Deutung des „Samens" des Weibes ist einheitlich in der katholischen Exegese; vgl. auch das autoritative Wort der Bibelkommission (Denz. 2123) und Pius' IX. in der Bulle „Ineffabilis Deus" (Acta Pii IX, I, 1, p. 607). Für die marianische Deutung des „Weibes" kann auf die von Anfang an (seit Justinus, Irenäus) jedenfalls *auch* und in allen Teilen der Kirche vorhandene marianische Exegese der Stelle verwiesen werden, die später so allgemein wurde, daß Luther sich darüber beklagen konnte; auch nach dem Konzil von Trient herrscht sie fast ausnahmslos; Pius IX. konnte daher mit Recht sagen: Die Väter und Kirchenschriftsteller haben gelehrt, daß mit den Worten: „Ich will Feindschaft setzen . . ." außer Christus auch „seine seligste Mutter, die Jungfrau Maria, bezeichnet worden ist" (l. c. p. 607; vgl. p. 610). Neuesten Autoren gegenüber, die Schwierigkeiten hatten, den marianischen Sinn anzuerkennen, betont B., daß der volle, von Gott intendierte und durch das Wort des hl. Schriftstellers ausgedrückte Sinn nicht durch den Text und nächsten Kontext allein erkannt werden könne, sondern durch eine Betrachtungsweise, die obendrein die Lehre der ganzen Schrift, die Analogia fidei, die traditionelle Auslegung und gegebenenfalls auch die lehramtlichen Verlautbarungen berücksichtigt. So werde die Tatsache des marianischen Sinnes des Protoevangeliums unzweifelhaft; die Exegeten könnten weiter untersuchen, in welcher Weise Maria in dem „Weibe" erwähnt werde, ob einzig oder aber doch im letzten und entscheidenden Sinne. — Dazu kommt nun aber noch ein sehr wichtiger Gedanke: Die kirchliche Tradition sieht in Gen 3, 15 Maria als engste Verbündete Christi im siegreichen Kampf mit dem Satan. B. beruft sich auf „Munificentissimus Deus" (AAS 32 [1950] 768) und „Ineffabilis Deus" (l. c. p. 607). Nach beiden Stellen handelt es sich Gen 3, 15 um die Feindschaft und den siegreichen Kampf Jesu *und* Mariens gegen den Teufel; an beiden Stellen wird hervorgehoben, daß Maria in diesem siegreichen Kampfe Christus innigst verbunden ist, „als neue Eva, eng verbunden mit dem neuen Adam, wenngleich ihm untergeordnet" (Pius XII.), „durch ein enges und unauflösliches Band mit ihm verbunden" (Pius IX.); so ist Maria mit und durch Jesus zum Siege gekommen; an beiden Stellen wird endlich gesagt, daß dies die Auffassung der Tradition ist (seit dem 2. Jahrhundert). Schon Justinus, Irenäus und andere sprechen im Zusammenhang mit Gen 3, 15 von dieser auf Umkehrung der Feindschaft und auf völlige Besiegung der alten Schlange gerichteten Wirksamkeit der mit dem neuen Adam verbundenen neuen Eva. — Von diesem Vollsinn des Protoevangeliums aus läßt sich nun unschwer der Beweis für die leibliche Vollendung der Gottesmutter führen. Wer bedenkt, daß laut Gen 3, 15 Maria mit Christus in einzigartiger

Weise am Kampf und vollen Sieg über den Satan teilhat, der braucht jetzt nur noch — mit der Constitutio Apostolica — die andere Prämisse aus der Schrift hinzunehmen, daß nämlich der Sieg Christi über den Satan sich in der Überwindung der Sünde und des Todes vollendet (Röm 5 u. 6; 1 Kor 15, 21—26. 54—57), um zu erkennen, daß Maria als die einzigartige Teilnehmerin am Kampfe und Siege Christi nicht nur teilnehmen mußte am vollkommenen Sieg über die Sünde (Unbefleckte Empfängnis), sondern auch über den Tod (leibl. Vollendung): „Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: Absorpta est mors in victoriam" (1 Kor 15, 54). Eine Verschiebung letzterer auf die Stunde des Jüngsten Tages würde nicht der aus Gen 3, 15 feststehenden einzigartigen sieghaften Feindschaft der neuen Eva über die Mächte und Gewalten des Bösen entsprechen. B. betont, daß es sich hier um einen strikten Beweis handele, der sich auf die Einsicht stützt, die wir durch die Schrift, vorab Gen 3, 15, in den Erlösungsratschluß Gottes bekommen haben: Gott hat das durch das erste Menschenpaar herbeigeführte Verderben überwinden wollen durch den neuen Adam und die diesem zwar untergeordnete, aber doch innigst beigesellte neue Eva. Der Beweis lautet in strenge Form gebracht: „Im Protoevangelium werden die gemeinsame Feindschaft und der gemeinsame volle Sieg des Erlösers und seiner gebenedeiten, ihm innigst verbundenen Mutter über den verführerischen Teufel und über die Folgen dieser Verführung vorausverkündigt. Nun sind aber die Folgen die Sünde (Erb- und persönliche Sünde) und der Tod. Der volle Sieg muß daher für die Mutter wie für den Sohn der Sieg über die Sünde und über den Tod sein: über die Sünde in der Unbefleckten Empfängnis, über den Tod in der Aufnahme ihres Leibes." — B. dürfte gezeigt haben, daß das Protoevangelium, in seinem Vollsinn im Lichte der Auslegung der Kirche verstanden, wirklich die sichere Schriftgrundlage für das neue Mariendogma bietet. Auch dürfte sein Artikel wegweisend sein für das rechte Verständnis des Teiles der Constitutio Apostolica, der sich mit dem Schriftargument befaßt. Wennemer.

Bonsirven, J., S. J., Le Divorce dans le Nouveau Testament. gr. 8° 92 S.) Paris, Tournai, Rome 1948, Desclée. Fr. belg. 20.— — Die Frage nach den „Ehebruchsklauseln" bei Mt 5, 32 und 19, 9 will nicht zur Ruhe kommen. Alle katholischen Autoren sind sich einig, daß darin nicht eine eigentliche Ausnahme vom Ehescheidungsverbot gesehen werden darf. Auch die auf den Fall des Ehebruchs beschränkte Möglichkeit der Auflösung des ehelichen Bandes würde im Widerspruch stehen zu der Erklärung des Herrn, durch die er sowohl der laxen (Hillel) wie der strengen (Schammai) Schule gegenüber *jede* Scheidung als der ursprünglichen Reinheit der Ehe zuwiderlaufend ablehnt und in gesetzgeberischer Machtvollkommenheit die atl. Duldung der Ehescheidung aufhebt. Anderseits haben aber auch manche Exegeten Bedenken geäußert gegenüber der „klassischen" Lösung des Problems, wonach die Klausel für den Fall des Ehebruchs zwar keine Erlaubnis zur Lösung des Ehebandes, wohl aber zur Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft gibt. Es ist in der Tat nicht leicht zu begreifen, inwiefern der Herr mit der Klausel den Ausnahmefall nur für eine äußere Trennung namhaft mache, wo doch im zugehörigen Verbum die eigentliche Scheidung gemeint ist und sie allein zur Frage steht. Mehr Erfolg verspricht die Auffassung, daß in den Klauseln keine Ausnahme, sondern eine rein negative Präzision zu dem Verbum (ἀπολύειν) gegeben wird: Wo die Entlassung der Ehefrau geschieht, ohne daß der λόγος πορνείας vorliegt, und zu einer neuen Ehe geschritten wird, da ist Ehebruch. Was als Wirkung beim Vorliegen des λόγος πορνείας herauskommt, das hängt ab von der Deutung der πορνεία. Versteht man darunter Ehebruch, so müßte man auf Grund der sonstigen Lehre des Herrn und seines Apostels (1 Kor 7) folgern, daß auch in diesem Fall die Ehe bestehenbleibt und eben nur eine äußere Trennung möglich sei; wir kämen so auf einem Umweg zu der klassichen Lösung. B. glaubt aber, daß man mit Unrecht die πορνεία gleichsetze mit Ehebruch. Er meint, daß schon Schammai in Reaktion gegen die allzu laxe Auslegung von Dt 24, 1—4 durch die Schule des Hillel

als Scheidungsgrund nur die eventuell vorhandene Illegitimität des ehelichen Verhältnisses (besonders auf Grund der Lv 18 als Ehehindernisse namhaft gemachten Verwandtschaftsgrade) habe gelten lassen. Wie dem auch sei, durch Berufung auf 1 Kor 5, 1; Apg 15, 20 29; 21, 25; Hebr 12 16 glaubt B. es wahrscheinlich zu machen, daß jedenfalls im Herrenwort Mt 5, 32 u. 19, 9 dieser spezielle Sinn von πορνεία vorhanden sei, wie auch auf Grund von Lv 18 das hebräische 'erwa die spezielle Bedeutung von Inzest, verbotene Verbindung, angenommen hat. Verf. weist zur Stütze seiner Theorie noch auf den Bedeutungswandel des hebräischen zona (Hure) und zenut (Hurerei) hin, das in späterer Zeit nicht mehr die Dirne und das Dirnentum bezeichnet, sondern die in illegitimer Ehe lebende Frau und die illegitime Verbindung. Nimmt man diese Bedeutung für πορνεία an, beläßt die Klausel das Ehescheidungsverbot des Herrn in seiner ganzen Absolutheit, weist aber darauf hin, daß natürlich blutschänderische, ungültige eheliche Verbindungen aufzulösen sind. Diese Antwort auf eins der schwierigsten exegetischen Probleme hatten schon Schegg, Aberle, Patrizi, Cornely, Prat gegeben. B. hat sie in neuer Weise zu unterbauen gesucht, so daß sie an Wahrscheinlichkeit sicher gewonnen hat. Und wir werden um so eher geneigt sein, sie anzunehmen, als der von A. Ott, F. Vogt, K. Staab, A. Allgeier unternommene Versuch, die Klausel von der πορνεία = Ehebruch in einem einschließenden Sinn zu verstehen, doch seine großen philologischen Bedenken hat (vgl. Schol 16 [1941] 620 f.). B. geht in den letzten Kapiteln seines Büchleins noch auf die Geschichte der Exegese der Mt-Klauseln und auf ihre praktischen Auswirkungen in Ost und West ein. Zum Eingang hat er die ganze Frage auf dem Hintergrund der sehr weitherzigen oder besser laxen Ehescheidungspraxis im alten Orient aufgerollt. Wennemer.

Moe, O., The Apostle Paul. His Life and his Work. Aus dem Norwegischen übersetzt von L. A. Vignes. gr. 8° (X u. 577 S. u. 4 Karten) Minneapolis (Minnesota) 1950, Augsburg Publishing House. Doll. 4.75. — Es ist bezeichnend für die heutige Geisteshaltung in der evangelischen Theologie, daß dieses ganz im konservativen Geist eines Th. Zahn geschriebene Werk des norwegischen Professors am unabhängigen theol. Seminar in Oslo nach 27 Jahren unverändert ins Englische übersetzt worden ist. Das besagt doch wohl, daß auch außerhalb der katholischen Kirche seit dem ersten Erscheinen des Buches im Jahre 1923 in weiten Kreisen eine Abkehr von der liberalen Bibelkritik stattgefunden hat. Der Verf. erkennt die Echtheit der Apostelgeschichte und sämtlicher Paulusbriefe mit Ausnahme des Hebr uneingeschränkt an und hat sie als Hauptquellen für das Leben und Wirken des Völkerapostels ausgewertet. Er wendet sich allgemein an gebildete Christen und läßt unter weitgehender Benutzung der Forschungsergebnisse anderer Autoren, wie Zahn, Wohlenberg, Deißmann, Feine, Bousset u. a. auf wissenschaftlicher Grundlage vor den Augen des Lesers das Bild des hl. Paulus von seiner Jugendzeit in Tarsus bis zu seinem Blutzeugnis in Rom lebendig erstehen. Er betonte dabei mit Recht, daß man sich vor einer Überschätzung der griechischen Jugendeindrücke auf die späteren Anschauungen des Apostels hüten müsse, der aus einer streng jüdischen Familie stammte (32). Es sei unwahrscheinlich, daß er eine griechische Schule besucht habe (41). Der griechische Einfluß auf ihn müsse nur formalen Charakter gehabt haben (45). M. meint, es sei nicht ausgeschlossen, daß Paulus als junger Mann verheiratet gewesen sei, aber er habe sicher keine Kinder gehabt (81 521). Aus 2 Kor 5, 16 möchte er schließen, daß Paulus Jesus wohl persönlich gesehen und gehört und vielleicht auch gesprochen habe (89). Er hält an einer sichtbaren Selbstoffenbarung Christi vor Damaskus fest (120). Daß Paulus sich nach Gal 2, 6—10 mit Petrus auf eine Stufe gestellt habe (229), folgt aus dem Text nicht. Aus den verschiedenen Bemerkungen, daß jemand mit seinem ganzen Hause getauft wurde, z. B. nach Apg 16, 15 Lydia in Philippi, möchte der Verf. schließen, daß die Kindertaufe schon im Gebrauch war (263, 563). Er nimmt zwar an, daß auch Petrus, das „Haupt der Apostel" (516), in Rom war und dort als Blutzeuge gestorben ist, leugnet aber, daß er der römische Bischof war (514). Von der katholischen Kirche hat er offenbar eine ganz

falsche Vorstellung; denn sonst könnte er nicht behaupten, daß sie zwar den Heidenapostel hoch verehre, aber doch von seinem Geiste wenig berührt worden sei, da sie sonst nicht in solchem Grade dem Legalismus und der Werkheiligkeit der judaistischen Kreise verfallen sein würde (516). Zweifellos ergibt sich u. a. aus Röm die Tatsache, daß Paulus der Mitarbeit der Frauen im Apostolat eine große Bedeutung zuschreibt, aber daß es sich Kol 4, 15 um eine Frau Nymphe statt eines Mannes Nymphas handeln soll, die wahrscheinlich an der Spitze der Kirche von Kolossä gestanden habe (572), steht mit den Grundsätzen des Apostels ganz im Widerspruch (vgl. 1 Kor 14, 34 und 1 Tim 2, 12), abgesehen davon, daß im Zusammenhang von *seinem* und nicht ihrem Hause die Rede ist. Aber von solchen Einzelheiten abgesehen, zeichnet der Verf. in getreuen und begeisternden Zügen die Gestalt des Völkerapostels und läßt seine übermenschlichen Leistungen vor der Seele des Lesers erstehen, so daß man das Werk heute noch mit Nutzen liest. Brinkmann.

Staab, K., u. Freundorfer, J., Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament Bd. 7). gr. 8° (264 S.) Regensburg 1950, Pustet. DM 7.80; geb. 9.80. — In dem vorliegenden Bde. des Regensburger Neuen Testamentes hat Staab die Thessalonicher- und Gefangenschaftsbriefe und Freundorfer die Pastoralbriefe bearbeitet. In der äußeren Anordnung gleicht der Bd. ganz den früheren. Die Übersetzung lehnt sich eng an den Urtext an und ist naturgemäß selbst schon weithin ein Kommentar. Die Erklärung ist durchweg ganz im Geiste der traditionellen katholischen Exegese gehalten, ohne sich im einzelnen auf wissenschaftliche Auseinandersetzungen bezüglich umstrittener Stellen weiter einzulassen. Dennoch verrät der Kommentar für den Kenner auf Schritt und Tritt die Vertrautheit der Verfasser mit den einschlägigen Fragen. Der zur Verfügung stehende Raum hat es offenbar nicht gestattet, den reichen theologischen Gehalt, vor allem der Gefangenschaftsbriefe, noch in weiteren Exkursen zur Geltung zu bringen. Zu Stellen wie Kol 1, 15 f.; Eph 1, 22 f.; Phil 2, 6—11 usw. wird das Wesentliche in der Texterklärung selbst gesagt. In den Einleitungen zu den einzelnen Briefgruppen, vor allem zu den Pastoralbriefen, erhält der Leser eine gute und wesentlich allseitige Einführung. Dabei hält Staab Eph für den Kol 4, 16 erwähnten Laodizenerbrief und läßt alle vier Gefangenschaftsbriefe (Kol, Phm, Eph, Phil) in gewohnter Weise in der 1. römischen Gefangenschaft des Apostels geschrieben sein. Doch gibt er zu, daß die Ephesushypothese für Phil in den letzten Jahrzehnten immer mehr Beachtung gefunden habe (52). Biblisch-theologisch wertvoll sind die eingestreuten kurzen Exkurse, wie „Die Christusdrangsale des Apostels" zu Kol 1, 24; „Die Weltelemente" zu Kol 2, 8; „Die Gotteskindschaft" zu Eph 1, 5, ergänzt durch „Die Wiedergeburt" zu Tit 3, 5; „Die Stellung des Apostels Paulus zur Ehe" zu Eph 5, 32 f.; „Die Bischöfe und Diakone in Philippi" zu Phil 1, 1, ergänzt durch „Die Begriffe Bischof, Presbyter, Diakon" zu 1 Tim 3, 1 ff. und „Die örtlichen Ämter der urchristlichen Gemeinden" zu 1 Tim 3, 8 ff.; „Bei Christus sein" zu Phil 1, 23, womit der Apostel eine höhere Vereinigung mit Christus im Zwischenzustand nach dem Tode gegenüber dem „in Christus sein" auf Grund der Taufe bezeichne; „Gott der Heiland und Christus der Heiland" zu 1 Tim 1, 1; „Die Handauflegung" zu 1 Tim 4, 14; „Die Witwen" zu 1 Tim 5, 3 ff. und „Das anvertraute Gut der Lehrüberlieferung" zu 1 Tim 6, 20. Sicher wird auch der Theologe zur schnellen und sicheren Orientierung gerne zu diesem neuen Kommentar greifen, wenn mancher natürlich auch im einzelnen, z. B. bezüglich der Erklärung von Kol 1, 15 f. oder Phil 2, ff., anderer Ansicht sein mag. Brinkmann.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte.

Beck, E., O. S. B., Die Theologie des hl. Ephrem in seinen Hymnen über den Glauben (Studia Anselmiana 21). gr. 8° (VIII u. 109 S.) Rom 1949, Libreria Vaticana. — In der Einleitung dieser sorgfältig gearbeiteten Studie zeigt der Verf., welche Schwierigkeiten einer dogmengeschichtlichen Bearbeitung der

Werke Ephrems begegnen: die schwer faßbare orientalisch-syrische Geistigkeit als solche — Ephrem spricht dazu noch als Dichter —, die Frage der Echtheit der Werke und die Unsicherheit der Textüberlieferung und der bisherigen Edition. Assemanis sechsbändige römische Ausgabe (1732—46) entspricht mit ihren willkürlichen Änderungen keineswegs der Höhe der Anforderungen moderner Textkritik. Vgl. auch Altaner, Patrologie 1950, 299. Methodisch sah sich darum der Verf. gezwungen, seine Untersuchung einzuschränken, um von einigermaßen gesicherten Voraussetzungen ausgehen zu können. Er wählte die 80 Hymnen über den Glauben aus (Assemani III, 1—150), stützte seine Untersuchung aber auf das Studium der zwei römischen, leider sehr schlecht erhaltenen Hss (Cod. Vat. sir. 111, und 113). Die zwei besser erhaltenen Londoner Hss, Br. M. add. 1276 und 14571 wurden ihm erst kurz vor Drucklegung zugänglich und konnten nur ergänzungsweise verwertet werden. — In der Durchführung der Arbeit analysiert B. zunächst einige Grundbegriffe wie essentia, natura, persona (5—22), um dann einzelne größere Fragen der Dogmatik in seiner Quelle zu studieren: das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis und ihres Verhältnisses zur Offenbarung (23—34), die theologische Schau des Wesens des einen und dreifaltigen Gottes und seines Verhältnisses zur Schöpfung (35—48), die Lehre Ephrems über den Gottmenschen Jesus Christus (49—61). Dann folgt ein Kapitel über Ephrem als antiarianischen Polemiker (62—80), über die Geisttheologie (81—92) und schließlich über die Anthropologie (93—106). Wenn auch der Verf. bewußt darauf verzichtet, eine weitergreifende dogmengeschichtliche Einordnung Ephrems auf Grund dieser einzigen Schrift zu versuchen, so ergeben sich aus der sachlichen Darlegung selbst schon manche interessante Parallelen. Einerseits muß Ephrem in seiner antiarianischen Polemik gegen eine fortgeschrittene Form des Arianismus kämpfen — er verteidigt in den Hymnen auch die Gottheit des Hl. Geistes — und blickt auch schon auf eine längere Geschichte der arianischen Kämpfe zurück; andererseits zeigt seine Terminologie, daß die syrische Theologie nicht gleichen Schritt mit der griechischen gehalten hat. In der Trinitätslehre weiß Ephrem nichts von der kappadokischen Terminologie. In der Christologie hat sein Begriff kyânâ (das mit dem griechischen physis und dem lateinischen natura wiedergegeben werden kann, ohne die Gleichbedeutung der Wurzel behaupten zu wollen) noch die Doppelbedeutung von Natur und Person, wie freilich physis noch bei Cyrill und den späteren Monophysiten. Interessant ist auch, daß naturae auch im Sinne von creaturae, Einzelwesen, sich findet (13—15). Entsprechend diesem Sprachgebrauch muß bei Ephrem sich die „mia-physis-Formel" finden, wenn er an der Einheit der Person in Christus festhält. Tatsächlich begegnet sie uns in Hymn 10, 3: Cum natura tua sit una, interpretationes eius sunt multae; 11, 9: natura eius una est, potest videre eam (56 f.). Damit gibt sich Ephrem praktisch als Vertreter jener Christologie, welche man als die alexandrinische bezeichnet hat. Das mag bei dem mangelnden Kontakt Ephrems mit den griechischen schriftlichen Quellen ein Hinweis darauf sein, daß die „mia-physis-Christologie" ein hohes Alter hat. Hierin ist die Forschung noch lange nicht abgeschlossen. Mit manchen Überraschungen kann noch gerechnet werden (vgl. J. Lebon, Le moine Saint Marcien: Misc. in hon. A. de Meyer, Louvain 1946 I, 181—193. Bei den Schwierigkeiten solchen Studiums und der Unzugänglichkeit der Quellen wäre eine Weiterführung solcher Einzelarbeiten ein großer Dienst für die Erforschung der Dogmengeschichte. Grillmeier.

Rivière, J., Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine. gr. 8° (XIX u. 549 S.) Albi (1948) Ms. le Chanoine Lombard. Fr. 800.—. — Das beim Tod des Verf. vollendet vorliegende Werk haben seine beiden Freunde F. Cavallera S. J. und E. Lombard so, wie es vorlag, herausgegeben. Es bietet den Abschluß einer vierzigjährigen Gelehrtenarbeit zum Dogma der Erlösung seit der Doktorarbeit 1905: Le dogme de la Rédemption. Damals bereits galt das 5. Kapitel auch schon der eigentlichen Spezialfrage aller dieser Studien nach dem „Recht" des Teufels über den gefallenen Menschen und der sich daraus ergebenden Erlösungstheorie. Ihr waren dann die späteren großen Werke gewidmet: Le dogme de la Rédemption chez S. Augustin[3],

Paris 1933, après S. Augustin, Paris 1930, au début du MA, Paris 1934, und endlich Le dogme de la Rédemption. Études critiques et doctrinales, Louvain 1931. Die vorliegende Arbeit enthält nach einer eingehenden Bibliographie zur Erlösungslehre gesammelte Vorträge und Besprechungen, die aber oft den Umfang von eigenen Beiträgen haben. Sie sind lose zusammengestellt unter den Stichworten: 1. Problème de la tradition catholique, 2. Problèmes de théologie positive, 3. Problèmes de théologie systématique. Der 1. Teil bringt eine Darlegung der Auffassung von der Erlösung vor allem bei den Anglikanern, aber auch bei den Lutheranern und der russischen Orthodoxie. Im 2. Teil sind historische Spezialfragen des Erlösungsdogmas behandelt: die Stellung des Pelagianismus, die antiochenische Schule, Cäsarius von Arles, Anselm von Canterbury, Anselm von Laon bis hin zu Malebranche und Bossuet. Ein interessantes Kapitel ergänzt hier z. B. nach der patristischen Seite hin das Buch von Chr. Pesch, Das Sühneleiden unseres Erlösers, Freiburg 1916: Un dossier de l'expiation pénale (147 ff.). Der 3. Teil endlich umfaßt Arbeiten mehr systematischer Art, wie die biblische Grundlage im Alten Bund, in den Evangelien, bei Paulus (315—343). In einer Reihe von Abhandlungen wird auch über die spekulative Auffassung in der jüngsten Zeit berichtet. So wird neben den Thomismus von P. Sertillanges der von P. Augier gestellt. Eingehend setzt sich R. auch mit der Auffassung von M. Blondel auseinander. Die Überschrift „Anselmus redivivus" zeigt die Grundtendenz der Darlegung gut an. Alle diese Arbeiten sind von der Auffassung getragen, die R. von Anfang an vertrat: Gegenüber den Angriffen der Rationalisten sucht er eine Mittellinie zu gehen, die ein allzu massives „Recht des Teufels" mit allen seinen spekulativen Folgerungen ablehnt. Es ist wohl unnötig, beizufügen, daß diese gesammelten Aufsätze — manchmal etwas scharf geschrieben —, durch ein gutes Inhaltsverzeichnis zugänglich gemacht, dem Forscher viel Stoff gesammelt bringen, den er bisher zerstreut suchen mußte.

Weisweiler.

Bertetto, D., S. D. B., Maria nel domma cattolico. Trattato di Mariologia. gr. 8° (528 S.) Torino 1950, Soc. Ed. Intern. Lire 1200.—. — Unter dem marianischen Schrifttum der jüngsten Zeit ist das vorliegende Werk zweifellos eine wertvolle Leistung. Es umfaßt nicht nur die gesamte Mariologie, sondern zeichnet sich durch Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung aus. In einem 1. positiven Teile behandelt der Verf. die mariologischen Stellen aus der Hl. Schrift, die Lehre der vornizänischen Väter und die einschlägigen Verlautbarungen der letzten Päpste von Pius IX. an. Daran schließt sich in Thesenform der systematische Teil über die Gottesmutterschaft, die Unbefleckte Empfängnis und Heiligkeit Mariens, ihre immerwährende Jungfräulichkeit, ihre Mittlerschaft als Miterlöserin, allgemeine Gnadenvermittlerin und geistige Mutter der Menschen, ihre Stellung als Hilfe der Christen, ihren Tod und ihre leibliche Aufnahme in den Himmel, ihre Stellung als Königin und die ihr gebührende Verehrung. B. bietet keine vollständig neuen und selbständigen Untersuchungen, sondern verwertet in kritischer Weise das einschlägige Schrifttum. Als eigentlich mariologische Stellen kommen für ihn aus dem AT nur in Frage Gen 3, 15; Is 7, 14; 11, 1 und Mich 5, 1 f. Er hält es für wahrscheinlich, daß das Weib im Protoevangelium im Literalsinn sowohl Eva wie auch Maria ist, und zwar Eva in unvollkommener, Maria aber in vollkommener Weise (27). Wenn er dabei allerdings behauptet, auch Ceuppens habe die mariologische Deutung von Gen 3, 15 jetzt aufgegeben, dürfte das nicht ganz den Tatsachen entsprechen. Ceuppens hat nur gesagt, daß es seiner Ansicht nach keinen durchschlagenden Beweis (argumentum peremptorium) für die mariologische Bedeutung von Gen 3, 15 gebe (vgl. De Mariologia biblica 60), aber er hat nicht behauptet, daß eine solche ausgeschlossen ist. Die mariologische Deutung von Jer 31, 22 lehnt B. mit Ceuppens (vgl. a. a. O. 60 f.) gegen Roschini und Closen ab (54). Im Hohenlied mögen nach ihm einzelne Züge, wie der verschlossene Garten und die versiegelte Quelle (Cant 4, 15), im *typischen* Sinne Maria bezeichnen, aber, auf das Ganze gesehen, ist höchstens im „sensus consequens" und in einzelnen Versen nur im „sensus accommodatus" von Maria die Rede (66 f.). Um einen bloß ange-

wandten Sinn handle es sich wohl auch bei den von den Vätern angeführten Vorbildern Mariens aus dem AT (68). Bei den Stellen aus dem NT befaßt sich B. ausführlicher mit Joh 19, 25 ff. und kommt zu dem Ergebnis, daß die Stelle für sich genommen die Möglichkeit und höchstens die Wahrscheinlichkeit der geistigen Mutterschaft Mariens zuläßt (83), obgleich weder Augustinus, noch Chrysostomus, noch Hieronymus, noch Cyrill von Alex., noch Ambrosius sie in diesem Sinne verstehen (113). Im Lichte des „magisterium ordinarium" der Kirche könne man aber wohl sagen, daß dem *vollen* Literalsinn nach auch diese geistige Mutterschaft Mariens mitgemeint sei (114 f.). Das Weib in Offb 12 wurde nach ihm bis zum 5. Jahrh. ausschließlich von der Kirche mit Einbegriff der Synagoge verstanden (124), während die neueren Autoren geneigt seien, darin *auch* Maria zu sehen (122), ohne daß in dieser Frage bisher eine Übereinstimmung erreicht worden sei (123). Bei der Darstellung der Väterlehre und den Verlautbarungen der Päpste läßt der Verf. die Zeugen ausführlich selbst zu Wort kommen. — Im systematischen Teil behandelt er besonders eingehend die Frage nach der *Miterlösung* Mariens (395—450). Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß Maria nicht nur entfernt durch ihre Gottesmutterschaft, sondern auf göttliche Anordnung hin auch unmittelbar bei der objektiven Erlösung mitgewirkt hat. Sie habe durch ihr sühnendes Mitleiden, das allerdings, streng genommen, weder priesterlich noch sakrifikal gewesen sei, auf einen neuen Titel hin in Abhängigkeit von Christus für die sündige Menschheit (nicht für sich selbst) jenes selbe übernatürliche Heil (de congruo) verdient, das Christus auf einen höheren Titel hin mit seinem blutigen Opfer (de condigno) verdient habe (448 ff.). Dabei setzt sich der Verf. im einzelnen mit den von Lennertz gegen eine solche unmittelbare Mitwirkung Mariens bei der objektiven Erlösung vorgebrachten Gründen auseinander, indem er vor allem betont, daß die Mitwirkung Mariens nicht „pars essentialis", sondern nur „pars integralis" ist (399). Für die Definierbarkeit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel bestand (bei der Abfassung des Buches) nach B. ein „consensus moraliter unanimis" der Bischöfe und Theologen, nicht aber bezüglich der Beweise dafür (506). Als Hauptbeweis aus der Schrift gelten ihm Gen 3, 15 und Lk 1, 28 42, freilich, wie er zu Gen 3, 15 hinzufügt, „gedeutet im Lichte der Tradition und der Bulle ‚Ineffabilis Deus' " (508). Daß auch schon die Väter „fast einstimmig" (consenso quasi unanime dei Padri) die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel angenommen haben (321), widerspricht dem, was der Verf. selbst weiter unten (49 ff.) über das Zeugnis der Väter ausgeführt hat. Die charakteristische Note der mariologischen Verlautbarungen Pius' XII. ist nach B. die Betonung der Königswürde Mariens (322). Wenn er meint, Maria sei Königin im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes, ausgestattet mit königlicher Autorität und Macht; sie besitze nicht nur einen Primat der Ehre, sondern auch eine wirkliche „potestas iurisdictionis et dominii", freilich ganz in Unterordnung und Abhängigkeit von Christus, werden ihm wohl nicht alle darin ohne weiteres zustimmen. — Man wird dem Verf. für seine gründliche und umfassende Arbeit dankbar sein. Brinkmann.

Graber, R., Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung. Ein Beitrag zum Wesen des Christentums. kl. 8° (128 S.) Regensburg 1949, Pustet. DM 2.80. — Das hier in 2., unveränderter Aufl. gebotene Büchlein gehört zu jenen, die mit dem Verdikt belegt werden, sie entwirklichten Maria zu einem bloßen Symbol. Es zeigt Maria allerdings in einer Perspektive, die hinter die historische Einzelgestalt in geistige Zusammenhänge führt, in denen das historisch Tatsächliche nur noch in relativer Bedeutsamkeit erscheint. So gelangt die Mariengestalt in Verwandtschaft zur „Sophia", „Ecclesia", „Agape", „Virgo", „Anima" als geistigen, aber durchaus wirklichen Kräften, die menschliches Denken erahnt, Gott aber in Maria vollendet und verwirklicht und den Menschen offenbart hat. (Den genaueren Inhalt vgl. in der Anzeige Schol 27 [1942] 304 f.) Maria wird also tatsächlich zum Symbol. Das heißt aber nicht Entwirklichung ihrer historischen Einmaligkeit und Persönlichkeit. Das wahre Wesen des Symbols bejaht die konkrete Gestalt, sieht aber in ihr

eine geistige Wirklichkeit aufleuchten. Entwirklichen dürfen wir Maria nicht, aber auch nicht entgeistigen. Die lebendige Marienverehrung der Christenheit aller Zeiten gibt Kunde davon, daß der Mensch in Maria mehr ahnt und glaubt als nur das historisch erfaßbare Heiligenleben. Solche Perspektiven eröffnet dieses Büchlein, nicht bis ins Letzte durchgeführt, aber gerade dadurch auch besonders anregend. Semmelroth.

Asmussen, H., Maria die Mutter Gottes. 8° (61 S.) Stuttgart 1950, Evangelisches Verlagswerk. DM 4.50. — Der evangelische Propst von Kiel legt uns hier ein kleines Marienbuch vor, das in erstaunlicher Weise zeigt, wie weit in manchen Kreisen der protestantischen Christenheit wieder Verständnis für Dinge gefunden wird, die dem Katholiken Herzensanliegen sind. Während die protestantische Theologie langer Zeiten die Gestalt Mariens trotz der geglaubten Gottesmutterwürde zu einem Kriterium für die unbiblische Haltung katholischen Glaubens gemacht hatte, ist A. der Überzeugung, aus durchaus evangelischen Prinzipien zu seiner Mariologie gekommen zu sein, eben aus dem „Anschluß an das Bekenntnis, das zu vertreten wir durch das Ordinationsgelübde verpflichtet sind" (6). Allerdings kann sich A.s Werk trotz seiner erfreulichen theologischen Tiefe und christlichen Objektivität noch nicht von allen Vorurteilen freimachen, wenn es auch wenig ist, was der Katholik nicht unterschreiben könnte. Die Schwierigkeit des Verständnisses katholischer Auffassungen für den evangelischen Christen zeigt sich z. B. bei der Frage, ob Maria auf die Seite Gottes oder der Menschen gehöre. „Die Evangelischen empfinden die katholische Marienverehrung so, als ob in ihr die Grenze zwischen Gott und Menschen verwischt werde" (39). Hier ist ja der schwache Punkt aller katholisch-evangelischen Gespräche angerührt: Sie bleiben zu oberflächlich, solange man bei der von A. selbst geäußerten Haltung stehen bleibt, daß „es nicht einmal ausschlaggebend sei, was die katholischen Brüder eigentlich meinen" (39). Es ist doch nun einmal Tatsache, daß der evangelische Christ dieselben Worte, die der katholische Christ ausspricht, anders versteht als er. Deshalb muß es also doch sehr darauf ankommen, herauszufinden, was der andere eigentlich meint. Dann würden sich viele und wesentliche Einwände zum mindesten leichter beheben lassen. — Immerhin sieht A. viele Dinge, die andere Protestanten nach wie vor als unübersteigliches Hindernis empfinden, mit wesentlich neuem Verständnis. Er zeigt, daß die Gestalt Mariens Christus in die Geschichte der Menschheit bindet und Jesus zum Unseren macht. Und zwar durch ihr freies Jawort, dessen Bedeutung auf die Notwendigkeit menschlichen „Mitwirkens" mit der Gnade hinweist (15 ff.). In der Gottesgebärerin Maria sieht A. die Aufnahme des Leiblichen in die Erlöstheit garantiert (22 ff.). Dann zeigt sich ein tiefes Verständnis für die im wahren Sinne „symbolische" Stellung Mariens als Urbild der Kirche. Daß Maria in der Erlösungsordnung auf die Seite der Menschen gehört, betont der Katholik gern mit A., freut sich aber auch, daß auch nach A. Maria auf Grund der im Neuen Testament gegebenen Ordnung an einem besonderen Platz gesehen wird. Am Ende folgt dann der Hinweis auf die zutiefst begründete Notwendigkeit, die Person Mariens ihrer Stellung entsprechend zu verehren. Es sei die Frage erlaubt, warum A. den doch aus alter Polemik stammenden protestantischen Brauch beibehält, von „der" Maria zu reden, was doch dem deutschen Sprachgebrauch gar nicht entspricht. — Wir begrüßen dieses Buch eines lutherischen Theologen. Semmelroth.

Cadoux, Chanoine, Les noces de Cana: La vie spirituelle 81 (1949) 155 bis 162. — Eine „neue Exegese" (162) — nicht so von Grund auf neu übrigens, wie der Verf. glaubt (vgl. P. Gächter S. J., Maria in Kana: ZKTh 55 [1931] 351 bis 402) — soll die mannigfachen Unstimmigkeiten im Verhalten Christi und Mariens bei der Hochzeit zu Kana erklären. „Nach dieser neuen Exegese würden wir den Text ‚Quid mihi et tibi, mulier? Nondum venit hora mea' mit dieser genauen Bestimmung übersetzen: ‚Was kann es uns, Mir und dir, kosten, Wein für diese Hochzeit zu geben, wo wir doch, Ich und du, für meine Hochzeit, wenn meine Stunde gekommen sein wird, den Wein meines Blutes geben müssen' " (162). Daß der Text „Quid mihi et tibi, mulier?"

nicht aus sich selbst, sondern nur aus dem Zusammenhang geklärt werden kann, zeigen die Verschiedenheiten der bekannten Übersetzungen. Das Wort „Nondum venit hora mea" aber auf die Stunde des Beginns wunderbaren und öffentlichen Wirkens zu deuten, bringt die Inkonvenienz, daß Maria Unpassendes erbeten und sogar auf ihrer Bitte hartnäckig bestanden, Christus aber ihr mit einer doch wohl unnötigen Härte geantwortet hätte. Das wäre doppelt unverständlich, da er das Wunder dann doch tat. Außerdem sieht der Verf. in dieser Deutung eine Minimalisierung der Stellung Mariens begünstigt. Mit seiner „neuen" Deutung will er alle diese Schwierigkeiten überwinden. Es wird, und zwar im Zusammenhang mit anderen Situationen des Lebens Christi objektiv begründet, vorausgesetzt, daß Christus und Maria bei dieser Hochzeit an den Brautbund Christi mit der Kirche gedacht haben. So müssen sich also die gesprochenen Worte nicht nur auf die materiellen Dinge der Gegenwart, sondern auf die höheren Analoga beziehen, die Hochzeit mit der Kirche in der eigentlichen Stunde des Herrn. Die konkrete Situation der Hochzeit in Cana wird nicht übersehen — das tatsächlich gewirkte Wunder zeigt es —, aber von ihr wird weiterverwiesen auf das, was hier nur vorgebildet ist. Diese Deutung würde die Unverständlichkeiten der gewöhnlichen Erklärung beseitigen, würde sich in der Denkweise und Darstellung des Evangelisten Johannes begründet finden und würde Maria in der engsten heilsgeschichtlichen Verbundenheit mit Christus zeigen. Keine Ablehnung der Bitte Mariens also, sondern ein Hinweis des gemeinsamen Blickes auf die in dieser Hochzeit und ihrem Wein wie in einem Symbol vorgebildete Hochzeit Christi mit der Kirche und den Wein seines Blutes, der bei ihr vergossen wird, wenn seine Stunde gekommen sein wird. — Im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Stellung Mariens, wie sie die Tradition zeigt, wird diese Deutung ganz gewiß eine Bestätigung finden, die ihr die reine Exegese vielleicht nur zögernd zubilligen wird.

Semmelroth.

Actas del Congreso Asuncionista Franciscano de América Latina (Buenos Aires 28 Septiembre - 4 Octubre 1948) [Studia Mariana 5]. 8° (XXIV u. 401 S.) Buenos Aires 1949, Itinerarium. — Es ist unvermeidlich, daß wissenschaftliche Kongreßberichte immer auch viel Zeit- und Ortsgebundenes bringen müssen, das im allgemeinen bald der Vergessenheit anheimfällt. Leicht werden davon auch die dort gebrachten wissenschaftlichen Referate mitbetroffen. Was in dem hier anzuzeigenden stattlichen Aktenband des Assumptionistenkongresses der latein-amerikanischen Franziskaner über den Assumptakult und die Assumptabewegung der einzelnen lateinamerikanischen Länder von je einem Sonderreferenten gebracht wird, ist für uns in Europa weniger von Bedeutung als die Gruppe der biblischen und spekulativ-theologischen Assumptavorträge. Für die patristische Seite war anscheinend kein Referat vorgesehen. Zwei Referate (von *E. Rosales* und *S. M. de Goicoechea)* behandeln das Königtum Marias, das eine biblisch, das andere prinzipientheologisch. Das Referat von *R. Nieva* über die Verherrlichung Mariens (in ihrem Eigensein, Selbstwert und Beglückungswert für die Seligen allgemein) sucht erst ihren Vollkommenheitsgrad zu erweisen und dann daraus die Folgerung für die vorzeitige leibliche Aufnahme zu ziehen. Das Assumptageheimnis konklusionstheologisch zu behandeln, hat *L. M. Maestu* übernommen. Er teilt die Prinzipien in ‚demonstrative' und in ‚direktive'. Zur Gruppe der ersteren gehörig werden behandelt: Maternidad divina y soteriológica, Solidaridad, Recirculación, Asociación. Die direktiven Prinzipien dienen nur als praktisch wichtige Hinweise, um marianische Privilegien aufzufinden, ohne selbst schon als Wurzel oder Fundament des Aufweises gewertet werden zu können. Eigens behandelt ist das ‚skotistische Prinzip': das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis („para Escoto el nudo gordiano en Mariología", 251). Daß Skotus kaum ‚ex professo' von der leiblichen Himmelfahrt Mariens spricht (hingewiesen wird auf eine Stelle In II Sent. d. 3 q. 1), sei verständlich, da es zu seiner Zeit geläufig gewesen sei, diese Wahrheit zu bejahen (ebd.). — Wegen seiner Bedeutsamkeit sei hier besonders auf einen längeren Abschnitt im Referat von *C. Balic* (des Inspi-

rators, Organisators und Leiters des Kongresses) hingewiesen. Das Referat, das sich mit den damaligen Definibilitätskontroversen befaßt, setzt sich ausführlich auch mit der von Koser O.F.M. (Brasilien) seit 1947 als wahrscheinlich vorgetragenen, von Roschini (‚Marianum' 9 [1947] 272 f.) als apodiktisch übernommenen Sentenz auseinander: nach Kanon 2 des 2. Konzils von Orange (Denz. 175) sei die Verleihung der präternaturalen Gaben durch das Dazwischentreten der Erbschuld nicht schlechthin aufgehoben, sondern nur ‚suspendiert' und somit einschlußweise vom Konzil mit ausgesagt, daß im Fall der Unbefleckten Empfängnis der Verlust jener Gaben wegen des Treuwortes Gottes nicht angenommen werden dürfe. Das komme einer impliziten Definition der leiblichen Himmelfahrt Mariens gleich (siehe die Darlegung von Koser in dem Referat über „die theologische Qualifikation der Assumptio" (337; 350 ff.); die entgegengesetzte Stellungnahme im Referat von Balic (364—374).

Ternus.

Rahner, K., S. J., Das „neue" Dogma. Zur Definition der Himmelfahrt der hl. Jungfrau und Gottesmutter. 8° (39 S.) Wien 1951, Herder. — Ein Artikel, den R. in „Wort und Wahrheit" veröffentlicht hatte, wird hier, um einige Bemerkungen zur Dogmatisationsbulle erweitert, gesondert vorgelegt. Man wird dem Verf. danken. Denn angesichts der mannigfaltigen Schwierigkeiten, Einwände und Unklarheiten, die durch das neue Dogma ausgelöst wurden, ist jeder Aufweis der Zusammenhänge von Bedeutung. Die Zusammenhänge, denen R. nachgeht, sind folgende: Zunächst wird gezeigt, daß eine leibliche Aufnahme Mariens gar nichts so Außergewöhnliches in einer Heilsökonomie ist, die ganz auf die in der Menschheit Christi schon geschehene Vollendung des Leiblichen gegründet ist und, wie R. für das einzig mögliche Ergebnis „einer theologisch eindringlichen Exegese" (9) hält, nach Mt 27, 52 f, in einigen Menschen ganz sicher schon zur leiblichen Aufnahme geführt hat. In diese also durchaus nicht nur theoretische Möglichkeit hinein stellt R. dann die Gestalt Mariens, die „nicht irgendwer ist", sondern „im Ja ihres gehorsamen Glaubens die Mutter des Herrn wurde" (13) und nach dem Lukasevangelium und dem Glauben der frühen Kirche „die entscheidende Repräsentantin, der ‚Typos' der Kirche überhaupt ist" (14). Jene lebendige Überlieferung der Kirche, die unter der Führung des Heiligen Geistes in der Erkenntnis der Offenbarung und ihrer Zusammenhänge wächst, und zwar über das, was reine Logik ausmachen könnte, hinaus, findet in diesen Urgegebenheiten dann auch die Frage nach dem Endgeschick Mariens und die Antwort, deren letzte Klärung die Definition des 1. Nov. ist. Gerade der Frage nach dieser Entfaltung der Glaubenserkenntnis widmet R. eine Reihe wertvoller Seiten. — Schließlich wird „einiges über die Menschen gesagt, die diese neue Botschaft des alten Glaubens hören" (27), Katholiken mit begeisterter Gläubigkeit oder zurückhaltendem Fragen, Evangelische, denen die doppelte Frage vorgelegt wird, ob denn wirklich das neue Dogma einen neuen Kontroverspunkt aufstellt, und ob nicht auch sie gewisse Dinge glauben, die — so wie sie sie glauben — nicht in der Bibel stehen. Die Bemerkungen zur päpstlichen Definitionsbulle bringen vor allem eine Antwort auf die Schwierigkeit, die die Bulle für die oben genannte eschatologische Deutung von Mt 27, 52 f. zu bringen scheint. Weist die Bulle doch sehr stark auf die Einzigartigkeit der vorzeitigen Aufnahme Mariens hin, die sogar in Vergleich mit der Einzigartigkeit ihrer Unbefleckten Empfängnis gestellt wird. R. glaubt — ob zu Recht, möchten wir hier nicht entscheiden — diese Einzigartigkeit genügend darin gewahrt zu sehen, daß es sich um eine Ausnahme von einem allgemeinen Gesetz handelt und daß diese Ausnahme bei Maria in wirklich einzigartiger Weise begründet ist.

Semmelroth.

Koster, M. D., O. P., Volk Gottes im Wachstum des Glaubens. Himmelfahrt Mariens und Glaubenssinn. 8° (143 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM 2.80. — Der Walberberger Dogmatiker veröffentlichte hier vor der Definition zwei Artikel, die er früher schon in der Zeitschrift „Die neue Ordnung" der Diskussion unterbreitet hatte. Es entspricht dem inneren Sinn des Marien-

geheimnisses, über sich selbst hinauszuweisen im Sinne des „Tu omnes haereses interemisti in universo mundo", wenn K. am Beispiel des Himmelfahrtsgeheimnisses die Wirklichkeit und Wirksamkeit des „Glaubenssinnes" darstellt. Schon der erste Teil, „Die Opportunität der feierlichen Definition der Himmelfahrt Mariens", steht weithin unter diesem Gesichtspunkt, während der zweite Teil ihn zum eigentlichen Thema hat: „Der Glaubenssinn der Hirten und Gläubigen". Die Definibilität des *Himmelfahrtsgeheimnisses* war dem Verf. damals schon kein Zweifel. Die Opportunität einer Definition sieht K. in der mit ihr gegebenen Widerlegung des „atheistischen Humanismus", der Irrlehre unserer Tage, gegeben. Daß es sich bei dieser etwaigen Definition um Widerlegung nicht so sehr eines Einzelangriffes gegen eine Offenbarungslehre als vielmehr des „Ansturms der Hölle" handelt, wird man zugeben. Daß das aber ähnlich bei der Definition der Gottesmutterschaft auf dem Ephesinum gewesen sei, ist doch wohl historisch nicht begründet: Es ging doch um die Widerlegung des Nestorianismus, der seiner christologischen Irrlehre eine ausdrücklich mariologische Formulierung gegeben hatte. — Sehr bedeutsam scheint uns der zweite Teil des Büchleins mit seinen Ausführungen über den *Glaubenssinn* zu sein. Dieser wird zunächst in seinem Wesen und den in ihm enthaltenen Elementen dargelegt. Es ist von größter Wichtigkeit, den Glaubenssinn der lebendigen Kirche als Organ der wachsenden Offenbarungserkenntnis herauszustellen. Nicht ganz durchsichtig scheint uns das Verhältnis des Glaubenssinnes der Hirten zum kirchlichen Lehramt und zum Konsens der Väter und Theologen zu sein. Wir stellen uns — im Unterschied zum Verf. — die Sache mehr so vor: Der Glaubenssinn der Gesamtkirche, in dessen Funktion sowohl Hirten wie Gläubige zunächst, ohne sich gegenüberzustehen, einbegriffen sind, kennzeichnet die Kirche als die Gottes Offenbarung aufnehmende. Das Lehramt der Kirche dagegen wird man nicht mit dem Glaubenssinn der Hirten identifizieren, sondern es steht in der Funktion des Mitteilens des göttlichen Offenbarungswortes. Das Lehramt steht also in Stellvertretung des offenbarenden Gottes, könnte man sagen, der Gesamtkirche als der im Glaubenssinn diese Offenbarung entgegennehmenden irgendwie gegenüber. Der Konsens der Väter und Theologen dagegen hat einzig die Bedeutung, Zeugnis für den Glaubenssinn der damals lebenden Kirche zu sein. — Diese Ausstellungen, so sehr sie auch grundlegende Auffassungen des Verf. kritisieren, tun der Bedeutung des Hinweises auf den Glaubenssinn der Kirche, damit also der Bedeutung des Büchleins keinen Eintrag. Semmelroth.

Daffara, M., O. P., De gratia Christi. 8° (XV u. 215 S.) Turin-Rom (1949), Marietti. — Dieses Bändchen, der Abschluß eines Kompendiums der Dogmatik, bedarf nur einer kurzen Anzeige. Mit der streng thomistischen Linie verbinden sich didaktisches Geschick und schultechnische Vorzüge. Man wird vergleichsweise an Diekamps Lehrbuch gemahnt, mit dem es viel Ähnlichkeit hat, ohne es in Hinsicht der positiven und besonders patristischen Überlieferung in allem zu erreichen. Man wird annehmen dürfen, daß es nur ungewollt geschehen ist, wenn weder in der recht ausführlichen Gesamtliteratur, noch in der besonderen Bibliographie der einzelnen Teile, noch im Namensverzeichnis H. Lange S. J. erwähnt wird. Immerhin wäre die Benutzung seines Standardwerkes auch dem hier angezeigten ‚Manuale' oft sehr zustatten gekommen, und nicht nur in dem Abschnitt über die Systeme der Gnadentheologie in der Auxilienfrage (nr. 192 ff.). Die Unterscheidung von ‚thomismus rigidior' und ‚thomismus mitior' wird (nr. 206) aus dem Grunde verworfen, weil metaphysische Prinzipien unerbittlich *und* (!) allen Thomisten gemeinsam sind. Nicht nur der ältere Syncretismus bis auf den Redemptoristentheologen Herrmann zu Anfang dieses Jahrhunderts, sondern auch die gleichfalls als Syncretismus bewertete Gnadentheologie aus jüngster Zeit (namentlich Parente und Boyer) werden zurückgewiesen (nr. 202 ff.). Die öfteren Druckfehler stören weniger als die gelegentlichen Namenverschreibungen. Ternus.

Garrigou-Lagrange, R., O. P., De virtutibus theologicis. Torino 1949, Berrutti 8° (XIV u. 584 S.) Lire 1500.—. — Dieser theologische Tugendtraktat

schließt sich nicht nur naturgemäß mit dem schon vor etlichen Jahren erschienenen Gnadentraktat zu einer engeren Einheit innerhalb des Gesamtkursus zusammen, sondern setzt ihn gelegentlich und ausdrücklich auch lehrbuchmäßig voraus. Wie beim Verf. zu erwarten war, steht auch hier das Positive gegenüber dem Spekulativen zurück, was sich in der Schrift- und Väterverwertung weniger günstig erweist und die dogmen- und lehrgeschichtlichen Zusammenhänge, auch für ein Lehrbuch, heute kaum genügend herauszustellen erlaubt. Wie in seinen anderen dogmatischen Traktaten (Gotteslehre und Christologie, Erlösungslehre und Gnadentraktat) hält sich der Verf. auch hier wieder sehr eng an die einschlägige Fragen- und Artikelfolge der Summa des hl. Thomas (1-2 qq. 62, 65, 68; 2-2 qq. 1-46), nimmt also um der Treue zum Text des hl. Thomas willen in Kauf, daß vor dem Kommentarprinzip manche Ansprüche der heutigen Schultheologie an systematischen Aufriß, Ausbau und Abschluß hintanstehen müssen. Die spekulative Linie dieses Kommentars in Lehrbbuchform verrät die schon immer beim Verf. hervorgetretene und aus einer ideellen Wahlverwandtschaft geborene Vorliebe für gewisse klassische Kommentatoren des nachtridentinischen Thomismus, vor allem für Cajetan und Bañez, Joannes a. S. Thoma und die Salmanticenses, Gonet und Billuart. Sympathisch berührt — selbst wenn es nicht immer und allweg überzeugt — das durchgängige Bestreben, bei strittigen Schuldfragen (auch innerhalb des Thomismus im engeren Sinne) eine spekulativ selbständige und einheitlich durchgeführte Linie zu gewinnen, die oberhalb der Extreme und zwischen ihrem je halbseitigen Ineins von Richtig und Falsch wie ein schmaler Grat hindurchführt. — Es liegt nicht nur an der stofflichen Eigenart des Tugendtraktats, sondern namentlich auch in seiner spekulativen Durchführung beim Verf., daß sich — um ein Wort von ihm selbst aufzugreifen — das Prinzip: ‚habitus et actus specificantur ab obiecto formali', wie ein immer wiederkehrendes „Leitmotiv" durch den ganzen Traktat hindurchzieht. Es führt in die schon seit dem 16. Jahrhundert und heute (seit Rousselot) erst recht umstrittene Frage, ob den übernatürlichen Akten des Diesseitsmenschen ein spezifisches Formalobjekt von der Art eigen sei, wie es keinem natürlichen Akt zukommen könne. Darüber hat sich vor Jahren eine Kontroverse zwischen G.-L. (Acta Acad. Pont. Rom. S. Thomae, 1935, 139 ss.) und H. Lennerz S.J. (Greg. 1936, 143 ff.) angesponnen, die leider nicht ganz zum Austrag gekommen ist und kein voll befriedigendes Bild gegenseitigen Verstehens der Partner im Streitgespräch gezeitigt hat. In seinem ‚ad usum auditorum' gedruckten Textbuch ‚De virtutibus theologicis' (Romae 1947, 177 ss.) hat Lennerz seinen Standpunkt — es ist im wesentlichen der von Molina, Lugo, Ripalda, dem sich von den Neueren auch Billot angeschlossen hat — nochmals eingehend zur Darstellung gebracht und begründet. Gerade weil der Tugendtraktat, wie G.-L. nicht müde wird zu betonen, der eigentliche Ort für die Anwendung jenes Prinzips als des durchgehenden Leitmotivs ist, hätte man es gerne gesehen, wenn er auch seinerseits bei der Abfassung dem Leser eine bündige Zusammenfassung, Begründung und Verteidigung seiner gegensätzlichen Auffassung nun dargeboten hätte, statt ihn einfach auf die früheren Darlegungen in ‚De Gratia' (1946, 375 ss.) zu verweisen. Die Sparsamkeitsrücksicht eines Schullehrbuches, das über das Format eines bloßen Kompendiums offensichtlich hinausgeht und sich auf abweichende Auffassungen bei Blondel, Stolz, Aubert u. a. (vgl. 176 s; 544 ss.) eingelassen hat, hätte wohl kaum im Wege gestanden. — Als einen Vorzug des hier angezeigten theologischen Tugendtraktates betrachten wir, daß es — dem Beispiel von Thomas folgend — die wichtigsten Verbindungslinien zwischen Dogma, Moral und Mystik aufzuzeigen bemüht ist. Die Fragen der übernatürlich-sittlichen Tugenden sind allerdings nicht mitbehandelt, wohl aber — und recht ausführlich — die Lehre von den Gaben des Hl. Geistes (soweit sie den theologischen Tugenden entsprechen). Wie in dem Werk des Verf. ‚Perfection chrétienne' ist auch hier für die Lehre von den ‚dona Sp. S.' die Darstellung des hl. Thomas nicht nur zuverlässig ausgelegt, sondern auch zuversichtlich zugrundegelegt. Gegenüber dem Traktat ‚De caritate' mit seinen rund 150

Seiten ist begreiflicherweise der Traktat ‚De spe' nur halb so umfangreich, während der Haupttext (von rund 270 Seiten) auf die spekulative Behandlung der theologischen Tugend des Glaubens entfällt. Die hier vorgetragene Glaubensanalyse (sowohl die komplexe wie die spezifisch logische) ist im wesentlichen die gleiche, wenn auch kürzer gefaßt (48-58) wie jene, die man aus dem 1. Bd. von ‚De Revelatione' her als die für den thomistischen Standpunkt des Verf. charakteristische schon kennt. — In einem Anhang (551 ss.) wird eine neuere Auslegung der Salmantizenser (hinsichtlich der Glaubensanalyse) durch den jungen Karmelitentheologen Teresio Zielinski (De ultima actus fidei resolutione. Coll Internat. Carmel. Discalc., Romae 1942), der bei ihnen eine harmonische Synthese finden will, als Verwechslung der psychologisch-emotionalen Analyse mit der streng logisch-intentionalen zurückgewiesen. Das Verhältnis zwischen Glaubwürdigkeitsurteil und Glaubensakt wird (ganz wie im 1. Bd. von ‚De Revelatione') dahin gefaßt, daß zwischen einem nackten Glaubwürdigkeitsurteil und der an ihm durch den Einfluß des Glaubenslichtes — gemäß dem Prinzip von der wechselseitig ungleichen Kausalität — verstärkten Kraft der Motive unterschieden wird (73 s.) Der Name Rousselot fällt nicht. Seine These von der (materialen) Aktidentität der Glaubwürdigkeitsüberzeugung mit dem Glauben selbst ist von vornherein ausgeschieden. — Nach der lebhaften Beteiligung des Verf. an der Kontroverse um die sog. Neue Theologie hätte man erwartet, daß er — etwa bei der Frage nach dem Verhältnis von ‚res' und ‚enuntiabile' im Objekt des Glaubens einerseits, der Theologie andererseits (58 ss.) — auf das Problem der partiellen Relativität (Invarianz in der Variabilität) eingegangen wäre. Die Erwartung ist nicht erfüllt, wenn auch der ganze Tenor einschlägiger Absätze (namentlich auch der Passus 544—550) an die anderweitig bekannte Stellungnahme des Verf. gemahnt. In der quälenden Frage nach dem Heil der erwachsenen schuldlos Ungläubigen, die sehr eingehend behandelt wird (141 bis 162) stellt sich der Verf. (mit seinen Ordensbrüdern Schultes und Hugueny) auf den gemäßigten Standpunkt der Salmantizenser: Post Evangelii promulgationen fides Christi explicita (seu in re) est per se loquendo medium necessarium ad salutem; per accidens tamen contingere potest, ut aliquis salutem consequatur absque tali fide (153). Ternus.

Stählin, W., Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel. gr. 8° (45 S.) Stuttgart 1950, Evangelisches Verlagswerk. DM. 1.90. — Der ev. Landesbischof von Oldenburg legt uns hier ein wertvolles Büchlein vor. Er zeigt an einem Beispiel, daß das Bemühen um die Una Sancta zunächst die Aufgabe erfüllen muß, jeden der Gesprächspartner zur tieferen Erkenntnis des eigenen Glaubens und zum Verstehen des anderen in seinem Glauben zu führen. St. erinnert seine evangelischen Glaubensbrüder daran, daß eine polemische Formel bei all ihrem Recht die Gefahr bringt, die Gegensätze in einseitigem Entweder-Oder über Gebühr zu verhärten. Ohne die Formel selbst aufzugeben und das „Sowohl als auch" zuzugeben, erweist St. als notwendig, zu prüfen, was mit Sola Scriptura (St. gibt dies mit „allein durch das Wort" wieder, womit der eigentliche Kontroverspunkt schon irgendwie verschoben wird; denn auch der Katholik, der das Sola-Scriptura-Prinzip ablehnen muß, kann doch zugeben, daß die Kirche ganz auf das „Wort" gegründet sei), mit Sola Fides und mit Sola Gratia eigentlich gemeint ist. Diesem mittleren Teil ist ein grundlegender erster vorausgeschickt, der die Fragwürdigkeit des „Entweder-Oder" herausstellt. Ein dritter Teil zeigt, wie sich die gewonnenen Erkenntnisse auswirken vor allem auch auf die Beurteilung der Heiligenverehrung, der Kirche mit Ordnung und Amt und auf das Verständnis von Kultus und Altarsakrament. — Das wertvolle Büchlein ist für uns Katholiken auch in einem Punkt aufschlußreich, den es gewiß nicht beabsichtigt, der aber nicht unerwähnt bleiben darf: Es zeigt, wie der evangelische Theologe, selbst wenn er sich um das Verstehen katholischer Gläubigkeit so bemüht, wie St. es tut, doch in wesentlichen Punkten die katholische Auffassung mißversteht. Als zwei Beispiele seien seine Darlegungen über die katholische Verdienstlehre (25 ff.) und die Lehre vom Meßopfer (38 ff.) herausgegriffen. Was ihm auf Grund von Ausführungen eines „jungen

katholischen Gelehrten" ganz neu aufgegangen ist über katholische Meritum-Auffassung, hat die Kirche schon in ihrem Kampf gegen den Semipelagianismus, aber auch im Tridentinum gelehrt: Daß nämlich das Meritum eine Würde sei, die Gott dem Menschen in der Gnade gibt, so daß der so begabte Mensch seine personalen Werke vor Gott als „meritum" leisten kann. Und wenn St. es als „heute von manchen Vertretern der kath. Sakramentstheologie betonte" Neuerkenntnis im katholischen Raum empfindet, daß das eine Opfer von Golgatha in der Messe gegenwärtiggesetzt, „auf keinen Fall aber diesem ein für alle Male gültigen Opfer etwas Neues hinzugefügt werde" (38), so müssen wir betonen, daß auch das Tridentinum nie etwas anderes gelehrt hat. Das Neue der „Mysterientheorie" erstreckt sich auf die Erklärung dieses Mysteriums, nicht auf seine Tatsache. — Der Klärung solcher Mißverständnisse wird die Fortführung des Una-Sancta-Gespräches vor allem dienen müssen. Semmelroth.

Biser, E., Das Christusgeheimnis der Sakramente. gr. 8° (150 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM. 2.90. — Der vorliegende Versuch, eine in sich geschlossene Gesamtsicht der sieben Sakramente zu geben, hat gegenüber manchem bisherigen Vortasten den Vorteil, daß er im ganzen keine allzu großen künstlichen Anstrengungen zu machen braucht, die einzelnen Sakramente in diese Linie einzubauen. Schon darin liegt auch eine gewisse Beweiskraft. Von dreifacher Sicht aus faßt B. das Symbolhafte der Sakramente zusammen. Die Sakramente sind zunächst Sinnbilder des *Werkes* Christi, also der Erlösung. So zeigt die Eucharistie dies Werk des Herrn als Opfer, die Taufe als Recapitulatio mundi, die Buße als Gottesgericht, die Ölung führt in seinen Mysteriencharakter im Grenzbegriff des lebenspendenden Todes ein. Firmung versinnbildet das Werk Christi als Geistausgießung, die Weihe als Himmel und Erde verbindende Versöhnung, die Ehe als Neuschöpfung. Ein 2. Symbolkreis geht auf die Sakramente als Sinnbilder des *Wesens des geschichtlichen Christus:* Die Eucharistie offenbart ihn als das Leben der Welt, die Taufe (photismos) als Licht im johanneischen Sinn des Ausgangs vom Vater, während die Firmung den Ausgang vom Heiligen Geist sinnbildet und damit Christus auch als Spender dieses Geistes. Im Sakrament der Buße zeigt er sich als der gute Hirt, in der Ölung als der Arzt, in der Weihe als Hoherpriester. Die Ehe kündet ihn als die „Stimme des Bräutigams" in die Welt zur Freude seiner Freunde. Der 3. Kreis faßt endlich die sieben Sakramente zu einer Offenbarung des mystischen Leibes Christi, *der Kirche,* zusammen. Die Eucharistie versinnbildlicht die Kirche als eben diesen mystischen Leib, die Taufe als Mutter der Erlösten (Wiedergeburt). Die Firmung deutet sie als die Fülle des Geistes Christi, die Weihe als das Priestertum der Menschheit und die Hostia sancta. Als Kirche der Sünder zeigt sie das Bußsakrament, und in der Krankenölung erscheint sie in ihrer mystischen Leidensgemeinschaft mit dem Gekreuzigten, bis die Ehe sie als die makellose Braut des Herrn aufleuchten läßt. Die einzelnen Sakramente sind von B. in ihrer Symbolkraft so gut gezeichnet, und es kommen manche tiefe Gedanken zu neuer Gestaltungskraft. So besonders für das Sakrament der Buße (26, 76, 136). Die Taufe ist freilich stark auch als kosmische Heiligung gesehen — wenn auch nicht allein (27, 76). So sollte wohl ihre Sonderwirkung gegen die anderen Sakramente besser heraustreten. Am meisten bedarf gerade von hier aus die Eigenstellung der Firmung noch einer weiteren Klärung (87). Auch der Dogmatiker wird aus dem Buche manche Anregung zu seiner Arbeit schöpfen können. Weisweiler.

Nuñez Goenaga, E. C., S. S. S., El valor y funciones de la Presencia Real integral de Jesucristo en el Sacramento, según la doctrina eucaristiológica de Santo Tomás. gr. 8° (126 S.) Tolosa (1949). Ed. Revista Eucarística. — Diese Dissertation des Angelicum in Rom will einen Gesamtüberblick über die Lehre des hl. Thomas zum Inhalt der Realpräsenz in der Eucharistie geben. Es werden dazu in den Anmerkungen auch die Erklärungen der führenden Thomisten auszugsweise herangezogen. Nach den Begriffserklärungen in einem einleitenden Kapitel bespricht der Verf. die Realpräsenz in sich

(19—37) und stellt sie dann in einem weiteren Abschnitt in die Gesamtlehre des heiligen Thomas über die Eucharistie hinein (38—119). Ein kurzer Anhang legt den eucharistischen Kult nach der Lehre des doctor angelicus dar. Wichtig erscheint uns heute vor allem das Herausstellen der engen Verbindung von eucharistischem Zeichen und Gegenwart Christi, also des „Christus eucharisticus". Der Verf. arbeitet gut die Eigenart des eucharistischen Christus gegenüber dem „Christus coelestis" trotz aller substantiellen Identität heraus: Consiguientemente, en todo rigor teológico podemos considerar el estado del cuerpo de Cristo como un estado real físicamente diverso del estado de la gloria (31). Er beruft sich dabei mit Recht auf die S. th. III q. 75 a. 1 ad 3. Dadurch kann N-G. einen Beitrag zur Opfertheorie des hl. Thomas bringen, der zwar nicht neu ist, aber hier klar herausgestellt wird. Die beiden äußeren Gestalten sind eben nicht bloße Zutaten, sondern sie gehören wesenhaft, jede in ihrer Eigenart, zum Christus eucharisticus. Somit versinnbilden sie nicht nur äußerlich, sondern in ihrer metaphysischen Konstitution die Trennung von Seele und Leib im Opfer. Weisweiler.

Iserloh, E., Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vortridentinischen Kontroverstheologie über das Meßopfer (Reformationsgesch. Stud. u. Texte 73—74). gr. 8° (XVI u. 370 S.) Münster 1950, Aschendorff. DM 19.—. — Der Verf. wählte eine für seine Zwecke gut geeignete Methode. Weil es ihm vor allem darauf ankam, die theologische Art des Joh. Eck möglichst selbst sprechen zu lassen, ohne seine Ideen zu systematisieren, nahm er für jedes seiner Kapitel eine bestimmte Schrift Ecks, analysierte sie und bot die anderen entsprechenden Texte in den Anmerkungen. So ist es ihm gelungen, dem Leser einen wirklichen Einblick in die umstrittene literarische Art des Führers der katholischen Kontroverstheologen tun zu lassen. Es sind vor allem fünf Ideengruppen, die J. aus dem Problemkreis der Eucharistie herausgegriffen hat: die Kommunion unter beiden Gestalten, die Messe als Opfer, die Privatmesse, die Teilnahme der Laien am Opfer und die Eucharistie als Kommunion. Ein letztes Kapitel faßt die Ergebnisse zusammen (342—362). Ecks Theologie erscheint als Kontroverstheologie. Das sagt schon, daß im wesentlichen die bisherigen Ergebnisse der katholischen Lehre von ihm geboten werden. Aber es ist auch recht interessant und lehrreich, zu sehen, wie er etwa um den Wirklichkeitsgehalt der Repraesentatio des Kreuzesopfers in der hl. Messe ringt (130—142). Es scheint, daß er sie in der Gegenwart des „Repräsentierten" im Fleisch und Blut Christi sieht (132 ff.). Diese Frage war ihm ja durch den Angriff Luthers gegen die Messe als neues Opfer auferlegt. Wichtiger aber erscheint uns, der Art der Beweisführung Ecks nachzuspüren, weil hier ja der eigentliche Streitpunkt liegt. I. zeigt, wie Eck mit seiner ausgebreiteten Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache versuchte, den Schriftbeweis zu vertiefen. So etwa beim Beweis der Messe als Opfer. Bis zur hebräischen Worterklärung dringt Eck hier vor, etwa zum Gegensatz von Minhāh als eigentlichem Opferausdruck gegenüber qorbān, 'olāh, zebāh, šelāmin, hatā't, 'āšām (61). Gut ist von I. auch das Vorstoßen Ecks in die patristische Eucharistielehre gekennzeichnet. Selbstverständlich hat er zwar wie beim Schriftbeweis so auch hier schon erarbeitetes Material übernommen. Aber daneben wird deutlich, daß er eine für damalige Zeit große Reihe patristischer Zeugen persönlich durchgearbeitet hat (81—130). Neben dem „besonders vertrauten" Ps.-Dionysius (96) scheint er hierfür *unmittelbar* durchstudiert zu haben: Ignatius von Antiochien, Irenäus, Tertullian („ganz sicher": 99), Origenes, Cyprian, Ps.-Athanasius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, teilweise auch Arnobius d. J. und Gregor von Nazianz (vgl. 122). So kann I. schreiben: „Man kann nicht sagen, daß das Argument aus der Patristik bei Eck im allgemeinen wenig entwickelt ist" (121). Wenn nun das Endurteil über ihn dennoch recht negativ ausfällt („Rechthaberei" [39], „Gelehrteneifer" [77], „routiniert" [92], „leichtfertig" [94], „nur zusammengeschrieben" [112], „überhaupt keine Mühe, den Gegner zu verstehen" [225] u. a.), so liegt das wohl daran, daß Eck nicht genug aus seiner Zeit verstanden ist. Vor allem dürfte nicht genügend der Charakter der Streitschriften berücksichtigt

sein. Gewiß war Eck hart und seinem Wesen nach ein „Schulmeister". Vor allem hatte er, besonders im Anfang, wenig Verständnis für Luthers religiöse Seelennot und zahlte darin den Tribut an die Auffassung seiner Zeit. Aber er war von tiefstem Verantwortlichkeitsgefühl getragen und hatte zudem, wie I. gut belegt, einen stark religiös getragenen *Kirchenbegriff*. Daß er trotzdem so auf die Schrift zurückging, dürfte belegen, wie sehr es ihm Herzensanliegen war, was I. einmal in die Worte faßt: „Schulmeister war er nicht nur im abträglichen Sinn des Wortes. Eine Freude daran, Wahrheit zu vermitteln und zu belehren, ist auch der Beweggrund seiner eifrigen Seelsorge, seiner Lehrtätigkeit und seiner schriftstellerischen Arbeit gewesen" (359). Wir möchten annehmen, daß das von I. uns vermittelte Material dieses Bild von Eck vertieft und erweitert. Dogmatisch noch wichtiger ist, daß es einen neuen und guten Einblick in das langsame Werden des wachsenden Schrift- und Traditionsbeweises zur Eucharistielehre gibt, wie ihn die Auseinandersetzung mit den Reformatoren förderte. Ein Vergleich etwa mit dem oben besprochenen neuen Bd. der Ausgabe der Görresgesellschaft über das Trienter Konzil (Tagung von Bologna) zeigt das deutlich. Er zeigt aber auch gut, daß Eck auf dem Wege dahin weit ausgeschritten ist. Weisweiler.

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Mystik.

de Bovis, A., La Sagesse de Sénèque (Théologie 13). gr. 8° 231 S.) Paris 1948, Aubier. — Wer die bei Schanz-Hosius, Römische Literaturgeschichte II[4], 712 f., verzeichnete Senekaliteratur überblickt, wird begreifen, daß es einigen Mut bedeutet, neben die zahlreichen Monographien noch eine neue zu setzen. Aber die Kritik muß dem Verf. zugestehen, daß er ein Werk geschaffen hat, das einen ehrenvollen Platz beanspruchen darf. Mit sicherem Instinkt für das Wesentliche hat B. jene Elemente aus der Philosophie Senekas herausgehoben, in denen er noch am ehesten den Anspruch auf eine gewisse Originalität erheben darf. Senekas besondere Leistung besteht ja nicht darin, ein neues System begründet zu haben. Er ist überhaupt kein „metaphysisches Temperament", er liebt nicht die strenge Systematik des Gedankens. Er ist für *alle* Philosophien offen, vor allem natürlich für die Stoa. Seine „Sendung" war es, den moralischen Aspekt der Philosophie zu unterstreichen, indem er das Sehnen und Fragen seiner Zeit auf das „bene vivere" hinlenkte. Es ging ihm nicht um logische Spitzfindigkeiten, sondern um die Haltung zum Leben als Ganzem. Darum ist seine Philosophie „Weisheit". — Dem eigentlichen Thema des Buches geht ein interessanter Abschnitt über Seneka und seine Zeit voraus. Hier wird in knappen, präzisen Strichen das geistige, philosophische und religiöse Milieu herausgearbeitet, in welchem er stand und von dem er geprägt war. Dabei wird vor allem gezeigt, wie sehr das römische Denken im Grunde von einem unpersönlichen Gottesgedanken beherrscht war und wie anfällig die Römer für die Beeinflussung durch die östlichen Kulte waren. So sehr diese vom Osten importierten Kulte auch die Religiosität des einzelnen verlebendigten, so fehlte ihnen doch ein wichtiges Element: die Hochachtung vor dem Sittlichen. Es ist das Verdienst der Stoa, dieser Hochachtung Raum geschaffen zu haben, und das in so nachhaltiger Weise, daß wir alle bis zur Stunde davon noch zehren. — Die beiden Hauptteile des Buches kreisen um die Themen Moral und Religion. Mit feinem Gespür für die Sonderart wie für die Grenzen seines Autors weiß Verf. die Wesenszüge der Moral Senekas aufzuzeigen. „Das höchste Gut", „Gut und Böse in ihrer Beziehung zum Menschen", „Das Endziel, das Gute und die Glückseligkeit", „Das höchste Gut und die Unsterblichkeit": das sind einige der wichtigsten Leitmotive. Senekas Moral mit ihrer radikalen Verwurzelung in den beiden Grundideen „Vernunft" und „Natur" scheint auf den ersten Blick von allem Eudämonismus frei zu sein. Aber eine tiefere Analyse zeigt, daß diese Opposition doch nur scheinbar ist. Ebenso macht sie sichtbar, daß die zunächst sich aufdrängende Loslösung des Sittlichen vom Religiösen auch nicht das letzte Wort Senekas ist, sondern daß bei ihm, stärker sogar als bei seinen Vorgängern, Gott in den vollen Begriff des Sittlichen

hineingehört. Dabei ist allerdings auf das Oszillierende an seinem halb pantheistischen, halb theistischen Gottesbegriff zu achten. — Ich glaube, daß Verf. Gültiges und Bleibendes über die Geistesart Senekas ausgesagt hat. Sein Buch ist in der von der Theologischen Fakultät der Jesuiten von Lyon herausgegebenen Reihe „Théologie" erschienen. Das mag verwundern, da Seneka weder Christ noch „Theologe" war. Aber er steht doch nicht nur zeitlich, sondern auch geistig mit dem christlichen Denken in so vielfacher Verbindung, daß diese Einordnung sich rechtfertigt. — Zum Schluß ein paar Kleinigkeiten: Die verarbeitete Literatur weist einige Lücken auf (was für Seneka aber nicht verwundern kann). So hätte das 1942 erschienene „Religionsgeschichtliche Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt" von K. Prümm S. J. zumal für die Einleitung gute Dienste tun können. Ebenso vermißt man G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1912[2] und W. W. Fowler, The religious experience of the Roman people, 1911. Das Buch von Barth, Die Stoa, ist 1941 von Gödeckenmeyer in völlig neuer Gestalt herausgegeben worden. Das Werk von Martha, Les moralistes sous l'empire romain, ist 1900 in 7. Aufl. erschienen. Zur Frage Seneka—Paulus gibt es zwei wichtige Neuerscheinungen: Th. Schreiner, Seneca im Gegensatz zu Paulus, 1936, und Cl. W. Barlow, Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam, 1938.

Bacht.

Vox humana. Ein Lesebuch aus *Cicero*. Übers. u. hrsg. von O. Seel. 8° (324 S.) Stuttgart 1949, Klett. DM 11.80. — Ph. Delhaye hat jüngst in einem sehr interessanten Aufsatz: „L'Enseignement de la Philosophie Morale au XIIe siècle" (Mediaeval Studies 11 [1949] 77—99, vgl. Schol 26 [1951] 151) gezeigt, wie stark Cicero im Trivium der frühen Scholastik für ethische Fragen herangezogen wurde. Das vorliegende Buch bringt dazu ungewollt eine innere Begründung. Es will, wie der Herausgeber in seinem geistvollen Nachwort deutlich macht, nicht nur die üblichen Zitatensammlungen um eine neue vermehren. Es gibt in den 3 Abschnitten: Mensch unter Menschen, Geist und Welt, Seele und Gott, einen glücklich durchgeführten inneren Querschnitt durch das Werk Ciceros, wobei jeweils den längeren oder kürzeren Auszügen — es handelt sich insgesamt um 645 Stellen — eine formschöne und treffsichere Übersetzung des lateinischen Textes ohne deutende Zwischenbemerkungen gegenübergestellt ist. So bietet das Buch reichen sachlichen Gehalt in einer ihm gemäßen edlen Form der Darstellung. Vor dem besinnlichen Leser ersteht ein Bild des Menschen und Wortkünstlers Cicero, dem es wie kaum einem anderen gegeben war, sein Menschtum in all seiner Mannigfaltigkeit, seiner Begnadung und seiner Schwäche im Wort auszudrücken. Und dieser Ausdruck ist so gültig und echt, daß er über die Jahrhunderte hinweg uns heute noch anspricht als vox humana, die jeder versteht, der nicht Opfer der Barbarei einer entseelten Zivilisation geworden ist. Das Bild des Menschen Cicero wird, trotz oder gerade wegen seiner Mängel, zu einem Spiegelbild für jeden Menschen unserer Tage, der in einer Zeit der Bedrohung aller Werte der abendländischen Kultur sich fragt, was er als eisernen Bestand unseres geistigen Besitzes durch die Zerstörung hindurch gerettet wissen möchte. Man kann die Bedeutung, die Cicero als Zusammenfasser, Ordner und Vermittler für die römische Kultur und damit die Kultur der abendländischen Menschheit überhaupt hat, nicht leicht überschätzen. Es ist das Verdienst von S., das Bild dieses Cicero, das seit Mommsen von so vielen nur verzeichnet gesehen wird, neu gezeigt zu haben. Wir wünschen, daß er bald mit ebenso glücklichem Erfolg diesem Buch ein zweites folgen lassen kann, das er in seinem Nachwort zum ersten ankündigt: „So wäre diese Sammlung gleichsam ein Bilderbuch, in dem die deutenden Zwischentexte ausgefallen ..., unbeschadet der Absicht des Herausgebers, ein andermal so etwas zu geben wie den deutenden Text ohne die Bilder."

Hamacher.

Rüther, Th., Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien (Freiburger Theol. Stud. 63). 8° (X u. 117 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 5.—. — Nach verschiedenen Arbeiten über anthropologische und theologische Grund-

begriffe des großen Alexandriners schenkt R. uns hier eine mit aller philologischer Sorgsamkeit geführte Untersuchung seiner Apatheialehre. Er ist sich bewußt, hiermit eine der entscheidenden Ideen im System des Klemens anzugehen. In ihr offenbart sich einerseits sein Zusammenhang mit der griechischen, zumal der stoischen Philosophie; andererseits hat er gerade durch die Forderung der Apatheia auf die ganze spätere christliche Frömmigkeit eingewirkt. Wegen ihrer Nähe zur stoischen Moral mußte die Lehre von der „Leidenschaftslosigkeit" des Christen in den Verdacht geraten, eine unberechtigte Eintragung außerchristlichen Denkens in die christliche Theologie zu sein. Die Klärung dieser Frage muß darum für die allgemeinere Frage bedeutsam sein, inwieweit Klemens als ursprünglicher christlicher Denker anzusprechen ist. Somit legte sich die Gliederung des Stoffes nahe. Das 1. Kap. stellt die Forderung der Apatheia in der vorchristlichen Zeit der griechisch-römischen Welt dar. Wenn im Griechentum die sittliche (im Unterschied zur physischen bzw. psychologischen) Apatheia so oft als Ziel des menschlichen Strebens hingestellt wurde, dann hatte dies seine Grundlage in der Lehre vom Gegensatz zwischen Geist und Materie bzw. zwischen Geistnatur und Sinnennatur des Menschen, wie auch in der Lehre von der Freiheit der Persönlichkeit und ihrer Berufung zur Gottverähnlichung. Bereits die Antike wußte, daß nicht die Stoiker die ersten waren, welche die Tugend in die Apatheia setzten. Aber es ist nicht so leicht, den Quellort dieser Idee zu finden, zumal da der Ausdruck selbst so vieldeutig ist. Nach Diogenes Laërtes hat zuerst der Kyniker Antisthenes nach der Apatheia gestrebt. Das mag bis zu einem gewissen Grade richtig sein. Aber es blieb bei ihm doch das Bewußtsein, daß der Mensch über seine Leidenschaften nie ganz Herr zu werden vermag. Deutlich wird die Apatheia von Stilpon von Megara gefordert. Platon selbst hat diese Forderung formell nicht erhoben, aber in seinem Dualismus und in seiner Lehre von der Gottverähnlichung lagen Ansatzpunkte dafür. In der älteren Akademie wird ausdrücklich gegenüber dem kynisch-stoischen Ideal der Apatheia die Metriopatheia gefordert. Hierin trifft sie sich mit dem sittlichen Ideal des Aristoteles. — Die stoische Forderung der Apatheia war somit nicht schlechthin ein Novum. Wohl aber die Weise, wie sie diese Idee zum Leitfaden ihrer Persönlichkeitsbildung machten. Kein Wunder angesichts ihres „Logos-monismus". Wenn die Natur mit der wirkenden Vernunft, dem Logos, identisch ist, dann können die „Leidenschaften" nur als Fehlurteile der Vernunft gewertet werden. Tugend und Apatheia werden so gleichbedeutend. Je stärker sich der Pantheismus in der Stoa durchsetzte, um so mehr konnte aus der Forderung nach Ähnlichkeit mit dem „leidenschaftslosen" Gott auch die Forderung der Apatheia für den Menschen erhoben werden. — Gegenüber dem in Freiheit und Selbstgenügsamkeit in sich ruhenden Weisen als dem griechischen Ideal entwickelt die Hl. Schrift (2. Kap.) ein ganz anderes Bildungsideal: es ist im AT der Gerechte, „dessen Weisheit es ist, Gottes Willen zu kennen, und dessen Treue und Ehre es ist, Gottes Willen zu erfüllen". Von der Forderung der Apatheia kann da keine Rede sein. Ebensowenig fordert das NT „die Freiheit des seines Geistes bewußten Menschen, sondern die Freiheit der Kinder Gottes". Die Apatheia ist dem Jenseits vorbehalten. „Von dem christlichen Persönlichkeitsgedanken führt kein Weg zur Apatheia im Sinne der stoischen Philosophie." Sie konnte höchstens den Sinn einer Angleichung an den Christus „impassibilis" haben; aber das war etwas anderes, als was die griechische Philosophie erstrebte. — Nach einem kurzen Zwischenkapitel über „die Forderung der Apatheia im christlichen und in dem vom Christentum beeinflußten Schrifttum der zwei ersten Jahrhunderte" kommt R. dann zum eigentlichen Hauptthema: Die Forderung der Apatheia bei Klemens. Der Alexandriner ist der erste christliche Autor, welcher der Apatheiaforderung einen bedeutsamen Platz einräumt. R. zeigt, wie Klemens zumal in seiner Terminologie weitgehend der griechischen Philosophie verpflichtet ist. Entscheidend ist für ihn der Gedanke, daß der wahre Gott ohne Leidenschaft ist und daß auch der Gottmensch, das vollkommene Abbild Gottes, leidenschaftslos ist. So wird ihm also Christus zur Erfüllung des philosophischen

Menschenideals, auf das die Besten der Zeit schauten. Wenn das Lebensideal des Christen die größtmögliche Christusähnlichkeit ist, dann ist damit auch die Forderung der sittlichen Apatheia gegeben. Ja diese gehört zu dem Neuen, das Christus gebracht hat, da er uns nicht nur das Ziel, sondern auch die Kraft zu seiner Erreichung geschenkt hat. Freilich wird nicht jeder Christ der Apatheia teilhaftig, sondern nur der Vollchrist, der „Gnostiker". Denn in ihm ist die Agape zum Siege gelangt. Somit bilden Gnosis, Agape, Apatheia eine innerlich zusammenhängende Einheit. Die Stufen zu dieser Höhe sind die Aneignung der Wahrheit (mathesis) und die Übung im Rechttun (askesis), vor allem aber das Gebet. Denn die Apatheia ist letztlich Gnade, die nur dem demütigen Gebet geschenkt wird. — So sehr also Klemens auch bemüht ist, seine Apatheia-Lehre gegen die der griechischen Philosophie abzuheben, so bleibt doch deutlich, daß bei ihm der antike Dualismus von Geist und Sinnlichkeit noch nicht ganz überwunden ist. Bei der überragenden Bedeutung, welche Klemens für die Herausbildung der frühchristlichen Spiritualität unstreitig zukommt, kann es nicht verwundern, daß auch dieses Moment immer wieder nachgewirkt hat. — So weit der Inhalt der wertvollen Studie. Durch die zuverlässige Zusammentragung der einschlägigen Texte leistet sie der Erschließung der frühkirchlichen Frömmigkeit einen großen Dienst. Bisweilen hätte man wünschen mögen, daß die Belege lebendiger aufgeschlossen würden. Daß manche neuere Literatur, zumal zur griechischen Philosophie, nicht hat verarbeitet werden können, lag an den Zeitumständen, unter denen das Werk entstanden ist. Sehr dankenswert ist das ausführliche analytische Inhaltsverzeichnis. Bacht.

Boyer, Ch., S. J., Morale et surnaturel: Greg 29 (1948) 527—543. — B. beschäftigt sich im ersten Paragraphen seines Beitrages mit *J. Maritain* (De la philosophie chrétienne, Paris 1933, und Science et sagesse, Paris 1935). Sobald die allgemeinen Sätze der Moralphilosophie auf die konkrete Wirklichkeit, wenn auch noch im allgemeinen, angewandt werden, ändert sich nach Maritain die Wissenschaft der Moralphilosophie selbst, und zwar wegen der Tatsache des übernatürlichen Zieles und der Erbsünde in der konkreten Wirklichkeit. So sei also die Moralphilosophie eine „subalterne" Wissenschaft gegenüber der Theologie, nicht allerdings subordiniert. Sie gehe also nicht rein philosophisch vor; nur die vom Glauben ergänzte Wissenschaft sei konkrete Wissenschaft. B. betont dagegen mit Recht, daß die natürliche Vernunft (und also die Philosophie) nichts über das tatsächliche Ziel des Menschen aussage, sondern nur (hypothetisch) über das der Natur des Menschen entsprechende Ziel; sie widerspreche also der Übernatur und Offenbarung durchaus nicht. Jedoch dürfen wir fragen, ob nicht der Philosoph, wenn er die Offenbarung nicht kennt, das erkannte Ziel als das wirkliche auszugeben geneigt sein wird; allerdings geht dann sein Urteil über die Erkenntnis hinaus. Auch die Tatsache der Erbsünde und der erbsündlichen Konkupiszenz ändere, wie B. sagt, an der Moralphilosophie nichts; denn der Philosoph macht seine Aussagen — und das ist sehr richtig bemerkt — über die vorfindliche Natur mit ihrer Konkupiszenz, ob er von der Erbsünde nun weiß oder nicht. B. meint, daß die Moralphilosophie als science subalternée aufhört Philosophie zu sein und daß so der wesentliche Unterschied zwischen Natur und Übernatur in Frage gestellt wird. — Im zweiten Paragraphen befaßt sich B. mit *de Lubac* (Surnaturel. Etudes historiques, Paris 1945). Und zwar geht es um eine These, die nach B. selbst in de Lubacs Buch nicht ausdrücklich formuliert wird, aber doch stets im Hintergrund steht. Nach de Lubac kann der geistige Mensch nicht ohne die Hinrichtung auf die Visio begriffen werden, obwohl diese durchaus ungeschuldet ist. Nur hinsichtlich des Gottes der Visio (nicht aber des Schöpfergottes) gibt es *freie* Liebe des Menschen. Also muß jeder sittlich gute (weil freie) Akt übernatürlich sein. Dazu aber ist Gnade erforderlich, so daß ein sittlich guter Akt nur im ordo supernaturalis möglich ist. So die von B. formulierte These de Lubacs. B. entgegnet: Dann gibt es also außerhalb der übernatürlichen Ordnung keine Freiheit; und das würde bedeuten, daß die Natur des geistigen (und dazu gehört Freiheit) Menschen unfrei ist; was aber ist eine Natur, zu der wesent-

lich Freiheit gehört und die doch erst durch ein Hinzukommendes tatsächlich frei wird? Was soll sodann noch die bekannte These, daß der jetzige Mensch nicht alle, also doch einige Gebote ohne Gnade erfüllen kann? Außerdem zieht B. eine weitere Folgerung aus der These de Lubacs: Ohne die Gnade würde der gefallene Mensch, da ja das übernatürliche Ziel und somit die Freiheit bleibt, in jeder Handlung sündigen. — Eingehend setzt sich B. auch mit der Thomas- und Bajus-Interpretation de Lubacs auseinander.

Fuchs.

Egenter, R., Kasuistik als christliche Situationsethik: MünchThZ 1 (1950) 54—65. — Der Verf. bricht in seinem Artikel einen Bann, wenn er im Namen einer christlichen Situationsethik auf der Kasuistik als einem Teil der katholischen Moraltheologie besteht, während man weitgehend die Kasuistik als unvereinbar mit situationsethischem Denken bezeichnet. Vielleicht hat man vielfach einen irrigen Begriff von Kasuistik, möglicherweise auf Grund einer unzulänglichen *Kasuistik*, welche sich als die Moraltheologie und nicht nur als einen Teil derselben gibt; vielleicht weist gelegentlich auch die gemeinte christliche *Situationsethik* fließende Grenzen mit einer nicht-katholischen Situationsethik auf. Mit Recht meint E., daß gerade durch moderne Strömungen — er denkt wohl an Existenzialismus, Situationsethik, protestantische Ethik — die Kasuistik heute nahegelegt wird (55), daß ohne sie die Ethik „eine lebensfremde platonisierende Darstellung" bleibt (54) und dem Laien für so viele unerwartete Entscheidungen keine Anweisungen gibt (55 f.). Wenn die christliche Ethik Essenz- *und* Existenzethik ist, dann hat die Kasuistik die Aufgabe, „zur Bemeisterung des Konkreten" zu befähigen (55). Kasuistik ist nicht Verallgemeinerung und Abstraktion, auch nicht nur Exemplifizierung, sondern Zuwendung zur einmaligen Situation des Menschen: wenn wir diese auch nie ganz in den Griff bekommen können (56). Sie entscheidet darum auch nicht nur zwischen Sünde und Nicht-Sünde, sondern sucht auch da eine Lösung, wo dem Menschen die freie Wahl gelassen ist (62 f.). Zur Erfüllung ihrer Aufgabe hat sie im Geiste christlicher Situationsethik den konkreten Fall zu beachten: dazu gehört Kenntnis der allgemeinen Normen, Aufweis der in Frage stehenden Normen in Rücksicht auf die geschichtliche Situation und individuelle Eigenart des Handelnden, Verständnis der Forderungen des augenblicklichen Gegenübers zum persönlichen Du des Mitmenschen oder Gottes (57—65). Verf. spricht bzgl. des letzten Punktes von „Intuition" des Erforderlichen (58 ff.) im Gegensatz zur Erkenntnis des durch geschichtliche Situation und personale Eigenart entsprechend den in Frage kommenden Normen Geforderten; vielleicht ist der Unterschied der beiden Erkenntnisweisen doch nicht so groß, wenn auch im ersteren Falle („Intuition") die Gründe und Normen nicht reflex erkannt, aber doch miterkannt werden. Eine „Einsprechung" Gottes, die nicht nur bei freier Wahl wirksam ist, sondern etwas gebietet, was anderswoher nicht als geboten aufgezeigt werden kann (60), scheint uns ohne erwiesene Privatoffenbarung ebensowenig möglich zu sein wie eine Dispens von naturgesetzlichen Forderungen durch eine Eingebung im Gewissen, wovon man nicht selten hören und lesen kann (und dies wäre auch durch Privatoffenbarung nur in Dingen möglich, die nicht in sich schlecht sind! vgl. S. 60): Gott hat seinen Willen durch die Natur- und Erlösungsordnungen geoffenbart; eine Zufügung oder Tilgung bedürfte einer weiteren Offenbarung. Fuchs.

Lottin, O., O. S. B., La valeur des formules de saint Thomas d'Aquin concernant la loi naturelle. Extrait de „Mélanges Maréchal", II 345—377. Bruxelles-Paris 1950. — L. bietet eine sehr interessante Studie über die Formulierungen des hl. Thomas über das Naturrecht. In einem 1. Teil faßt er die Ergebnisse seiner früheren Studien über die Auffassungen vom Naturrecht vor Thomas zusammen. Im 2. Teil legt er dar, wie Thomas, von diesen Auffassungen ausgehend und in Abhängigkeit verbleibend, im Sentenzenkommentar, in der Summa contra gentes, im Kommentar zur Nikomachischen Ethik und in der Theologischen Summe zu seinen bekannten Formulierungen kommt. In Anbetracht der geschichtlichen Gebundenheit der Formulierungen

des Aquinaten fragt er mit Recht im 3. Teil nach dem unbedingten Wert einiger Formulierungen. — 1. Thomas geht in der Behandlung des Naturgesetzes (= Naturrecht: infolge des Einflusses der Juristen) vom allgemeinen Gesetzesbegriff aus. Da dieser am positiven Gesetz ausgerichtet ist, läßt er sich im Naturrecht nur sehr analog anwenden. L. verleiht an dieser Stelle der Vermutung Ausdruck, daß auch die Autoren, die sittliche Verpflichtung nur in direkter Rückführung auf Gott annehmen, von einem vom positiven Gesetz gebildeten Gesetzesbegriff ausgehen. Eine Rückführung des Naturgesetzes auf die lex aeterna (von Thomas erst in der Theologischen Summe vorgenommen) scheint unnütz, weil die lex aeterna in sich weniger zugänglich ist als die lex naturae. 2. Thomas vergleicht wie seine Vorgänger das Naturgesetz mit den ersten Prinzipien der theoretischen Vernunft; jedoch zählt er mit dem hier bahnbrechenden Albert d. Gr. nicht nur die ersten Prinzipen, sondern auch, aber auch nur, die ersten Folgerungen zum Naturrecht. Weniger an die Tradition gebunden, müssen wir fragen: Warum soll nicht jede echte Folgerung aus den ersten Prinzipien eigentliches Naturrecht sein? 3. Mit Aristoteles gesteht Thomas, daß einige zweitrangige Naturgesetze veränderlich sind und „ut in paucioribus" ihre Geltung verlieren; z. B. die Notwendigkeit, das Geliehene zurückzugeben, erleidet gelegentlich eine Ausnahme. L. bemerkt, daß eine genaue Formulierung — die übrigens immer bedingt ist: „wenn es so der Vernunft entspricht" — jede Möglichkeit einer Ausnahme ausschließt; wie auch Thomas selbst den Grund der Ausnahme nicht im Naturgesetz, sondern in der Veränderung der äußeren Materie erkennt. 4. Entsprechend dem Stand der Tradition zur Zeit des hl. Thomas, wie er bei Wilhelm von Auxerre einen Ausdruck findet, unterscheidet Thomas zwischen lex naturalis und ratio naturalis; letztere begründet ein sekundäres, nicht so unbedingtes Gesetz wie das Naturrecht; so etwa die Monogamie. Aber schließlich ist das Naturgesetz ja auch nur ein Ausdruck der ratio naturalis in uns, so daß ein Unterschied nicht begründet erscheint. 5. Thomas übernimmt nicht das ältere römische Recht des Gajus, sondern das jüngere des Ulpian, und unterscheidet demnach jus civile (positives Recht), jus gentium (Recht der ratio naturalis), jus naturae (Mensch und Tier gemeinsam). Tatsächlich hat Bedeutung nur, meint L. sehr richtig, die Unterscheidung in positives und Naturrecht. Immerhin — glauben wir — liegt für die lex naturalis und ratio naturalis eine andere naturhafte Grundlage vor. 6. Die Terminologie des Angeborenseins des Naturrechts findet sich schon in der Theologischen Summe des Aquinaten nicht mehr und entspricht absolut nicht seiner Auffassung von einer idea innata. Thomas versteht das Naturgesetz als ein Urteil der Vernunft (von einer inclinatio begleitet, wie er die intellektualistische und voluntaristische Tendenz zusammenfaßt); die habituelle Kenntnis dieser Urteile ist die synderesis (während man vor Thomas lex naturalis und synderesis identifiziert hatte). — L. zeigt übrigens, wie in der Überwindung der traditionsgebundenen Formeln des hl. Thomas das eigentliche Anliegen desselben besser zum Ausdruck kommt. Fuchs.

*

Carluccio, G. G., O. S B., The seven steps to spiritual perfection according St. Gregory the Great. gr. 8° (240 S.) Ottawa 1949, The University of Ottawa Press. Doll. 5.—. — Die Lehre von den sieben Gaben des Hl. Geistes, die uns heute besonders bekannt ist durch Thomas, S. Th. 1, 2 q. 68, hat ihre Hauptwurzel mehr als bei Augustin bei Gregor dem Großen. Letztere monographisch vorzulegen, ist daher eine verdienstvolle Arbeit. Die Ezechielhomilien, die Erklärung des Buches Job, die Pastoralregel sind die Quellen dafür. — Christus schenkt uns seine Gnaden durch den Hl. Geist, und dieser führt durch seine Gaben zur Höhe der Vollkommenheit hinauf. Die ersten fünf Gaben stärken die sittlichen Tugenden, Verstand und Weisheit erzeugen und begleiten die Contemplatio. C. legt die Lehre Gregors über die einzelnen Gaben ausführlich vor und schließt mit einem Abschnitt über ihre Bedeutung für das tätige, beschauliche, gemischte Leben. Wenn er auch sagt, er sei ohne vorgefaßte Meinung an seine Doktorarbeit gegangen, so

gewinnt man doch den Eindruck, daß er aus dem Wort im 11. Kap. bei Isaias und der Erklärung Gregors zuviel herausliest. Er hätte wenigstens darauf hinweisen müssen, daß die Unterscheidung der Gaben untereinander und von den göttlichen und sittlichen Tugenden über eine gute Wahrscheinlichkeit nicht hinausgeht, und vor allem, daß durchschlagende Beweise dafür fehlen, sie zu Entwicklungsstufen des ganzen geistlichen Lebens zu machen, so gern man auch den Gegensatz von Furcht und Weisheit zugibt. Sehr gut ist dagegen gezeigt, wie die verschiedenen Gaben einander ergänzen und helfen. Über das rechte Maß hinaus geht die Zahl der Druckfehler.

E. Raitz v. Frentz.

Lücker, Maria Alberta, Meister Eckhart und die Devotio moderna (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters) gr. 8° (175 S.) Leiden 1950, Brill. DM 14.—. — Verfasserin liefert einen kleinen Ausschnitt aus der Geschichte der Frömmigkeit, der deren Zusammenhänge trefflich und neu beleuchtet. Wie es sich aus der praktischen und aszetischen, nicht spekulativen und mystischen Eigenart der Devotio moderna ergibt, ist nicht die Mystik, sondern die Aszese Eckharts der Ausgangspunkt. L. belegt so erneut, daß Eckhart mehr Lebe- als Lehrmeister war und die Martha der Maria vorzog. Besonders seine deutschen Predigten bilden dafür die Grundlage. Das hindert aber nicht, daß für Eckhart die Mystik, die Gottesgeburt im Menschen, stets Fundament und Ziel ist. Wenn es auch klar ist, daß die Reformbewegung der Devotio moderna die mystischen und anderen Übertreibungen Eckharts ablehnt, so übernimmt sie doch um so mehr seine energische Lehre von der via purgativa, vom Abscheiden und Sterben des eigenen Ich. Das Bindeglied zwischen beiden ist der bisher wenig bekannte Ruusbroecschüler Godeverd van Wefele mit seinem Buch „Von den 12 Tugenden". In den ersten vier Kapiteln hatte sich dieser an seinen Meister Ruusbroec gehalten, war dann aber zu Eckhart übergegangen, dessen „Reden der Unterscheidung" er von Geert Groote, dem Vater der Devotio, erhalten hatte. Dieser selbst war durch seinen Freund, den Kartäuser Eger von Kalkar, mit Eckhart bekannt geworden. Mit Eckhart hat er die strenge aszetische Lehre von der Demut, der Armut, vom Gehorsam, von der Kreuzesliebe gemeinsam. Grootes Gedanken finden sich vor allem in der Hauptschrift der Devotio, der Imitatio Christi, die L. nach den neuesten Ergebnissen mit gutem Grund als dessen Werk annimmt, während Thomas nur Kopist und Bearbeiter ist. Wenn spätere Schriftsteller der Devotio ähnliche Gedanken wie beide haben, so weist das darauf hin, daß jede christliche Reformbewegung wesentlich die gleiche Grundrichtung haben muß, mag es die dominikanische Mystik oder die Devotio sein, und man wird mit der Feststellung von Abhängigkeit vorsichtig sein. Der Unterschied zwischen Eckhart und der Devotio zeigt sich wohl am meisten, wenn er nicht wie jene das Nichtwissen in unserer Erkenntnis Gottes verherrlicht, sondern ganz auf die mystische Tiefenschau zielt. — Für den Leser, der nur die bekannte Ausgabe der Imitatio hat, wäre es angenehmer, wenn er auch aus ihr die Zitate der älteren Ausgabe fände.

Raitz v. Frentz.

Vilnet, J., Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix. Études Carmélitaines. 8° (XII u. 255 S.) Brügge 1949. Desclée de Brouwer. Fr. 85.—. — Das vorliegende Werk kommt einem Wunsche entgegen, den alle Verehrer und Leser des hl. Joh. vom Kreuz schon lange hatten, dem nach einer eingehenden Untersuchung über den Gebrauch der Hl. Schrift in den Werken des genannten Kirchenlehrers. Nach dem Geständnis des Heiligen selbst spielt die Hl. Schrift in seiner Lehre eine wesentliche und unersetzliche Rolle, in dem Maße, wie er eine unausdrückbare Erfahrung beschreiben und darlegen will (69). Da er kein Exeget ist und sich nie als solcher fühlt und ausgibt, darf man von ihm nicht exegetische Äußerungen im wissenschaftlichen Sinne verlangen. Da aber jeder echte Exeget nicht bei seinem philologischen oder andern Rüstzeug stehen bleibt, sondern dadurch nur zum eigentlich tiefsten und geistigen Sinn der Schrift vorzudringen sucht, wird er sich gerade hier mit dem Heiligen begegnen; denn das ist seine Absicht. Er

will nicht die Schrift erklären, sondern er möchte durch sie seine eigenen Ausführungen erhellen. Er will die Seele „zum Gotteslicht der vollkommenen Liebesvereinigung mit Gott" (Aufstieg, Anfang der Vorrede) führen. Da das aber nach dem Willen Gottes nur geschehen kann durch die innigste Vereinigung der Seele mit dem menschgewordenen Gottessohn, deren Höhepunkt im Diesseits die geistliche Vermählung, im Jenseits die beseligende Anschauung ist, so redet ihm davon die Hl. Schrift überall: „Spricht nicht von ihm durchaus und immer die Hl. Schrift, da er die ‚Weisheit' der Sprüche, der ‚Bräutigam' des Hohenliedes, der ‚Sohn' beim hl. Paulus, das ‚Wort' beim hl. Johannes ist?" (148). Diese Worte beziehen sich auf die Auslegung des „Geistlichen Gesanges" str. 36 v. 3. V. zeigt zunächst, wie der Heilige als Kind seiner Zeit, seiner Umgebung und seines Landes schreibt, auch daß sich eine gewisse Abhängigkeit von bedeutenden Männern, die vor ihm geschrieben und gelehrt haben, nachweisen läßt. Da er immer und überall nach dem tiefsten Sinn sucht, vernachlässigt er nicht selten den Wortlaut, zumal dann, wenn er, was häufig geschieht, aus dem Kopfe zitiert. Da die Heilige Schrift, wie er annimmt, von der Vereinigung der Seele mit Gott spricht, bietet sie dafür die beste Ausdrucksmöglichkeit; das, was an sich unaussprechlich ist, wurde von Gott selbst den inspirierten Verfassern in den Mund gelegt. Ob man aber mit V. aus der Art der Zitation des Heiligen herauslesen muß, daß die Propheten die Nacht der Sinne und des Geistes selbst durchgemacht haben, erscheint zweifelhaft. Wenn auch Gott der Herr frei ist in der Ausspendung seiner Gnaden, so ist es doch seine eigene Anordnung, daß das Alte Testament in allem nur der Schatten des Neuen ist. Müßte man dann nicht auch annehmen, David habe im Psalm 21 (22) nicht nur die Leiden des Heilandes vorausgeschaut, sondern sie auch selbst durchkostet? Müßte man dann nicht auch annehmen, der Verfasser des Hohenliedes habe selbst schon die Gnade der geistlichen Vermählung besessen, weil er, wie niemand vor und nach ihm, die charakteristischen Merkmale schildert, besonders den Kuß der Liebe? Aus diesen und andern Beispielen, wie Isaias 53, geht zur Genüge hervor, daß die inspirierten Verfasser unmöglich die ganze Tiefe dessen erfahren konnten, was Gott mit diesen Worten verbindet. Also ist auch für die Propheten nicht anzunehmen, daß sie die Nacht des Geistes wirklich durchgemacht haben. — In einer „Note A", die aber immerhin 44 engbedruckte Seiten umfaßt, wird die Authentizität des zweiten Canticum behandelt. Die Zitationen entsprechen der Art des Heiligen, aber nicht der Stil des Ganzen. So nimmt man heute gemeiniglich an, daß der Heilige selbst es nicht niedergeschrieben hat. Eine Sicherheit darüber besteht aber nicht. „Note B" bringt als Abschluß des Werkes eine Zusammenstellung aller Schrifttexte, die in dem Aufstieg, der dunklen Nacht, dem geistlichen Gesang und der lebendigen Liebesflamme zitiert wurden. Sie sind geordnet nach den Büchern der Hl. Schrift, so daß dies das Studium der Werke sehr erleichtert. — In dem Buche steckt nicht bloß eine gewaltige Arbeit und gute Kenntnis der Werke des hl. Joh. vom Kreuz, sondern auch die tiefe Liebe und Verehrung zum Heiligen selbst.

Hapig.

Zur Geschichtlichkeit des Menschen

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Einer der Brennpunkte des heutigen philosophischen Ringens ist zweifellos das Problem der Geschichtlichkeit. Besonders die Existenzphilosophie geht ihm in eindringlichen Untersuchungen nach. Auch die Enzyklika „Humani Generis" vom 12. August 1950 befaßt sich damit; sie weist den Historizismus zurück und setzt sich außerdem an mehreren Stellen mit den um die Geschichtlichkeit spielenden Fragen auf dem philosophischen und dem theologischen Gebiet auseinander.

Das scholastische Philosophieren war bisher vorwiegend dem Übergeschichtlichen zugewandt; das erklärt sich aus Gründen, von denen später die Rede sein wird. Jetzt aber ist es an der Zeit, daß sich das scholastische Denken auch auf das Geschichtliche richtet. Nachdem die Problematik der Geschichtlichkeit lebendig und beherrschend geworden ist, muß sich die Scholastik nach dieser Seite hin fortbilden; sonst würde sie sich selbst aus dem philosophischen Gespräch der Gegenwart als Partner ausschließen. Dazu kommt, daß sich die Erforschung der Geschichtlichkeit nicht selten in Einseitigkeiten verstrickt, zu deren Überwindung die philosophia perennis manches beizutragen hätte. Schließlich schiebt man immer wieder die Scholastik gerade aus dem Grund als veraltet beiseite, weil sie kein Verständnis für das Geschichtliche habe, weil ihre Geisteshaltung und Denkart ihr sogar jede echte Bewältigung des Geschichtlichen verwehre; daß es sich hier um Mißdeutungen handelt, zeigt die Scholastik am wirksamsten, wenn sie das Problem der Geschichtlichkeit mit allem Ernst in Angriff nimmt und daran die Fruchtbarkeit ihrer Prinzipien neu zum Aufleuchten bringt.

I. Einführende Erörterungen

Wir fragen nicht nach der Geschichte, sondern nach der Geschichtlichkeit und damit nach dem ontologischen Grund, der Geschichte allererst ermöglicht. Es wird also nicht von dem konkreten Verlauf der Geschichte, von dessen bewegenden Kräften oder Gesetzen und von dem Ziel, dem er zustrebt, oder von dem Sinn, den er verwirklicht, die Rede sein. Vielmehr untersuchen wir die ontologische Wurzel von all dem oder das Sein des Seienden; während nämlich Geschichte ein Seiendes ist, geht es uns um das diesem zugeordnete und zugrunde liegende Sein, eben um die Geschichtlichkeit. Wir wollen also klären, was Geschichtlich-sein ontologisch besagt, oder welches Sein der Geschichte als diesem Seienden innewohnt.

Für unser Fragen nach dem Sein des Geschichtlichen bieten sich vor allem

zwei Ansatzpunkte dar. Zunächst stimmen heute alle, die sich mit diesem Problemkreis befassen, darin überein, daß Träger der Geschichte im eigentlichen Sinne des Wortes einzig der Mensch ist. Wenn man im untermenschlichen Bereich von Geschichte spricht, so hat dabei dieses Wort nur einen analog abgewandelten Sinn, wie später noch deutlicher einsichtig wird. Infolgedessen hängt das Sein des Geschichtlichen oder die Geschichtlichkeit auf das engste mit dem Sein des Menschen zusammen; das Fragen nach dem Sein des Geschichtlichen vollzieht sich als Fragen nach dem Sein des Menschen.

Der zweite Ansatzpunkt liegt darin, daß Geschichte offenbar mit Werden zu tun hat, ja ein in bestimmter Weise ausgezeichnetes Werden ist. Daher läßt sich aus dem, was das Werden ontologisch ist, das Sein des Geschichtlichen oder die Geschichtlichkeit verstehen. — Doch ist von vornherein zu beachten, daß zwischen der Geschichte und dem Werden nicht dieselbe gegenseitige Zuordnung besteht, wie wir sie bei der Geschichte und dem Menschen vorfanden. Werden hat nämlich einen weiteren Umfang als Geschichte, weil es auch ein Werden gibt, das nicht als Geschichte bezeichnet werden kann. Nach dem oben Gesagten kommt Geschichte im eigentlichen Sinne einzig dem menschlichen Bereich zu; deshalb hat das Werden des untermenschlichen Bereiches einen un-geschichtlichen oder unter-geschichtlichen Charakter, womit Geschichte im analog abgewandelten oder uneigentlichen Sinne zusammenfällt. Wegen dieses Unterschieds zwischen der Geschichte im eigentlichen Sinne und dem Werden kann man aus dem, was das Werden ontologisch ist, das Sein des Geschichtlichen nie erschöpfend verstehen. Geschichtlichkeit restlos auf Werdehaftigkeit zurückzuführen, hieße gerade das Besondere der Geschichtlichkeit und damit diese selbst verfehlen; damit würde man auch der wechselseitigen Zuordnung zwischen dem Geschichtlichen und dem Menschlichen nicht Rechnung tragen.

Die Frage nach dem Werden und der Werdehaftigkeit im allgemeinen ist alt in der Geschichte der Philosophie; sie reicht bis an die Anfänge des abendländischen Geisteslebens zurück. Im Gegensatz dazu ist die Frage nach der Geschichte und der Geschichtlichkeit im besonderen, wenigstens soweit sie ausdrücklich und thematisch gestellt wird, verhältnismäßig neu. Wie erklärt sich diese Verschiedenheit der Entwicklung?

Von einer tieferen Schau des Menschen und seiner Geschichte her wäre fast die umgekehrte Abfolge zu erwarten. Erlebt er doch in der Schicht seiner selbst, die am meisten dem Bewußtsein zugänglich ist, das Werden gerade in der Gestalt der Geschichte, so daß man meinen sollte, er werde zunächst die Geschichte erfassen und dann erst und durch deren Vermittlung das übrige Werden. Tatsächlich vollzieht sich in diesem Gang das philosophische Begreifen, für das die Geschichte das zuerst und allein von innen her Begriffene ist, von dem her sich das übrige Werden als diese oder jene Abwandlung der Geschichte lichtet. Anders verhält es sich mit dem vorwissenschaftlichen Selbstverstehen des Menschen. Obwohl im innersten Kern ein geschichtliches Wesen, begegnet er zunächst seinen äußeren Schichten, nach denen er den bloßen Naturwesen gleicht; das eigentlich Menschliche und damit das Geschichtliche tritt erst allmählich so in den

Vordergrund, daß es bewußt als solches erfahren wird. Deshalb ist das Fragen nach dem Werden und der Werdehaftigkeit älter als das nach der Geschichte und der Geschichtlichkeit.

Das griechische Philosophieren zeigt den Menschen noch auf der eben angedeuteten Stufe des Verstehens seiner selbst; er sieht sich selbst nur, insoweit er Glied des Kosmos ist, und bleibt deshalb dem Kosmos zugewandt. Infolgedessen wird das dem Kosmos im allgemeinen eigene Werden auch für das Begreifen des Menschen vorbildlich; das besagt, daß das Werden des Menschen dem Werden der untermenschlichen Natur angeglichen wird und daher die ihn auszeichnende Sonderart des Werdens oder die Geschichte kaum beachtet und philosophisch nicht geklärt wird.

Die Besinnung auf die Geschichte, für die im vorchristlichen Raum die Möglichkeit noch nicht gegeben war, beginnt erst mit dem Christentum. Seine Offenbarung hat uns vor allem drei Wahrheiten nahegebracht, die zur Geschichte hinführen oder erst den Sinn für diese verleihen; dabei handelt es sich um Einsichten, die an sich philosophisch sind, die sich aber wenigstens in ihrer Fülle nicht leicht erschließen. Entscheidend ist zunächst die Freiheit des Schöpfergottes, durch die sich Gott ganz in seiner Übergeschichtlichkeit und zugleich als letzter Ursprung aller Geschichte zeigt. Dazu tritt als Zweites die einzig von der Freiheit Gottes her letztlich zu rechtfertigende Freiheit des Menschen, kraft deren sich sein Werden erst in seiner allem untermenschlichen Werden überlegenen Sonderart entfaltet. Schließlich werden die wesentlich ungeschichtlichen, weil die Freiheit verflüchtigenden Kreislauftheorien der Griechen durch die lineare Schau der Geschichte überwunden, nach der das Geschehen in einem unwiederholbaren und nicht umkehrbaren Gang einem einmaligen Ziel entgegenstrebt.

So kommt es schon bald im Gottesstaat eines Augustinus zu einer großangelegten Besinnung auf die Geschichte, auf deren bewegende Kräfte und deren Ziel. Allerdings bleibt dieses Geschichtsdenken noch rein theologisch; da es kaum zu philosophischen Problemen vorstößt, wird auch die Frage nach der Geschichtlichkeit nicht in Angriff genommen. Ähnliches gilt von dem im Mittelalter den augustinischen Ansatz wieder aufnehmenden und fortführenden Otto von Freising.

Fremder als diesen Denkern ist die Geschichte dem mittelalterlichen Philosophieren geblieben. Einerseits stellte dieses, von der Offenbarung befruchtet, den Menschen dem Kosmos gegenüber; anderseits stand es trotzdem noch im Banne der untergeschichtlichen kosmologischen Denkweise, insofern es sich aus dem durch Augustinus und Aristoteles vermittelten platonischen Geisteserbe nährte. Ebenso nahm es einerseits gewiß die drei eben erwähnten Wahrheiten aus dem Christentum in sich auf; anderseits jedoch verharrte es, von demselben Christentum geleitet, in einer übergeschichtlichen, theo-logischen Denkweise, insofern es den Menschen vorwiegend auf sein übergeschichtliches Heil und so auf den übergeschichtlichen Gott hin betrachtete, während seine innergeschichtliche Entfaltung im Hintergrund blieb.

Da demnach die Geschichte zurücktrat, hat das Mittelalter kaum über das Wesen des Geschichtlichen oder über die Geschichtlichkeit nachgedacht. Daß dieses Philosophieren nur schwer einen Zugang zur Geschichtlichkeit

finden konnte, läßt sich unter drei Gesichtspunkten des näheren verdeutlichen. Erstens fesselte das Allgemeine den Blick; bei der Geschichtlichkeit hingegen geht es wesentlich um das einzelne. Zweitens kreiste das Denken in erster Linie um das Sein; die Geschichtlichkeit hingegen gehört mit dem Werden zusammen. Drittens hatte man von hier aus vor allem die notwendigen Wesensgesetzlichkeiten im Auge; für die Geschichtlichkeit hingegen spielt die Unableitbarkeit der freien Tat eine zentrale Rolle. — Wir sagten: kaum; denn obwohl für das Mittelalter die Geschichtlichkeit nicht als solche ausdrücklich zum Problem wurde, so bieten doch die Werke etwa eines Thomas von Aquin gewisse Ansatzpunkte für die künftige Arbeit auf diesem Gebiet. Auf jeden Fall wäre es abwegig zu behaupten, das Mittelalter sei über eine einseitige Essenzphilosophie nicht hinausgekommen, habe sich so ausschließlich der übergeschichtlichen Essenz verschrieben, daß es für die philosophische Bewältigung der geschichtlichen Existenz keine Möglichkeiten in sich trage. Welches diese Möglichkeiten im einzelnen sind, wurde oben bereits angedeutet.

Erst als mit dem Beginn der Neuzeit der Mensch in seiner vom Kosmos und vom Theos unterschiedenen Eigenart zum Hauptthema des Philosophierens wurde, konnte auch die ihm zugeordnete Seinsweise, eben die Geschichtlichkeit, der Durchdringung entgegenreifen. Doch dauerte es noch einige Zeit, bis diese Probleme wirklich zur Behandlung kamen; ihre Entfaltung wurde gehemmt durch die zunächst weiter wirkende mittelalterliche Einstellung sowie durch den Geist der Aufklärung, die überall der einen überzeitlichen Vernunft nachspürte und deshalb für die geschichtlichen Wandlungen und deren Bedeutung kein Verständnis hatte. Nachdem es vorher bei sporadischen Versuchen geblieben war, kamen die Dinge endlich um die Wende zum 19. Jahrhundert in Fluß. Dabei gingen von Herder und der Romantik entscheidende Anregungen aus.

Doch scheiterten zunächst zwei großangelegte Systeme an der philosophischen Bewältigung des Geschichtlichen. Sowohl Hegel als auch Nietzsche verfehlen das Eigentliche der Geschichtlichkeit und fallen wieder auf das Werden im allgemeinen zurück, und zwar deshalb, weil sie die Freiheit Gottes und damit die Freiheit des Menschen aufheben. Hiermit im Zusammenhang lassen beide das Werden bis in den innersten Kern oder in den letzten Grund des Seins hinabreichen, leugnen sie den überwerdehaften Gott. Das vollzieht Hegel, vom Rationalismus geprägt, auf die Weise eines Pantheismus, Nietzsche aber, von der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre jener Zeit beeinflußt, als Atheismus. So erneuert der letztere in seiner ewigen Wiederkehr des immer Gleichen mit einer dem Altertum noch fremden Verbissenheit die ungeschichtliche Kreislauftheorie, über die wohl auch der erstere letztlich nicht hinauskommt.

Eine Begegnung mit der echten, unverkürzten Geschichtlichkeit wurde erst möglich, als in Kierkegaard der Durchbruch zur Freiheit des Menschen und auch zur Freiheit Gottes erfolgte, als zugleich die lineare Sicht der Geschichte neu aufging. Zu dieser Begegnung trug außerdem der Fortschritt der Geschichtswissenschaft bei, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht weniger großartig als die Naturwissenschaft entfaltet hat. Hier leistete Dilthey für die Wesensenthüllung des Geschichtlichen bahnbrechende Arbeit,

obwohl seine Wertbetrachtung zu sehr im Psychologischen stecken blieb und nicht genug den Relativismus überwand. Von ihm angeregt, nahm der badische Neukantianismus diese Fragen auf; im Gefolge Windelbands zeigte Rickert „die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" auf und suchte durch seine Wertphilosophie der Eigenart des Geschichtlichen gerecht zu werden. Dabei sah er zwar die Bedeutung des Einzelnen; doch war sein Wertdenken zu starr, als daß es der Freiheit und ihrer je und je geschehenden Entscheidung hätte gewachsen sein können.

Aus den Anregungen von Kierkegaard und Dilthey schöpft die heutige philosophische Durchdringung des Geschichtlichen, die sich der Geschichtlichkeit so ausdrücklich und eingehend wie noch kein Zeitalter vorher zuwendet. Wie schon am Anfang erwähnt wurde, sind vor allem der Existenzphilosophie reiche und wichtige Einsichten zu verdanken. Freilich kündigt sich bei dieser sowie bei anderen gegenwärtigen Versuchen einer philosophischen Bewältigung des Geschichtlichen eine Gefahr an, auf die bereits hier hingewiesen sei. Man ist nämlich geneigt, das Geschichtliche allein zu sehen und darauf alles zurückzuführen, statt es in einer übergeschichtlichen Wirklichkeit zu verwurzeln; die Folge davon ist eine relativierende Auflösung von allem, auch des Geschichtlichen selbst, wie sich noch zeigen wird. Hierin ist die neuzeitliche Geisteshaltung am Werke, die mit dem Konzeptualismus jede überzeitliche Wesens- und Wertordnung verflüchtigt und den Menschen autonom auf sich selbst stellt, indem sie ihn von dem ewigen Gott losreißt.

Diese wenigen, notgedrungen fragmentarischen Andeutungen sollen in unsere Frage und deren heutigen Stand wegbereitend einführen. Nunmehr treten wir an unsere eigene Auslegung des Geschichtlichen oder unsere Analyse der Geschichtlichkeit heran. Dabei kommt es uns zunächst auf die Analyse der Geschichtlichkeit im allgemeinen an, die nur deren grundlegende Wesenszüge in einem ersten Gesamtentwurf verdeutlichen will. Das sich so ergebende Bild suchen wir dann näher zu bestimmen, indem wir durch eine Analyse der Geschichtlichkeit im besonderen diese in ihren wichtigsten Auswirkungen schauen.

II. Analyse der Geschichtlichkeit im allgemeinen

Wie oben angedeutet wurde, kann die hier erstrebte Analyse zwei Wege beschreiten, entweder von der Geschichtlichkeit zum Werden im allgemeinen oder vom Werden im allgemeinen zur Geschichtlichkeit. Obwohl von einer letzten philosophischen Schau her die Geschichtlichkeit für uns lichter als das Werden im allgemeinen ist, so wird doch auf Grund der tatsächlichen geistesgeschichtlichen Entwicklung das Werden im allgemeinen für uns bekannter als die Geschichtlichkeit sein. Daher schreitet unsere Analyse vom Werden und der Werdehaftigkeit im allgemeinen zum Geschichtlichen und der Geschichtlichkeit fort. Doch verweilen wir nicht bei dem untermenschlichen Werden, sondern beschränken uns auf den Menschen, indem wir dessen Geschichtlichkeit zunächst unter der Rücksicht der Werdehaftigkeit im allgemeinen betrachten.

1. Geschichtlichkeit als Werdehaftigkeit

Als geschichtliches Wesen besitzt der Mensch das ihm durch seine Wesensart mögliche Sein nicht von Anfang an vollendet; vielmehr erreicht er es erst allmählich in einem Entwicklungsprozeß. Das gilt ebenso für das körperliche wie für das geistige Leben; das gilt, wenigstens in dieser zweiten Hinsicht, nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Gemeinschaft und schließlich für die ganze Menschheit im Gesamtablauf ihrer Geschichte.

Suchen wir das hier angezielte Phänomen genauer zu fassen. Als Werdender hat der Mensch seine Fülle nie in Einem beieinander, nie zu einem Einfachen gesammelt, sondern immer nur zerteilt, in zahllose Entwicklungsschritte auseinandergezogen. Da er nur im Durchlaufen dieser Schritte langsam sich selber finden kann, ist er stets im Übergang begriffen; und zwar gehört dieser Übergang so wesentlich zu ihm, daß er sich nie ganz einholt. Das macht geradezu das Wesen der irdischen Gestalt des Menschen aus, daß er immer im Übergang zu sich selbst unterwegs ist; wäre er einmal über dieses Unterwegs hinausgehoben, so würde an die Stelle des Menschen, den wir aus der Erfahrung kennen, ein anderer, nämlich der Mensch der überirdischen Vollendung treten.

Immer zu sich selbst unterwegs, ist der Mensch wesenhaft der Bewegung unterworfen. Menschsein vollzieht sich als Bewegung; man könnte geradezu sagen, daß der Mensch nicht ist, sondern geschieht, nämlich als Bewegung, daß sich das ihm eigene Sein als Bewegung darstellt. (Gewiß werden diese Formulierungen im Hinblick auf das Problem der Substanz noch genauer zu bestimmen sein; doch besagen sie keineswegs von vornherein eine Leugnung der Substanz.)

Schrittweiser Übergang oder Bewegung schließt notwendig Zeit ein. Insofern der Mensch als Bewegung geschieht, erweist er sich als zeitliches Wesen. Dabei erscheint die Zeit nicht als ein von außen an das Geschehen herangebrachtes Maß, sondern als das innere Maß, das sich das Geschehen selbst gibt, das sich mit und in dem Geschehen selbst entfaltet, das endlich nichts als das Formale am Geschehen, das formale oder leere Schema des Geschehens ist. Daher ist mit dem Menschen die Zeit gesetzt; ob und inwieweit mit dem untermenschlichen Werden Zeit gegeben ist, entscheiden wir hier nicht.

Die Zeit, wie sie uns begegnet, hat wesentlich mit dem Raum zu tun, direkt bezüglich unseres körperlichen, indirekt bezüglich unseres geistigen Lebens. Ohne die inneren Wesensbeziehungen zwischen Zeit und Raum näher zu umreißen, müssen wir auf jeden Fall sagen, daß sie im Dasein des Menschen untrennbar zusammengehören. Er tritt uns so sehr als raum-zeitliches Wesen entgegen, daß er ohne die

Zeit oder ohne den Raum aufhören würde, Mensch zu sein, daß auch seine Zeit ohne den Raum eine wesentlich andere wäre.

Danach umschließt die Geschichtlichkeit nicht nur die zeitliche, sondern auch die räumliche Zerteilung des Menschseins. Erst im Durchschreiten der Vielheit des Nacheinander und des Nebeneinander kommt er zu sich selbst; ebenso verwehrt es ihm die Grenzenlosigkeit des Nacheinander und des Nebeneinander, je sich ganz einzuholen. Dieses raum-zeitliche Auseinander oder Außer-sich berührt den Menschen nicht nur von außen, sondern entspringt aus ihm selbst, ist nicht (soweit es hier betrachtet wird) etwas ihm Vorausgehendes, sondern etwas mit ihm Gesetztes.

Nach dem Gesagten ist aus dem Wesen der Geschichtlichkeit zu verstehen, daß wir immer nur Teilverwirklichungen des Menschen begegnen. Jeder, auch der mit aller Entschiedenheit um seine Vollendung Ringende, erreicht nie mehr als eine Teilverwirklichung seiner selbst; bei seinem Tode könnte er stets noch weiter sich selbst entgegenschreiten. Teilverwirklichungen dessen, was der Mensch in seiner Fülle ist und zu sein hat, sind die Einzelnen, die nebeneinander und nacheinander leben, auch dann, wenn sie als vielumspannende Genies oder als tiefgreifende Gestalter einen gewaltigen Reichtum in sich vereinigen und so gleichnishaft erahnen lassen, was der Mensch eigentlich ist und sein kann; ja gerade diese Großen erfahren am schmerzlichsten, wie fragmentarisch alles Menschliche bleibt. Teilverwirklichungen sind ebenso die Völker, die gleichzeitig die Erde bewohnen, und die geschichtlichen Epochen, die aufeinanderfolgen. Selbst alle diese Teilverwirklichungen zusammen sind lediglich eine Teilverwirklichung; denn auch am Ende der Tage wird nicht ausgeschöpft sein, was im Menschen angelegt ist, wäre immer noch Weiteres zu entfalten.

Wenn einerseits zum Wesen der Geschichtlichkeit die Aufspaltung in Teilverwirklichungen gehört, so verlangt anderseits dasselbe Wesen, daß in der Teilverwirklichung jeweils schon das Ganze gegenwärtig und am Werke sei. Sonst würde es sich im Grunde nicht um eine Teilwirklichkeit, sondern um ein neues Ganze handeln, und an die Stelle der durch die Teilverwirklichungen hindurchlaufenden geschichtlichen Entwicklung würde eine Vielheit von äußerlich und ohne innere Verbindung aneinander gereihten Gestalten treten. Die bewegende Kraft des Ganzen zeigt sich in den Teilverwirklichungen dadurch, daß diese dem Ganzen zustreben, zu ihm unterwegs sind, ohne es freilich je zu erreichen. Von der Spannung zwischen der Teilverwirklichung und dem Ganzen lebt gerade die Geschichte.

Von hier aus stellt sich die Geschichte zunächst als Fortschritt dar. Tatsächlich bringt die Geschichtlichkeit eine fortschreitende Entwicklung oder ein allmähliches Verwirklichen der Möglichkeiten, die im

Menschen schlummern, mit sich. Dahinter steht ein Menschenbild, das ihn mit einer Fülle von unverwirklichten Möglichkeiten ausgestattet schaut, von Möglichkeiten, die auf ihre Verwirklichung ausgerichtet sind und ihr entgegenstreben. Das aber besagt, daß der Mensch kraft seiner Geschichtlichkeit vor allem der Zukunft zugewandt ist; also tritt an der Zeit als erste Dimension die Zukunft hervor. Die Verwirklichung des Zukünftigen jedoch wurzelt in dem bisher Gewordenen oder in dem Vergangenen, wie es an die Gegenwart heranreicht; was für einen jeweils Zukunft sein kann, ist entscheidend durch seine Vergangenheit bestimmt. Daher verweist die Zukunft auf die Vergangenheit, die somit als zweite Dimension an der Zeit aufscheint. Schließlich vollzieht sich der Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit oder die Verwirklichung der Möglichkeit in der Gegenwart oder als Gegenwart, die sich folglich als dritte Dimension an der Zeit zeigt.

Ein Mißverständnis des eben Dargelegten wäre es, daraus den naiven Fortschrittsglauben zu entnehmen, als ob mit der Geschichtlichkeit eine Entwicklung gesetzt würde, die immer und notwendig geradlinig aufwärts ginge. Das Gegenteil ist der Fall; gerade weil der Mensch kraft seiner Geschichtlichkeit seine Vollendung nicht in einem Einfachen besitzt, sondern ihr sich nur im Übergang oder im Durchlaufen vieler Schritte nähert, kann er von sich abfallen, in die Irre gehen und schon Erworbenes wieder verlieren. Deshalb ist das oben über die fortschreitende Entwicklung oder das Verwirklichen der Möglichkeiten Gesagte nicht ganz eindeutig; denn es gibt im Menschen Möglichkeiten zum Guten und zum Bösen, zum Gesunden und zum Kranken, zum Aufbauenden und zum Zerstörenden. Auf Grund der Geschichtlichkeit kann sich die Entwicklung nach beiden Richtungen bewegen; daher ist der Mensch unheimlich gefährdet, was freilich erst im folgenden letztlich geklärt werden kann.

2. Geschichtlichkeit als Geschichtlichkeit

Das bisher Entwickelte findet sich irgendwie auch im untermenschlichen und damit im untergeschichtlichen Bereich. Wenn einerseits Werdehaftigkeit wesentlich zur Geschichtlichkeit gehört, so schreitet anderseits diese ebenso wesentlich über jene hinaus. Nun muß von dem Besonderen, wodurch sich die Geschichtlichkeit von der Werdehaftigkeit im allgemeinen abhebt, und so von dem spezifisch Menschlichen in der Geschichtlichkeit die Rede sein.

Dazu bahnt uns Thomas von Aquin den Zugang. In seinen Quaestiones disputatae über die Wahrheit hat er wunderbar tief die reditio completa des Menschen zu sich selbst entwickelt (q. 1 a. 9). Dieser verliert sich nie im Außen, wird nie von den Eindrücken, die von

außen auf ihn einstürmen, verschlungen, sondern kehrt in allem zu sich selbst zurück, weil sein tiefstes Wesen das durch die stete Begegnung mit dem Außen sich verwirklichende Bei-sich-sein ist. Die Rückkehr heißt deshalb vollständig, weil sie durch alle Schichten des geistigen Lebens im Menschen hindurchreicht bis zu seinem innersten Kern; sie ist ein Vorgang der Verinnerlichung, der den Menschen bei jeder Zuwendung zum Andern in sich selbst, in seinem eigenen Wesen, in seinem Ich und seiner Personalität verweilen läßt. So hat oder besitzt er sich und das Andere, verfügt er über sich und das Andere, ist er nicht nur Objekt, sondern Subjekt des Geschehens. Wie sich zeigen läßt, wurzelt diese Rückkehr darin, daß der Mensch letztlich nicht bei sich selbst und überhaupt nicht beim Endlichen stehen bleibt, sondern immer schon auf das allumfassende und schließlich auf das unendliche göttliche Sein als den obersten Grund alles Seienden, auch alles Menschlichen zurückgeht. — Durch das Zurückkehren des Menschen zu sich selbst wird die Werdehaftigkeit im allgemeinen zur Geschichtlichkeit im besonderen, was des genaueren zu entfalten ist.

Als erstes Moment bietet sich dar, daß der Mensch mit Bewußtsein in seinem Werden lebt; statt unbewußt durch seine Entwicklung gewirbelt zu werden, weiß er von ihr oder um sie, ist sie ihm immer schon erschlossen. Dabei ist für den Einzelnen nicht allein sein eigenes Werden durchlichtet; vielmehr bewegt er sich bewußt in der Entwicklung seiner Gemeinschaft, etwa seines Volkes, ja bei der heutigen Ausweitung des Blickfeldes in derjenigen der ganzen Menschheit mit, und zwar sowohl der gegenwärtigen als auch (bis zu einem gewissen Grade) der vergangenen. Dieses Begreifen, das die Werdehaftigkeit zur Geschichtlichkeit erhebt, stößt kraft der oben besprochenen vollständigen Rückkehr bis zum innersten Grund alles Geschichtlichen vor, nämlich bis zum Menschsein und sogar bis zum Sein selbst, das, vom absoluten göttlichen Sein her eröffnet, den Raum des menschlichen Geisteslebens bildet.

Schon bei der Werdehaftigkeit zeigte sich, daß der raum-zeitlichen Zerteilung eine Einheit zugrunde liegt; es war die Ganzheit des Menschseins als die nie restlos verwirklichte Fülle seiner Möglichkeiten. Hier tritt diese Einheit, die dort mehr verborgen am Werke war, ausdrücklich als solche hervor; der Mensch steht in ihr als dem die Vielheit beherrschenden, bewegenden und verstehbar machenden Grund, wobei er diesen bis zum Sein selbst hin erweitert und vertieft. Er versinkt nicht im einzelnen Augenblick, sondern überschreitet ihn zum Ganzen hin, von dem her er die Einzelschritte zusammenfaßt, begreift und meistert.

Doch ist das Begreifen des Menschen begrenzt und deshalb nie erschöpfend, und zwar gerade wegen seiner Geschichtlichkeit. Diese

bannt ihn nämlich unaufhebbar in das Unterwegs; daher ist er nur auf die Weise der unaufhörlichen Rückkehr bei sich; immer daran, zu sich selbst zurückzukehren, bleibt er stets zu sich selber unterwegs, erreicht er sich selbst nie ganz. Hätte er einmal sich selbst ohne Rest gefunden, so wäre er ein intuitiver Geist, aber nicht mehr ein Mensch. — Genauer gesprochen, können wir sagen, unser Begreifen sei intensiv vollendet, insofern es immer schon alle Stufen oder Schichten umfaßt und bis zum tiefsten Grund des Menschseins und des Seins selbst hinabdringt. Extensiv aber ist es stets unvollendet, insofern es keine dieser Stufen ausschöpft und deshalb unablässig zu ihnen unterwegs ist, insofern es vor allem die letzte Stufe nicht ausschöpft und darum auch die davorliegenden nicht restlos bewältigen kann. — Danach besagt Geschichtlichkeit, daß das Wissen des Menschen um sein Werden ebenso wesentlich intensiv vollendet wie extensiv unvollendet ist.

Hiermit hängt zusammen, daß die Entwicklung des Menschen zu einem großen Teil von Kräften vorangetrieben wird, die sich seinem Wissen entziehen, die er zum mindesten nicht ganz durchschauen kann. Ihr Wirken wird nicht durch unser geistiges Bewußtsein ausgelöst, sondern entfaltet sich ohne dessen Zutun; unser Bewußtsein kann solche Vorgänge höchstens begleiten oder gar erst nachträglich in sie einzudringen versuchen; sie vollziehen sich also höchstens mit unserem Bewußtsein, nicht aber aus unserem Bewußtsein. Derartige Kräfte, die jenseits unseres geistig bewußten Lebens liegen, gibt es von mannigfacher Art. Teils gehören sie dem untermenschlichen Bereich an; denn die Natur gestaltet durch ihre verschiedenen Einflüsse an der Geschichte mit. Teils sind sie übermenschlich wie vor allem der freie Gott, der in die Entwicklung der Menschheit eingreifen kann und tatsächlich eingreift; daneben sind auch die Dämonen nicht zu vergessen. Teils wohnen diese Kräfte im Menschen selbst; wie dem Einzelnen nie völlig durchsichtig ist, was in ihm und aus ihm selbst webt und wirkt, so bleibt uns erst recht vieles verborgen, was von unsern Zeitgenossen und den vergangenen Geschlechtern her unser Werden bestimmt.

Unter dieser Rücksicht wird der Mensch von der Geschichte gemacht oder geformt, geschieht sie an ihm und nicht durch ihn, ist er deren Objekt. Das Objektsein gehört so wesentlich zur Geschichtlichkeit, daß sie ohne dieses nicht wäre, was sie ist, daß auch der Mensch ohne dieses aufhören würde, Mensch zu sein. Nie kann er sein Objektsein völlig überwinden, wenn er auch noch so sehr danach strebt, möglichst weitgehend Subjekt zu werden.

Wenn der Mensch einerseits notwendig Objekt der Geschichte ist, so vollendet sich seine Geschichtlichkeit zu ihrem Eigentlichsten erst darin, daß er sich zum Subjekt der Geschichte erhebt. Hierzu ist er

durch die vollständige Rückkehr zu sich selbst imstande. Sie verleiht ihm als erstes Moment die eben entwickelte Bewußtheit. Insofern er nicht nur mit dieser, sondern aus dieser handelt, gewinnt er gestaltenden Einfluß auf die Geschichte, nimmt er bis zu einem gewissen Grade auch die andern Kräfte in seine Verfügung. Doch läßt sich das erst ganz verstehen, wenn wir das andere Moment, das dem Menschen durch die vollständige Rückkehr zu sich selbst verliehen wird, ins Auge fassen.

Wir meinen das freie Wollen. Ihm bereitet das Wissen die Wege, indem es die in die Zukunft weisenden Möglichkeiten enthüllt und zugleich die aus der Vergangenheit erwachsene jetzige Situation erfaßt; dadurch zeigt sich, was im gegenwärtigen Augenblick konkret getan werden kann. Wegen seiner Rückkehr in sich selbst ist das Wollen keiner der vorliegenden Möglichkeiten ausgeliefert oder verfallen; vielmehr steht es über ihnen allen, verhält es sich souverän oder frei zu ihnen, so daß es von seiner Entscheidung oder Wahl abhängt, welche von ihnen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht oder in die Tat umgesetzt wird.

Von hier gesehen, entspringt das Geschehen oder die Geschichte aus unserem geistigen Leben, ist sie dessen Niederschlag oder Verkörperung, erscheint sie, was ihre letzte Prägung betrifft, als das Reich des Geistes und der Freiheit. Hier tritt der Mensch als Subjekt der Geschichte auf, wodurch sich erst Geschichte im vollendeten Sinne des Wortes verwirklicht. Damit wird ganz deutlich, daß die Geschichtlichkeit neben dem Objektsein des Menschen vor allem dessen Subjektsein einschließt, weil sie sich erst so endgültig von der bloßen Werdehaftigkeit unterscheidet.

Doch bestätigt sich in diesem Zusammenhang, daß der Mensch nie nur Subjekt der Geschichte sein kann, daß er immer zugleich deren Objekt bleiben muß. Die Möglichkeiten nämlich, die seiner freien Wahl konkret offenstehen, sind stets durch die augenblicklichen geschichtlichen Bedingungen begrenzt. Was an sich und vielleicht unter anderen Verhältnissen ohne weiteres realisierbar wäre, ist oft für einen bestimmten Menschen oder eine bestimmte Zeit in ihrer konkreten Situation entweder überhaupt nicht oder nur unter fast unübersteiglichen Schwierigkeiten oder mit äußerst bedenklichen Folgen zu verwirklichen. Ein Vollstrecker geschichtlicher Notwendigkeiten ist Subjekt des Geschehens, insofern er die vorliegenden Notwendigkeiten frei in die Tat umsetzt, ebenso aber Objekt, insofern ihm unter den gegebenen Umständen (wenigstens vernünftigerweise) keine andere Wahl bleibt. Nicht selten wird die Ausführung des vom Menschen Gewählten, wobei er Subjekt ist, durch andere menschliche Einflüsse vereitelt, wodurch er sich schmerzlich als Objekt erfährt.

Nach allem durchdringen sich in der Geschichtlichkeit wesenhaft

beide Elemente: der Mensch ist so Objekt der Geschichte, daß er immer schon deren Subjekt ist; umgekehrt ist er so Subjekt der Geschichte, daß er immer noch deren Objekt ist. Aus dieser Spannung erwächst die Dynamik der Geschichte. Da der Mensch nämlich seinem innersten und eigentlichen Wesen nach Freiheit ist und folglich um deren Verwirklichung unablässig ringt, strebt er danach, immer mehr das Objektsein zu überwinden und immer machtvoller sein Subjektsein zu entfalten. Hierbei erscheint er zunächst als Subjekt dessen, was von ihm aktiv ausgeht; doch kann er sich zum Subjekt auch dessen, was ihn als Objekt passiv trifft, insofern erheben, als er das von anderswoher Kommende in den inneren Vollzug seiner Freiheit aufnimmt und so sich an-eignet. Das ist etwa der Fall, wenn etwas unabänderlich Hereinbrechendes in aktiver Bewältigung gemeistert wird, statt in passiver Resignation hingenommen zu werden; entsprechend erhalten der Mensch und seine Zukunft, ja sogar das Hereinbrechende selbst eine jeweils andere Prägung.

An dieser Stelle kann das oben über die Gefährdung, die dem Menschen aus seiner Geschichtlichkeit erwächst, Gesagte erst ganz verstanden und abgerundet werden. Offenbar liegt in der Werdehaftigkeit allein nur die entfernte Möglichkeit zum Abfallen des Menschen von sich selbst; sonst wäre nämlich der gesamte untermenschliche Bereich genau so bedroht wie der Mensch selbst, was den Tatsachen widerspricht. Die nähere und eigentliche Möglichkeit zum Abfallen ruht erst im Besonderen der Geschichtlichkeit, im Subjektsein und damit im Wissen und Wollen des Menschen, aber in seinem Subjektsein, insofern es durch sein unaufhebbares Objektsein beschränkt ist. Seinem Wissen nach kann er irren und oft auf lange Zeit irrigen Ideologien verfallen, die er mit fanatischem Einsatz bis zur unvermeidlichen Katastrophe verfolgt. Seinem Wollen nach können ihn zügellose Leidenschaften auf gröbere oder feinere Weise fortreißen, kann eine ans Dämonische grenzende Verkehrtheit trotz besserer Einsicht das Zerstörerische wählen. Mehr noch als die ewig untätige Lethargie und die unfruchtbare Resignation trägt die alles übersteigernde Hybris oder die meist aus Verblendung geborene Anmaßung den Keim des Untergangs in sich. Den Versuchungen, die aus dem Besitz der Macht entspringen, erliegen viele Große der Menschheit. Tragische Gestalten sind jene, die aus bestem Wissen und Gewissen handeln und doch das Richtige verfehlen.

Wie die angeführten Beispiele zeigen, ist der Mensch durch seine Geschichtlichkeit vielfältigen Gefährdungen ausgesetzt. Sie gründen darin, daß ihm als Subjekt oder seiner Entscheidung die Geschichte weithin überantwortet ist, und daß zugleich ihm als Objekt wesentliche Schranken bei seiner Entscheidung gezogen sind. Damit ist zunächst nur gegeben, daß er von sich abfallen kann; daß er aber

tatsächlich von sich abfällt, läßt sich daraus nicht verstehen, sondern ist das unableitbare Geheimnis seiner jeweiligen freien Entscheidung.

Von hier aus gesehen, stellt die Geschichtlichkeit den Menschen unter den Auftrag, sich in Gefährdungen, statt sich zu vergeuden und zu verlieren, zu bewahren und zu vollenden und so sich zu bewähren. Damit erwächst aus der Geschichtlichkeit wesenhaft die geschichtliche Verantwortung, die jedem, der geschichtlich existiert, dadurch, daß er geschichtlich existiert, ohne weiteres und unausweichlich auferlegt ist; sie ruht also ebenso (obgleich in verschiedenem Maße) auf dem Mann von der Straße wie auf den vielentscheidenden großen Persönlichkeiten. Weil aber der Mensch seiner Verantwortung nur dann gewachsen ist, wenn er die entsprechenden Voraussetzungen dafür in sich schafft, hat er um diese zu ringen; es handelt sich vor allem um wahre Bildung und sittliche Reife, die dem Irren und Sichverirren entgegenwirken und letztlich im Religiösen gründen.

III. Analyse der Geschichtlichkeit im besonderen

Bisher ging es darum, in einem ersten Gesamtentwurf die grundlegenden Wesenszüge der Geschichtlichkeit zu verdeutlichen; unsere Betrachtung verweilte vorwiegend bei dem Formalen. Nunmehr gilt es, zum Materialen oder Inhaltlichen vorzustoßen und den wichtigsten Auswirkungen nachzuspüren, die mit dem eben erschlossenen Wesen der Geschichtlichkeit gegeben sind.

1. Das Geschichtliche zwischen dem Untergeschichtlichen und dem Übergeschichtlichen

Dieser Zusammenhang sei wegen seiner hervorragenden Wichtigkeit hier wenigstens angedeutet, aber nur angedeutet, weil seine eingehende spekulative Entwicklung weit den vorliegenden Rahmen überschreitet.

Das heutige Nachdenken über die Geschichtlichkeit ist geneigt, das Geschichtliche zu isolieren oder es auf sich selbst zu stellen und aus sich selbst allein zu verstehen. Dabei wird meist das Übergeschichtliche ausgeschlossen und das Untergeschichtliche zu wenig beachtet. Die Folge davon ist, daß auch das Geschichtliche sich aufzulösen und unverstehbar oder irrational zu werden beginnt.

Zwar ist das Geschichtliche ein in sich einheitliches und eigenständiges Phänomen; es ist etwas Ursprüngliches, nicht etwas aus einer bloßen Kreuzung oder Durchdringung des Untergeschichtlichen mit dem Übergeschichtlichen Abgeleitetes oder Ableitbares. Deshalb setzt unser Begreifen nicht bei diesen Extremen, sondern bei der Mitte

des Geschichtlichen selbst an, zumal uns jene Extreme auch einzig im Durchgang durch diese Mitte wirklich zugänglich werden. — Das alles zugegeben, bleibt doch bestehen, daß wir beim Durchdenken des Geschichtlichen durch dieses selbst über seinen eigenen Bereich hinausgeführt werden, und zwar einerseits zum Untergeschichtlichen oder Untermenschlichen hinab und anderseits zum Übergeschichtlichen oder Übermenschlichen, d. h. Göttlichen empor.

Insofern der Mensch als Objekt von der Geschichte erfaßt wird, trägt er die Verwandtschaft mit dem Untergeschichtlichen in sich, weshalb das Geschichtliche auf den untergeschichtlichen Raum verweist. Dort erscheint alles nur als Objekt, an dem sich ein Geschehen vollzieht, das von anderswoher völlig festgelegt ist; Pflanze und Tier führen lediglich einen vorbestimmten Plan ohne schöpferische Initiative oder eigene Entscheidung aus. Darüber erhebt sich der geschichtliche Mensch durch seine Freiheit und alles, was sie einschließt. Weil er aber immer und wesenhaft in den Zusammenhang des Untergeschichtlichen verflochten und dessen Art, bestimmt zu werden, unterworfen bleibt, besteht die Gefahr, daß er vom Untergeschichtlichen verschlungen und diesem allzusehr angeglichen wird. Folglich kann er sich in seiner Geschichtlichkeit nur durch unablässiges Emporringen über das Untergeschichtliche verwirklichen.

Insofern der Mensch als Subjekt die Geschichte ergreift und gestaltet, zeigt er sich dem Übergeschichtlichen oder Göttlichen verwandt, weshalb das Geschichtliche darauf verweist. Gott ist das absolute, in keiner Hinsicht durch Objekthaftigkeit gebrochene oder begrenzte Subjekt, das in seinem Sein und Tun ausschließlich durch sich selbst bestimmt ist, das über allem Werden steht und daher Einheit ohne Zerteilung oder Ewigkeit besagt. Aus seiner schöpferischen Initiative oder Entscheidung und nach seinem Plan entfaltet sich auch das Geschichtliche. Darin sehen nicht wenige einen Widerspruch; weil sie meinen, durch Gottes Entscheidung werde des Menschen eigene Entscheidung ausgelöscht, halten sie die Geschichtlichkeit für unvereinbar mit dem übergeschichtlichen Gott, kommen sie zu deren atheistischer oder pantheistischer Auslegung. Tatsächlich aber entläßt Gott, indem er die Geschichte begründet, den Menschen gerade in seine Freiheit. Ihr überträgt er so sehr die Ausführung seines Planes, daß dieser nur durch die je und je neu vollzogene schöpferische Initiative und freie Entscheidung des Menschen verwirklicht wird. Hierbei ist die menschliche Freiheit so echt und reicht ihr Spielraum so weit, daß sie sich sogar gegen Gottes Plan entscheiden und damit nicht nur von sich selbst, sondern auch von Gott abfallen kann.

Die Geschichtlichkeit setzt, auch wenn sie ganz ernst genommen und bis in ihre letzte Konsequenz verfolgt wird, keineswegs den absoluten Evolutionismus oder den metaphysischen Historismus, nach

denen alles, selbst der höchste Weltgrund oder Gott, dem Werden im allgemeinen bzw. der Geschichtlichkeit im besonderen unterworfen wäre. Vielmehr läßt sich zeigen, daß die Geschichtlichkeit nicht nur mit dem übergeschichtlichen Gott vereinbar ist, sondern diesen gerade als Bedingung ihrer Möglichkeit fordert.

2. Die Geschichtlichkeit und die Beziehung zwischen dem Teil und dem Ganzen

Wie wir sahen, befindet sich der geschichtlich existierende Mensch stets im Übergang oder im Unterwegs zu sich selbst, weshalb die Gesamtfülle des Menschseins in zahllose Entfaltungsschritte auseinandergelegt und nie ganz eingeholt wird. Daher ist der einzelne Mensch, die einzelne Generation oder Epoche immer und wesenhaft nur eine Teildarstellung oder Teilaussage dessen, was der Mensch ist. Freilich ist im Teil jeweils schon das Ganze am Werke, sonst würde an die Stelle einer innerlich zusammenhängenden Entwicklung eine lockere Reihe von verbindungslosen Einzelgestalten treten. Die hier aufscheinende Beziehung zwischen dem Teil und dem Ganzen wohnt bereits dem Werden im allgemeinen inne, gewinnt aber bei der Geschichtlichkeit im besonderen oder beim Menschen eine eigene Prägung, die genauer herauszuarbeiten ist. Wenn nämlich dieser Unterschied übersehen wird, liegt die Versuchung nahe, den Menschen allzusehr dem Untermenschlichen anzugleichen oder den Einzelnen im menschlichen Bereich genau so als bloßen Teil im Ganzen, als bloßes Mittel zum Zweck zu nehmen wie das Einzelne im untermenschlichen Bereich.

Einer derartigen Versuchung ist etwa Nietzsche erlegen. Nach ihm sind die meisten nur Bruchstück-Menschen und als solche lediglich Stufen, auf denen der ganze, alle Opfer rechtfertigende Mensch, der Übermensch, zu seiner Vollendung emporsteigt; sie erschöpfen sich darin, bloßes Mittel zu diesem Endzweck zu sein. Ähnlich erscheint bei Hegel der einzelne nur als verschwindendes Durchgangsmoment in der Gesamtentwicklung des Weltgeistes; so ist der einzelne schließlich nicht um seiner selbst, sondern einzig um des Ganzen willen da. Am krassesten prägt sich das im dialektischen Materialismus aus, der ohne jede Rücksicht den einzelnen für die Vorbereitung des künftigen irdischen Paradieses opfert.

Angesichts solcher Irrgänge gilt es einerseits, damit ernst zu machen, daß der einzelne Mensch wirklich einen Teil im Ganzen des Menschseins bildet. Infolgedessen ist er auf Er-gänz-ung durch andere Teilträger derselben Fülle angewiesen oder wesenhaft auf Gemeinschaft bezogen. Mit der Geschichtlichkeit des Menschen ist demnach sein

Eingeordnetsein in die Gemeinschaft und so diese selbst gegeben. Die verschiedenen Stufen des Gemeinschaftslebens lassen sich als eine fortschreitende Verwirklichung in der Richtung vom Einzelnen auf das Ganze hin verstehen. Da mithin die Gemeinschaft das Ganze, der Einzelne aber den Teil darstellt, fragt es sich, ob dieser völlig und unter jeder Rücksicht jener untergeordnet sei; im untermenschlichen Bereich ist das der Fall, was in dem alten Grundsatz: „das Einzelne ist um der Gattung willen da", zum Ausdruck kommt. Dieses Schema haben die drei oben besprochenen Geistesrichtungen mehr oder minder auf den Menschen übertragen und so das Eigentliche der Geschichtlichkeit zerstört. Deshalb verlangt diese beim Menschen ein anderes Verhältnis zwischen dem Teil und dem Ganzen, zwischen dem Einzelnen und der Gattung als beim Untermenschlichen; dieses andere Verhältnis ist auch die Wurzel dafür, daß aus der bloßen Gattung überhaupt Gemeinschaft wird.

Nach dem Gesagten gilt es anderseits, damit ernst zu machen, daß im einzelnen Menschen das Ganze des Menschseins auf vollendetere Weise gegenwärtig ist als im einzelnen untermenschlichen Seienden das Ganze seiner Gattung; das läßt sich am besten durch das Ziel erläutern, das dem Einzelnen vorgesetzt ist. Nach Nietzsche und dem dialektischen Materialismus (in etwa auch nach Hegel) erreicht der einzelne direkt lediglich ein untergeordnetes und begrenztes Teilziel, wodurch er zu dem letzten umfassenden Gesamtziel nur indirekt beiträgt, ohne aber dazu je selbst zu gelangen. Deshalb erscheint er als bloßes Mittel zu dem uneinholbar über ihn hinausliegenden Gesamtziel, nicht jedoch als Zweck an sich selbst, um hier Kants Formel zu gebrauchen. — Darüber erhebt sich der einzelne Mensch dann, wenn er so auf das letzte umfassende Gesamtziel des Menschseins hingeordnet ist, daß er es als dieser Einzelne erreicht, falls er nicht selbst durch seine Schuld davon abfällt. Dieses Gesamtziel besteht in der endgültigen Heimkehr des Menschen zu Gott, bei dem allein er die letzthinige Erfüllung seines Wesens finden kann; das im einzelnen zu entwickeln, würde wieder den Rahmen unserer Studie überschreiten. Weil also der Mensch schließlich einzig für Gott da ist, weil er ein Reservat Gottes ist, kommt ihm eine unantastbare Würde zu, darf er nie einem zweitrangigen Teilziel restlos untergeordnet oder als bloßes Mittel zum Zweck gebraucht werden. Wenn nun der einzelne Mensch nie nur Mittel ist, muß er als Zweck angesprochen werden; dann ist er aber auch, obwohl Teil, zugleich eine Darstellung des Ganzen des Menschseins.

Hieraus ergibt sich ein oft erhobener Einwand. Die endgültige Heimkehr zu Gott, von der soeben die Rede war, erfüllt sich wesenhaft nicht in diesem irdischen geschichtlichen Dasein, weil dieses gerade durch die Ferne und Verborgenheit Gottes gekennzeichnet, ja kon-

stituiert wird. Infolgedessen eröffnet sich hier der Ausblick auf ein überirdisches und übergeschichtliches Dasein, in das der Mensch durch seinen Tod eintritt und das persönliche Unsterblichkeit besagt. Nun meint der Einwand, die Geschichtlichkeit werde nicht wirklich ernst genommen, sondern ihres eigentlichen Wesens entkleidet, wenn in ihr ein übergeschichtliches Ziel angelegt sei; dann werde Geschichtlichkeit in Übergeschichtlichkeit verflüchtigt. Unsere Antwort wird das genaue Gegenteil zeigen.

Wie wir bereits früher sahen, entspringt das über die bloße Werdehaftigkeit hinausführende Besondere der Geschichtlichkeit aus der vollständigen Rückkehr des Menschen zu sich selbst, die ihn erst zum Subjekt der Geschichte erhebt. Aus derselben Wurzel aber stammt, was genau zu entfalten wäre, die persönliche Unsterblichkeit oder die Ausrichtung des geschichtlichen Menschen auf sein übergeschichtliches Ziel. Deshalb wird die Geschichtlichkeit durch das Übergeschichtliche so wenig sich selbst entfremdet, daß sie vielmehr nur dadurch Geschichtlichkeit ist, daß in ihr die übergeschichtliche Vollendung reift. Wollte man diese ausschalten, so würde damit ohne weiteres die vollständige Rückkehr geleugnet; dann aber würde notwendig die Geschichtlichkeit zur bloßen Werdehaftigkeit absinken.

Diese Auffassung drückt das Geschichtliche nicht zu einer bloßen Vorstufe eines von ihm verschiedenen und getrennten Übergeschichtlichen herab, sondern sieht es als das Übergeschichtliche selbst in seinem Werden oder im Unterwegs zu sich selbst. Die Erforschung der Geschichtlichkeit führt also zu dem Ergebnis, daß sich das Geschichtliche seinem innersten Kern nach als das werdende Übergeschichtliche enthüllt.

3. Die Geschichtlichkeit und die unveränderliche Wesenheit

Die neueren Erörterungen über die Geschichtlichkeit haben immer wieder die Frage gestellt, ob dem Menschen eine in allem Wandel der Geschichte sich durchhaltende einheitliche Wesenheit innewohne, oder ob nicht das Ernstnehmen der Geschichtlichkeit gerade das Aufgeben einer solchen Wesenheit verlange.

Sicher bringt die Geschichtlichkeit das Durchlaufen einer Vielzahl von Entfaltungsschritten mit sich. Dabei treten immer wieder neue Seiten des Menschseins hervor. So kam bei den Griechen besonders das Philosophieren zur Entfaltung, bei den Römern das Recht, in der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart aber die technische Eroberung der Welt; es gab Zeiten, in denen das Religiöse den Mittelpunkt der gesamten Daseinsgestaltung bildete, heute hingegen geht man vielfach darauf aus, den Religionslosen als den Menschen der Zukunft zu formen. In diesen und anderen Wandlungen stellt sich der Mensch jeweils

anders dar; die Unterschiede, die sein Antlitz aufweist, sind tiefgreifend und dürfen nicht verharmlost werden.

Daraus (obwohl nicht allein daraus) zieht Sartre die Folgerung, der Mensch habe ursprünglich überhaupt keine Wesenheit oder Essenz, sondern sei bloße oder völlig bestimmungslose Existenz. Erst durch seine eigene freie Entscheidung gebe er sich selbst jeweils die Wesenheit einer bestimmten geschichtlichen Epoche, weshalb er je und je das sei, was er aus sich machte. — Andere nehmen eine ursprünglich dem Menschen innewohnende Wesenheit an; nur ist diese nach ihnen ebenfalls so dem geschichtlichen Wandel unterworfen, daß in der jeweiligen konkreten Situation doch eine immer wieder andere Wesenheit aufscheint. Für Heidegger gibt es sogar eine Geschichte des allem Seienden, auch dem Menschen und seiner Wesenheit zugrunde liegenden Seins. — Gemäß diesen und andern Philosophen ist die unveränderliche Wesenheit als unvereinbar mit der Geschichtlichkeit abzulehnen. Weil wir dem nicht zustimmen können, stellt sich für uns die nicht leichte Frage, wie diese beiden Größen miteinander vereinbar seien, und ob sie sich vielleicht sogar gegenseitig fordern.

Auf jeden Fall gilt es, mit einem einseitigen und der Geschichtlichkeit widersprechenden Platonismus aufzuräumen. Er sieht in der Wesenheit nur das Unveränderliche, und dieses als das allein eigentlich Seiende, während er das geschichtlich Veränderliche zu einem bloßen Schatten und fast zu einem Nicht-seienden herabzusetzen geneigt ist. Die Geschichtlichkeit kommt irgendwie aus dem Schoß der nichtseienden Materie zum Menschen dazu, hat aber keinerlei Wurzel in seiner Wesenheit. Letztlich bleibt hier das Verhältnis der nur übergeschichtlichen Wesenheit zu dem einzelnen geschichtlichen Menschen völlig ungeklärt.

Unsere Antwort auf die oben gestellte Frage muß von dem zunächst gegebenen Wandel des Geschichtlichen ausgehen und daran eine sich in allem Wechsel durchhaltende Wesenheit des Menschen nachweisen. Dafür spricht schon die Tatsache, daß wir von der geschichtlichen Entwicklung *des* Menschen reden. Dazu kommt, daß sich die verschiedenen Seiten, die im Laufe der Geschichte am Menschen hervortreten, gegenseitig durchdringen; wenn der heutige technische Mensch noch einen Zugang zu Philosophie und Recht hat, ist er offenbar nicht ein völlig anderer als die Griechen und Römer geworden. Überhaupt lassen sich an den sehr verschiedenen geschichtlichen Gestalten gewisse, immer bewahrte und ständig wiederkehrende Grundzüge des Menschseins ablesen, die sich freilich nicht immer und überall in derselben Weise auswirken. Das gilt zumal von der oben besprochenen vollständigen Rückkehr zu sich selbst, die sowohl die Religion als auch die Technik gleicherweise erst ermöglicht und die deshalb auch in dem Religionslosen unserer Tage den Zugang zum Religiösen in einem letz-

ten radikalen Sinne immer noch und wesenhaft offenhält. Schließlich würde die Geschichte, wie bereits in einem andern Zusammenhang angedeutet wurde, aufhören Geschichte zu sein, wenn sich nicht der mit der vollständigen Rückkehr gegebene Grundbestand an Wesenszügen in allem Wandel durchhielte. Tastet man diesen Grundbestand an, so geht das Geschichtliche entweder in das Unter- oder in das Übergeschichtliche ein; außerdem tritt an die Stelle einer innerlich zusammenhängenden Entwicklung eine Reihe von zusammenhangslosen Einzelgestalten. Damit schließt die Geschichtlichkeit eine sich durchhaltende Wesenheit des Menschen keineswegs aus, sondern als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit geradezu ein.

Wider Willen bestätigt dieses Ergebnis sogar Sartre. Für ihn ist in der bloßen Existenz, die der Mensch ursprünglich ist, die Freiheit gesetzt. Ausdrücklich bemerkt er, obwohl sich der Mensch zu allem Wesenhaften jeweils erst selbst bestimme, so sei doch eines jeder Selbstbestimmung vorgegeben, nämlich die Freiheit, zu der er sich immer schon verurteilt vorfindet. Die Freiheit also hält sich in allem geschichtlichen Wandel durch. Da sie aber notwendig die vollständige Rückkehr und alles mit dieser Gesetzte in sich enthält, haben wir damit die bleibende Wesenheit, die wir suchen, obwohl Sartre diese Folgerung ablehnen wird.

Wie sich aus allem ergibt, ist die Wesenheit des Menschen in dem Sinne unveränderlich, daß sie sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung als ein und dieselbe durchhält. Doch ist sie keineswegs im Sinne des oben zurückgewiesenen extremen Platonismus unveränderlich. Vielmehr liegt in ihr zugleich und wesenhaft der Grund der geschichtlichen Entfaltung; sie ist so strukturiert, daß sie ihre Fülle notwendig in viele Einzelschritte auseinanderlegt und dabei immer neue Seiten ihrer selbst zur Erscheinung bringt. Von hier aus zeigen sich all die so verschiedenen Züge, die im Antlitz des Menschen auf seinem Weg durch die Geschichte sichtbar werden, als Abwandlungen der einen sich durchhaltenden Wesenheit, so daß sie nur von dieser her verstanden werden können, ohne sie aber völlig dunkel bleiben. Die Tatsache also, daß sich der Mensch immer und immer wieder anders darstellt, widerspricht nicht der einen Wesenheit, sondern weist gerade auf sie als den unentbehrlichen Grund der unabsehbaren Vielfältigkeit hin. Damit schließt die Geschichtlichkeit noch einmal die sich durchhaltende Wesenheit des Menschen als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit ein, und zwar diesmal nicht so sehr als den Grund des Bleibenden in der Geschichte als vielmehr gerade als den Grund des Wandels.

Gegen das Gesagte erhebt man den Einwand: wenn Gott dem Menschen eine sich durchhaltende Wesenheit einprägt, ist dessen Weg von vornherein festgelegt; dann aber scheint es, daß die Freiheit, ohne

die es keine Geschichtlichkeit gibt, entweder aufgehoben oder wenigstens zur Bedeutungslosigkeit verurteilt sei. Es scheint, daß durch das in der Wesenheit vorgezeichnete Gesetz schon alle Entscheidungen vorweggenommen sind, weil man sie offenbar daraus ableiten kann. Liegt also doch eine sich durchhaltende Wesenheit im Widerstreit mit der Geschichtlichkeit,

Einzig wirklich vom Geschichtlichen ist das Je und Je der konkreten Situation oder Gegenwart, insofern sie aus der Vergangenheit in die Zukunft führt oder etwas bisher Zukünftiges verwirklicht und dann der Vergangenheit überliefert. Die jeweilige konkrete Situation aber besagt nur dadurch Geschichtlichkeit, daß sie in sich die Freiheit umschließt. Dabei ist die Situation für die Freiheit nicht allein vorgegeben, sondern auch durch sie bestimmt. Die vorgegebenen geschichtlichen Bedingungen nämlich, denen ein Einzelner, ein Volk oder auch die gesamte Menschheit in einem bestimmten Zeitpunkt begegnet, empfangen ihre Prägung unter Mitwirkung zahlloser vergangener freier Entscheidungen; außerdem erhalten jene Bedingungen durch die Art, wie die Freiheit, für die sie jetzt vorgegeben sind, zu ihnen Stellung nimmt, ihre letzte Konkretisierung. In der freien Entscheidung, die unter den so konkretisierten Bedingungen vollzogen wird, lebt eigentlich die Geschichte, während alles andere an ihr nur Niederschlag oder Auswirkung davon ist; im Je und Je dieser Entscheidung erfüllt sich erst die konkrete Situation und damit die Geschichte.

Die Freiheit, die so den Möglichkeitsgrund der Geschichte bildet, ist endlich, weil sie von vorgegebenen Bedingungen abhängt und durch sie beschränkt wird, weil sie, mit andern Worten, als Subjekt der Geschichte zugleich deren Objekt ist. Die völlig schrankenlose Freiheit, die Sartre vertritt, findet sich nirgends im menschlichen Bereich und hebt nicht nur die Geschichte, sondern auch sich selbst auf, wie eingehender zu zeigen wäre. Die Beschränkung der Freiheit besteht darin, daß ihr nur bestimmte Möglichkeiten zugänglich, andere aber versagt sind, daß sie obendrein durch das sittliche Soll gebunden ist; im ersten Fall sind gewisse Möglichkeiten gänzlich der Freiheit entzogen, im zweiten Fall hingegen wird sie durch deren Ergreifen schuldig. Die Wurzel dieser doppelten Beschränkung ist teils in den tatsächlichen Umständen der konkreten Situation, teils und vor allem in der bleibenden Wesenheit des Menschen und der andern hereinspielenden Seienden zu suchen. Infolgedessen liegt die Freiheit als endliche so wenig im Widerstreit mit der sich durchhaltenden Wesenheit, daß sie diese vielmehr fordert.

Ergibt sich ein derartiger Widerstreit, wenn wir die Freiheit als Freiheit betrachten? Nun, die eben erwähnte Beschränkung sagt lediglich, was die Freiheit kann und soll, bzw. nicht kann und nicht soll, sie sagt aber keineswegs — das ist das Wichtigste —, was die Frei-

heit tatsächlich wählen wird. Das erste ist mit der Wesenheit des Menschen (und den konkreten Umständen) gegeben und läßt sich daraus ableiten, das zweite aber niemals. Hier setzt die selbständige schöpferische Leistung der eigenen Entscheidung ein, die das Soll annehmen oder verwerfen, sich den vorhandenen Grenzen beugen oder trotz aller Aussichtslosigkeit gegen sie anrennen kann. Das Normative, die Wesens- und Wertordnung, die in der Wesenheit angelegt sind, wenden sich gerade an die Freiheit, verlieren ohne diese jeden Sinn; gerade durch seine bleibende Wesenheit ist der Mensch so gebaut, daß er sich nur durch Freiheit verwirklichen kann. Außerdem läßt seine Wesenheit dem Menschen einen weiten Bereich konkreter Entscheidungen offen, in denen er nicht durch ein allgemeines Soll, sondern höchstens durch den Ruf der jeweiligen Situation gebunden ist, in denen das Gebot der Stunde fein zu erspüren und schöpferisch aufzubauen ist. Schließlich gibt es auch den Fall, in dem der Mensch mehrere Wege einschlagen kann, ohne auf einem von ihnen schuldig zu werden, in dem alles einzig auf sein eigenes Wagen ankommt.

Aus allem dürfte klar sein, daß die schöpferische Einmaligkeit der freien Entscheidung, an der das Wesen der Geschichtlichkeit hängt, gerade in der sich durchhaltenden Wesenheit gründet, weil diese den Menschen in seine Freiheit entläßt und ganz auf seine eigene Entscheidung stellt. Allerdings muß die Wesenheit so angesetzt werden, daß sie allen geschichtlichen Wandel in sich umgreift; dann widerspricht die jeweilige Situation nicht der Wesenheit, die sich vielmehr von sich aus in vielfältige Situationen auseinanderlegt; deshalb sind diese einzig als Abwandlungen und Konkretisierungen der einen Wesenheit möglich und verstehbar.

Wenn zwischen dem, was der Mensch sein kann und soll, und dem, was er tatsächlich ist, unterschieden wird, läßt sich der Lebensraum des geschichtlichen Menschen erst im Ineinanderspiel von zwei Fragen ausschöpfen. Mit der Frage, *was* der Mensch ist, richten wir uns auf seine bleibende Wesenheit. Mit der Frage, *wer* der Mensch ist, wenden wir uns zu seiner wechselnden geschichtlichen Gestalt oder zu dem, wozu er sich je und je durch seine freie Entscheidung macht. *Das Was kann man definieren, nie aber den Wer.* Während der Platonismus vom Was zum Wer absteigt oder gar den Wer übersieht, wird ein Philosophieren, das die Geschichtlichkeit ernstnimmt, vom Wer zum Was aufsteigen, ohne sich im Wer allein zu verlieren.

Unsere Darlegungen dürften erwiesen haben, daß die Geschichtlichkeit uns viele und schwierige Fragen zu bewältigen aufgibt und daß sie einen fruchtbaren Ansatzpunkt für den Entwurf einer philosophischen Anthropologie, ja einer ganzen Metaphysik darstellt.

Die scholastische Psychologie vom 16. bis 18. Jahrhundert

Von Bernhard Jansen S. J. †

Vorbemerkung. Als P. Bernhard Jansen S.J., der langjährige treue Mitarbeiter unserer Zeitschrift, am Thomasfest, dem 7. März 1942, in Hochheim am Main starb, hinterließ er ein fast druckfertiges Werk „Geschichte der Metaphysik in der neueren Philosophie bis Kant". Es sollte ein Gegenstück zu seiner „Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant" (Paderborn 1940) werden und behandelt nicht nur die Geschichte der Metaphysik im engeren Sinn, sondern auch die der Naturphilosophie und philosophischen Psychologie. Es bietet in der bekannten geistvollen Art Jansens eine Zusammenschau seiner Arbeiten über die Entwicklung der spezifisch „neuzeitlichen" allgemeinen und besonderen Metaphysik und faßt seine Forschungen über die scholastische Seins- und Gotteslehre, Naturphilosophie und Psychologie dieser Zeit zusammen, die in den meisten Darstellungen der neueren Philosophiegeschichte zu kurz kommt. Eine Veröffentlichung des Werkes war wegen der Ungunst der Zeit leider nicht möglich. Während aber die Gedanken Jansens über die spezifisch neuzeitliche Philosophie, wie auch seine Untersuchungen über die Entwicklung der scholastischen Metaphysik und Naturphilosophie in manchen Einzelaufsätzen *dieser* Zeitschrift, der ZKathTh, der FranzStud und des PhJb, sowie in seinem Werk „Aufstiege zur Metaphysik" (Freiburg 1933) im wesentlichen der Öffentlichkeit bereits zugänglich gemacht wurden, sind die Ergebnisse seiner Forschungen über die scholastische Psychologie des 16. bis 18. Jahrhunderts noch nirgends veröffentlicht worden. Wir bringen darum das betreffende Kapitel des handschriftlich vorliegenden Werkes im folgenden zum Abdruck. J. de Vries S.J.

*

Die scholastische Psychologie vom 16. bis 18. Jahrhundert ist, von vereinzelten Monographien über das 16. Jahrhundert abgesehen, bisher noch nicht behandelt worden. Die folgende Darstellung der scholastischen Psychologie in diesen drei Jahrhunderten beruht nach langjähriger Beschäftigung mit den Quellen auf der Erkenntnis, daß die Gerechtigkeit verlangt, die großen Leistungen der damaligen Scholastik quellenmäßig der Vergangenheit zu entreißen und in ihrer Bedeutung auch für die neuere Psychologie zu würdigen. Die Geschichtseinstellung der letzten Jahrzehnte ist insofern für eine billig urteilende Aufnahme vorbereitet, als die Fachhistoriker wieder unbefangener denken gelernt und die Berührungspunkte zwischen neuerer und scholastischer Philosophie gesehen haben.

1. Wesensart, Bedeutung und Entwicklung der scholastischen Psychologie dieser Zeit

Auch von der Psychologie der Scholastik seit dem Ausgang des Mittelalters bis ins 18. Jahrhundert hinein gilt wie von der der mittelalterlichen Schulphilosophie, daß sie insoweit Lebendigkeit, Klarheit, Tiefe aufweist, als das Seelische auf Grund der metaphysischen Seinsprinzipien und Seinskategorien spekulativ aufgearbeitet und von dem Gefüge der logischen Gebilde geformt ist. Dementsprechend sind es, im Gegensatz zur neuzeitlichen Psychologie, in erster Linie Probleme wie Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, ihr Verhältnis zum Körper als Wesensform, höheres und niederes Erkennen und Wollen mit ihren Unterarten und Betätigungsweisen, die typisch wiederkehren. Dagegen tritt das Gesetzmäßige, das im modernen Funktionsbegriff zur Geltung kommende, mathematisch Darstellbare des Biologischen und Physiologischen zurück, wie denn das geistige Erkennen und Wollen weit höher bewertet und eingehender erörtert wird.

In der *Form der Darstellung* macht sich die Gebundenheit an die Überlieferung gegenüber dem Persönlichen der Neuzeit insofern geltend, als innerhalb der einzelnen großen Zeitabschnitte eine gewisse Einförmigkeit herrscht: vom 15. bis 17. Jahrhundert ist es der hergebrachte Kommentar, der freilich sachlich die individuelle Eigenart weitgehend sich betätigen läßt, sei es die Erklärung des aristotelischen Schrifttums, sei es die des *hl. Thomas* oder eines anderen führenden Scholastikers. Mit dem 17. Jahrhundert beginnt die Loslösung von der Vorlage. Die Summa philosophica, der Cursus philosophicus, innerhalb deren die Psychologie zur Sprache kommt, verdrängen mehr und mehr die Kommentarform und gestatten einen systematisch gehaltenen Aufbau, der nun freilich wiederum typisch wird. Daneben führen verschiedene Einzeldenker den Kommentar weiter. Im 18. Jahrhundert hält sich noch lange die Art der breitangelegten, gründlich durchgeführten Summa, des Cursus. Sie weicht aber infolge des Einflusses der neueren Philosophie, des Rückganges der Scholastik, des Anwachsens der praktischen pädagogischen Bedürfnisse mehr und mehr dem Duodezbändchen und ähnlichen Formaten. Sie bringen ein eklektisches Gemisch von Altem und Neuem, von Scholastik bzw. christlich bedingter Weltweisheit und Modernem.

Parallel zu dieser Entwicklung verläuft die *Stellung zur Autorität*, die, äußerlich gesehen, in der scholastischen Literatur eine andere Bedeutung hat als in der Neuzeit, während ein tieferes Eindringen in beide Geistesarten eine ebenso große, wenn nicht noch weit größere Abhängigkeit hier wie drüben wahrnimmt. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts werden fast nur Griechen und Römer, Väter, Araber oder jüdische Denker, mittelalterliche und neuzeitliche Scholastiker, Philosophen der Übergangszeit angeführt, wie sich denn auch die Problematik im großen ganzen innerhalb des von diesen Denkern behandelten Fragenkreises hält. Von da ab begegnet

man zunnehmend auch den spezifisch modernen Philosophen und Naturforschern, die entsprechend der eigenen konservativen, fortschrittlich vermittelnden, aufklärerisch-scholastikzersetzenden Haltung verneint oder bejaht werden. Die führenden konservativen Scholastiker zeigen sich mit den Grundauffassungen und Einzelstellen des *Aristoteles*, teilweise auch der anderen großen Griechen, sowie des Mittelalters wohlvertraut. Entsprechend der eigenen Schulrichtung wird natürlich von den einen mehr *Thomas*, von den andern mehr *Skotus*, *Augustinus*, *Heinrich von Gent* oder *Baconthorp* bevorzugt. Von der Mitte des 17. Jarhrhunderts ab zeigt sich deutlich, wie die Ansichten der genannten Autoritäten stets weniger aus den ersten Quellen, sondern aus dem damals im scholastischen Bewußtsein noch lebendigen Erbgut herübergenommen wurden. In den Werken dieser Epoche stößt man häufig auf Anführungen aus den Scholastikern des 15. und vor allem des 16. Jahrhunderts — auch des 17. —, aus *Cajetan* und anderen führenden Thomisten, aus Skotisten und besonders aus *Suarez*. Den Büchern und Büchlein des 18. Jahrhunderts sieht man bereits bei einem flüchtigen Durchgehen an, daß die große scholastische Vergangenheit vergilbte Blätter, historisch gewordene Ruinen sind, denen man, wie einst das Mittelalter den Bauten der römischen Antike, Einzelstücke, mehr der literarischen Ausschmückung als der Grundlegung und des konstruktiven Aufbaues halber, entnimmt.

Auch in der Psychologie gehören die überragenden Leistungen überwiegend den *lateinischen Völkern* an, in erster Linie dem spekulativ führenden Spanien und dem benachbarten Portugal des 16. Jahrhunderts. Dann kommt Italien mit seinen katholischen Traditionen; Frankreich ist weit weniger vertreten; Deutschland und die benachbarten Niederlande sowie manche Nationen des slawischen Ostens, wie Polen, marschieren vor den wenigen Angelsachsen.

Zum Schluß dieses allgemeinen Überblicks ein Wort über Wert und Bedeutung dieser scholastischen Psychologie. Natürlich wird die Schätzung verschieden nach dem eigenen philosophischen Standpunkt ausfallen. Wem es in erster Linie um die großen *metaphysischen Fragen* der Psychologie, ihre begriffliche Durchleuchtung und Systematisierung zu tun ist, wird und muß den sachlichen Ideengehalt und die dialektische Verarbeitung hoch bewerten und zugeben, daß die Scholastik darin die Neuzeit weit überragt. In der Erneuerung der griechisch-patristisch-scholastischen Seelenlehre, während der Herrschaft einer ganz anderen, oft gegensätzlichen Seelenauffassung, zeigt sich das Ringen mit der sachlichen Problematik. Anderseits überwiegt doch das Traditionelle. Das, was wir als intellektuelles Durcherleben der Problematik, als Aufleuchten eines neuen Lösungsversuches bezeichnen, einerlei wieviel Wahrheitsmomente darin stecken und was damit an geistiger Dynamik gegeben sein mag, verschwindet gegenüber der persönlichen Art der Neueren. Wieviel freilich dieselben Modernen von den früheren und gleichzeitigen

Scholastikern mittelbar und unmittelbar, bewußt und unbewußt herübergenommen haben, das wissenschaftlich auch nur annähernd festzustellen, hat erst die Forschung der letzten Jahrzehnte als ein großes, erst noch zu bewältigendes Problem erfaßt. Die bisherigen Ergebnisse haben aber sowohl prinzipiell wie im einzelnen zu einer Umstellung geführt. Noch eines: wie die neuzeitliche Naturauffassung ihre genialen Einseitigkeiten und Irrtümer durch ein unbefangenes Eingehen auf die Naturphilosophie der damaligen Scholastiker hätte ergänzen und berichtigen können und müssen, wie auch umgekehrt die Scholastiker ihre Einseitigkeiten und Irrtümer durch die der zeitgenössischen modernen Naturauffassung, — so hätte ebenfalls die neuzeitliche Psychologie viele Irr- und Umwege durch ein Lernenwollen und Lernenkönnen von der Schulphilosophie vermieden. *Leibniz* ist dafür ein Beispiel, ebenso *Wolff*.

Viel weniger günstig fällt das Werturteil über die Stellung der scholastischen Psychologie zur *experimentellen Psychologie* aus. Gewiß begründete sie im Geist des genialen Beobachters des seelischen Tuns, des Aristoteles, und des *hl. Thomas*, des feinsinnigen Analytikers der Leidenschaften und der Seelenkräfte überhaupt, ihre Spekulationen durch die Tatsachen der Erfahrung, wobei sie von den Gegebenheiten des gewöhnlichen Lebens ausging; aber sie verschloß sich nicht nur dem methodischen Experiment im Geist des 19. und 20. Jahrhunderts, sondern auch der Analyse und Synthese der Introspektion nach Art des genialen Psychologen *Augustinus*. Sie reihte den durch das spekulative Denken zu verarbeitenden Erfahrungsstoff an den Leitfaden von Akt und Potenz, Materie und Form und ähnlichen Begriffspaaren auf und wandelte die Klassifikationen nach den bereitstehenden Fächern der zehn Kategorien, ihrer Einteilungen und Unterteilungen ab. Es ging den Scholastikern stets um das den Erscheinungen zugrunde liegende Sein, sei es nun der intellectus agens et patiens, das liberum arbitrium, das concupiscibile et irascibile, oder letztlich die substantia animae spiritualis, die zugleich Körperform ist. Von der Gebundenheit der Scholastiker heben sich die teilweise genialen oder doch hochbedeutsamen Leistungen der Modernen ab, auch wenn die Intuitionen und Hinweise, wie es zu geschehen pflegt, noch mit Unfertigem und Irrigem behaftet sind. Man denke nur an das Unbewußte bei *Leibniz*, an die Assoziationslehre *Humes*, an die transzendentale Einheit der Apperzeption bei *Kant*, an den außer bei *Descartes* auch bei *Malebranche* und *Spinoza* wiederkehrenden Versuch, die Vielheit und Verschiedenheit der Affekte einheitlich abzuleiten. Soviel der Verfasser vergleichend urteilen kann, war auch in dieser Hinsicht die mittelalterliche Scholastik fruchtbarer und eigenschöpferischer.

Es ist eine lange währende Entwicklung, die vom Verfall der Scholastik im 14. Jahrhundert zur Neublüte derselben im 16. Jahrhundert führt. Die verschiedensten Momente arbeiten an diesem Aufstieg: das Versagen des Nominalismus, das Wiederanknüpfen an die

Hochscholastik, das vertiefte Studium ihrer großen Denker, der geistige Auftrieb in den verschiedenen Ordensschulen sowie an mehreren Hochschulen, der Einfluß des Humanismus mit seinem Sinn für Form, die erwachende Kritik, der erhöhte Wirklichkeitssinn und der Wille zur Naturerschließung, die Besinnung weiter kirchlicher Kreise auf die Notwendigkeit der religiösen, theologisch-philosophischen Reform, namentlich angesichts der Bedrohung durch die Lockerung des Autoritätsgedankens und das Umsichgreifen der Glaubensneuerung.

Nunmehr sind alle Bedingungen gegeben, die eine *Blüteperiode* heraufführen, von der ein so urteilsfähiger und kenntnisreicher Gelehrter wie Kardinal *Ehrle* zu sagen pflegte, daß sie, wenn man vom *hl. Thomas* absieht, den Vergleich mit dem 13. Jahrhundert wohl bestehen könne und, entsprechend dem Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung, in vieler Beziehung über diese große Zeit hinauskomme. Als neue treibende und tragende Kräfte kommen hinzu: das für die Befruchtung der scholastischen Spekulation einzig dastehende Trienter Konzil und die damit einsetzende kirchliche, theologisch-philosophische Restauration, die wissenschaftliche Erstarkung der Orden der Dominikaner und Franziskaner, zu denen die eben gegründete Gesellschaft Jesu sich gesellt mit zahlreichen geistigen Führern, die spekulative Verjüngung in den Orden der Unbeschuhten und Beschuhten Karmeliter, Serviten und Augustiner; ferner die allseitige, selten innerhalb der christlichen Ära anderswo verwirklichte katholisch eingestellte Kulturhöhe des Spanien des 16. Jahrhunderts, die sich machtvoll in der Scholastik auswirkt; von Spanien greift die Erneuerung auf Italien und andere Länder über. Rund ein Jahrhundert hält diese Spannkraft an und zeitigt Werke von bleibendem Wert auf psychologischem Gebiet. Man denke nur an die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen über die menschliche Freiheit und die göttliche Wirksamkeit, an De anima des *Suarez*, an die verschiedenen Kommentare der thomistischen und skotistischen Psychologie, an das große Unternehmen der *Conimbricenses*, d. h. der portugiesischen Jesuiten, und der *Salmanticenses*, der spanischen Unbeschuhten Karmeliter, die beide eingehend die Psychologie behandelten.

Zu *Anfang des 17. Jahrhunderts* beginnt die Linie von ihrer Höhe zu fallen, um die Mitte des Jahrhunderts ist der Abstieg in die Ebene der sich nun zahlenmäßig nicht nur haltenden, sondern vielleicht noch zunehmenden Produktion weithin sichtbar. Natürlich wird der Verlauf dieser Kurve immer wieder durchbrochen; auch noch im 18. Jahrhundert ragen einzelne Spitzen empor, wenngleich sie nur selten mehr die Höhe von vorher erreichen. Manche Thomisten unter den Dominikanern und Benediktinern bearbeiten gründlich, scharfsinnig,

selbständig die ererbten Inhalte der aristotelisch-scholastischen Seelenlehre, geben ihr sogar eine neuzeitliche architektonische Formung. Die Skotisten halten in ihrer schulmäßigen Weiterführung der Psychologie des Meisters, entsprechend der dem Franziskusgeist eigentümlichen Verjüngungskraft, auch jetzt tapfer durch und stehen zahlenmäßig sogar mit an der Spitze. Letzteres gilt auch von den Jesuiten. An den vielen Hochschulen und in den vielen gedruckten Werken vertreten sie die selbständige, kritisch freiere, analytisch bedeutsame Art des scholastischen Aristotelismus ihres führenden *Suarez*. Freilich wirken sich auch die Gefahren aus, die von vornherein in dieser Methode liegen: sie bindet sich an keine scholastische Einzelschule, sondern nimmt von den verschiedenen das Wahre herüber, um es systematisch aufzuarbeiten. Auch einzelne Vertreter der genannten kleineren Ordensschulen weisen noch nach der Mitte des 17. Jahrhunderts tüchtige Arbeiten in der scholastischen Psychologie auf.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wird der Abstieg der echt scholastischen Psychologie überall sichtbar; es melden sich bereits die Anzeichen ihrer Zersetzung, die im *18. Jahrhundert* fortschreitet und bis zur völligen Auflösung treibt. Es scheiden Wesensstücke derselben, etwa die Seele als Form des Körpers, die Gewinnung der höheren Erkenntnisse durch Abstraktion aus der Erfahrung und der damit parallelgehende gemäßigte Realismus aus. In der Aufklärungszeit ist der Fluß der Tradition derart erstarrt und die Herrschaft der Psychologie des Rationalismus und Empirismus eines *Descartes, Locke, Leibniz* derart selbstverständlich und mächtig, daß die großen Antworten der Scholastik für die Lösung der damals aktuellen Grundfragen der Psychologie oft gar nicht mehr herangezogen werden, um von feineren ins Einzelne und Untergeordnete gehenden Analysen der scholastischen Psychologie ganz abzusehen. Um so öfter stößt man auf Auseinandersetzungen mit den psychologischen Theorien der modernen Philosophen, deren Grundirrtümer freilich sowohl vom Standpunkt der katholischen Offenbarungsdogmen wie auch teilweise eines lebendigen Mindestmaßes scholastisch gehaltener Psychologie widerlegt werden. Wie aber nicht wenige dieser Philosophen, im Gegensatz zu den konservativen Scholastikern von damals, das Verdienst haben, weit- und klarblickend, mit feinsinnigem Verständnis und reichem Wissen, auf den naturwissenschaftlichen und erkenntniskritischen Fortschritt eingegangen zu sein, so verhält es sich auch hier mit den Fragen der Psychologie. Freilich steht die Bedeutung dieses Fortschrittes weit hinter dem naturwissenschaftlich-kritischen zurück.

2. Die scholastische Psychologie vom Ausgang des Mittelalters bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts

Der hervorragende Dominikaner *Dominicus de Flandria* (gest. 1500) verfaßte Annotationes zu den aristotelischen Büchern De anima. Der durchaus selbständige und eigenartig vorgehende berühmte italienische Dominikaner *Javellus* behandelte in seinem Totius philosophiae compendium auch die Psychologie, schrieb ferner Quaestiones naturales super tres libros de anima iuxta thomisticum dogma decisae. Der führende *Thomas de Vio*, nach seinem Geburtsort *Caietanus* genannt, veröffentlichte 1512 seine Commentaria zu De anima, die innerhalb und außerhalb des Ordens wegen seiner freien Beurteilung der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele viel Aufsehen erregten, zumal dieses Problem wegen der skeptischen Haltung des *Pomponazzi* und der Stellungnahme des 5. Laterankonzils (1515) im Mittelpunkt der Diskussion stand. Wie *Heidingsfelder* zeigt, waren anscheinend die Dominikaner ganz allgemein den Ansichten des Caietan nicht ungünstig gesinnt. Einer der kampfesfreudigsten Gegner sowohl des Pomponazzi wie des Caietan war der die thomistischen Traditionen weiterführende Italiener *Bartholomaeus de Spina*. Auch *Petrus von Brüssel* (oder Crockaert), der Lehrer des Begründers des neueren Thomismus, des großen Spaniers *Franz von Vitoria*, erklärte das psychologische Hauptwerk des *Aristoteles*. Dasselbe gilt von *Franciscus Sylvester Ferrariensis*, der auch in seinem Hauptwerk, dem klassischen Kommentar zur Summa contra Gentes des *hl. Thomas* psychologische Fragen behandelt. Von den späteren Dominikanern dieser Periode, deren Schöpfungen vorwiegend auf theologischem Gebiet liegen, schrieb der bedeutende *Dominicus Soto* Erklärungen zu De amina.

Von den *Skotisten* bzw. Franziskanern dieser Zeit sind zu erwähnen der hervorragende Pariser Weltpriester *Tartaretus* (gest. 1494); er behandelt in seinen Kommentaren und Opera philosophica verschiedene psychologische Probleme im Sinn des Meisters. Der italienische Konventuale *Hieronymus Girellus* schrieb De primo cognito et cognitione singularis, der sizilianische Konventuale *Vitus Pizza* De divino et humano intellectu in sententia peripateticorum. Größere Beiträge zur Psychologie lieferte diese Schule damals nicht, erst allmählich lösten sich ihre Vertreter von dem einseitigen Formalismus bzw. Logizismus. Die Neublüte des Skotismus fällt erst in die Zeit nach der Mitte des 17. Jahrhunderts.

Aus der 1540 gegründeten Gesellschaft Jesu schrieb der scharfsinnige *Franz Toletus* Kommentare zu De anima, ebenso *Antonius Rubio*, der bedeutende Belgier *Lessius* De libertate arbitrii et praescientia Dei condicionata disputatio apologetica (1610), De providentia numinis et animae immortalitate (1613). Die weitaus bedeut-

samste systematische Psychologie in der ganzen Scholastik dieser Zeit ist das Werk De anima des Franz Suarez (1548—1617). Was Reichhaltigkeit der Fragen und architektonischen Aufbau betrifft, überholt sie auch alle Leistungen der Scholastiker der Vorzeit, die wie der *hl. Thomas* meist die Form des Kommentars der aristotelischen Vorlage wahrten, die gewiß kein abgerundetes Ganzes darstellt. Die philosophische Eigenart des Suarez kommt auch hier charakteristisch zum Ausdruck, ähnlich wie in seinen Disputationes metaphysicae: die Grundhaltung ist konservativ, die Problematik ist durch Aristoteles, Thomas und die in ihrem Geist philosophierenden Denker aufgegeben, sie kommt im großen ganzen über sie nicht hinaus; auch die Lösung derselben ist im wesentlichen die aristotelisch-scholastische, nicht die einer bestimmten Schule, etwa der Thomisten, Skotisten, Nominalisten, und insofern eklektisch. Die Auseinandersetzung ist aber durchaus selbständig und kritisch. Wenn Suarez die Problematik mit einem bewundernswerten Aufweis der bisher gegebenen Lösungen und ihrer Gewährsmänner einleitet, dann verfolgt er damit, genau wie *Aristoteles* mit seinen Aporien, den Zweck, die eigene Antwort vorzubereiten, Einzelmotive seiner Stellungnahme flüssig zu machen, um so abschließend seine Gesamtlösung und deren Gründe zu geben. Insofern ist seine Art nichts weniger als eklektisch im Sinne eines Nebeneinanders von verschiedenartigen Gesichtspunkten, sondern eine selbständig, rational erarbeitete und geformte Systematik. Wie *de Scoraille* in seinem Suarezwerk zeigt, wurde De anima wie andere Schriften erst 1621 nach dem Tode des Verfassers von *Balthasar Alvarez* herausgegeben. Suarez verfaßte die Abhandlung, die in der Venediger Ausgabe von 1740 zweihundert Folioseiten mit je zwei Spalten zählt, in jungen Jahren als Philosophieprofessor in Segovia 1571—74; am Ende seines Lebens hat er, der schon früh ganz von seinen theologischen Aufgaben in Anspruch genommen war, das ursprünglich streng philosophische Werk der Theologie eingeordnet und dementsprechend manche Partien theologisch überarbeitet.

Der Leser gewinnt schnell ein klares, gründliches Urteil über den reichen Inhalt, den feinen systematischen Aufbau, die konservativ aristotelisch-scholastische Richtung, wenn er nacheinander die Hauptfragen der sechs Bücher an seinem Geist vorüberziehen läßt. Die selbständig-kritische Eigenart dagegen wird ihm darauf an Hand der Suarez eigentümlichen Lösungen veranschaulicht werden. 1. Buch: De substantia, essentia et informatione animae. In scharfsinniger, ins einzelne gehender Weise wird die Definition des *Aristoteles:* anima est actus primus corporis organici, als richtig erwiesen. Wie Aristoteles und *Thomas* anerkennt Suarez nur eine Form, die die materia prima informiert. Wenn besonders ausführlich die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, die diesbezügliche Lehre des Aristoteles, weiterhin die Information des Leibes durch die geistige Seele untersucht

wird, so ist hier das Zeitnahe, das Nachwirken der bewegten Auseinandersetzungen in den vorausgehenden Jahrzehnten, zu spüren, ohne daß die streng sachliche Art dadurch berührt würde. Es folgt das weit kürzere 2. Buch: De potentiis animae in communi ac etiam vegetativis. Die Fähigkeiten sind von der Substanz der Seele und voneinander verschieden; ihre spezifische Eigenart richtet sich nach den Akten, die ihrerseits durch die Eigentümlichkeit des Formalobjektes bestimmt werden. Aus der Erörterung des vegetativen Lebens ist die These herauszuheben: neque sanguis neque aliquis ex reliquis humoribus informatur anima. So reichlich die Ansichten und Gründe der Ärzte und anderer Naturkenner herangezogen werden, so ist doch die ganze Denkart echt scholastisch-dialektisch, unberührt von der modernen naturwissenschaftlichen Sehart. Die 31 Kapitel des 3. Buches: De potentiis cognoscitivis in communi ac etiam sensitivis, erörtern eine Fülle psychologischer Fragen, die teilweise auch heute aktuell sind; natürlich ist der Reichtum, die Tiefe, die Wahrheit derselben nur dem Psychologen zugänglich, der mit der aristotelisch-scholastischen Methode und Terminologie vertraut ist. Die Fragen über die Natur des Lichtes, der Farbe, über den Gegenstand des Sehens werden im Geist der Alten beantwortet. Ebenso die Fragen über Schall und Gehör. Dabei darf nicht übersehen werden, daß Suarez ein reiches Material der verschiedensten Fachmänner zusammenträgt und verarbeitet, sowie daß in dem Veralteten viele neuzeitliche Wahrheitsmotive stecken, etwa in der Erklärung der Anatomie des Ohres. Das 4. Buch: De potentia intellectiva, zeigt bedeutsam die selbständige Eigenart des Philosophen bei aller Weiterführung des traditionellen Lehrgutes. Nacheinander werden behandelt: das Formalobjekt des menschlichen Verstandes, der intellectus agens und seine Aufgabe, die unmittelbare Erkenntnis des Einzelnen neben dem Allgemeinen, das Wesen und der Vollzug der Abstraktion, die Erkenntnis der Körpersubstanzen, die Selbsterkenntnis der Seele, die Erkenntnis Gottes, die Abhängigkeit der Verstandeserkenntnis vom Phantasiebild, die nähere Bestimmung des intellectus agens und possibilis, practicus und speculativus; endlich folgen Verstand und Gedächtnis. Ebenso reichhaltig ist der Umfang der Fragen des 5. Buches: De potentia appetendi, ebenso gründlich, scharfsinnig und selbständig die Art der Untersuchung, wobei wieder zu bemerken ist, daß der Herausgeber *Balthasar Alvarez* den ganzen weiten Komplex der Fragen über die Willensfreiheit nicht aus dem Autograph in das Werk De anima aufgenommen hat, mit der Begründung, daß sie bereits ausführlich im ersten Band De gratia, teilweise auch in dem Opusculum quartum De libertate divinae voluntatis untersucht seien. Das kurze 6. Buch De statu animae separatae schließt das Werk ab.

Wie dieser Überblick zeigt, führt Suarez die traditionelle aristotelisch-scholastische Psychologie in dem Reichtum und der Tiefe der dort behandelten Probleme weiter. Wenngleich sie, namentlich im Vergleich zu der heutigen Psychologie, vor allem eine metaphysische Psychologie ist und darin ihre in moderner Zeit nie wieder erreichte Stärke zeigt, so ist sie doch keine aprioristische Konstruktion, sondern geht überall, nicht nur in der Psychologie des niederen, sinnlichen Seelenlebens, sondern auch in

der Psychologie des geistigen, höheren Erkennens und Strebens und in den letzten Fragen nach dem Wesen, der Geistigkeit, Unsterblichkeit der Seele und ihrer Beziehungen zum Körper von den Erfahrungstatsachen aus, wenngleich sie die eigentliche introspektive Psychologie viel weniger pflegt als etwa der *hl. Augustinus* oder die Neuzeit.

Man würde der Eigenart der Seelenlehre des Suarez aber nicht gerecht, wenn man nicht auch gewisse charakteristische *Sondermeinungen* derselben berücksichtigt. Einerlei ob man diesen Auffassungen zustimmt oder nicht, es zeigt sich in ihnen die kritische Schärfe und die unverwüstliche Selbständigkeit seiner Denkkraft, die mit Sachgründen arbeitet und deren Gewicht dem der Autorität voranstellt. Heben wir aus den verschiedenen Büchern den einen oder anderen bedeutsamen Punkt heraus.

Wohl die größte Selbständigkeit und Originalität zeigt Suarez in der Erklärung des Überganges vom sinnlichen zum geistigen Erkennen ein und desselben Gegenstandes im 2. Kapitel des 4. Buches. Er kann sich mit der Lösung, die der *hl. Thomas* vertritt, nicht zufrieden geben, daß nämlich das Sinnenbild causa instrumentalis für den Verstand als causa principalis sei. Im wesentlichen geht seine Lösung dahin: die niederen und höheren Fähigkeiten wurzeln in ein und derselben Seele, infolgedessen stehen sie in consonantia, in sympathia zueinander; also entspricht einer eindeutig gegebenen Determination der niederen Erkenntniskraft in Bezug auf ihr Objekt eine parallele Determination in Bezug auf dasselbe Objekt in der höheren Erkenntniskraft. Anders ausgedrückt, die intentionale Bestimmtheit der einen schwingt auf die andere über, weil beide in derselben Seelensubstanz wurzeln. Der Verfasser hat bei seinen Studien über *Olivi* gezeigt, daß bei diesem zum erstenmal eine im wesentlichen gleiche, im einzelnen verschiedene Erklärung in seiner Colligantiatheorie auftaucht, und daß Suarez indirekt wahrscheinlich von ihr beeinflußt ist.

Noch tiefer führt in die Wesensart der Psychologie des Suarez, durch die sie sich von der des *Aristoteles* und des *hl. Thomas* unterscheidet, die These ein, die er mit dem Augustinismus der Franziskanerschule teilt, daß der Verstand unmittelbar das Konkrete oder Einzelne erkennt (Kap. 3 des 4. Buches), ja daß dieses das Ersterkannte ist (Kap. 4). Hier tut sich die Eigenart des Suarez, die Verwandtschaft mit der modernen Haltung in seiner Psychologie kund. Die sachliche Gleichsetzung des intellectus agens et possibilis (Kap. 8) ist ein Einzelfall seines grundsätzlichen Verfahrens: entia non sunt multiplicanda sine ratione. Entschieden setzt sich das 10. Kapitel für ein geistiges Gedächtnis ein. Bezüglich der alten Streitfrage, ob der Verstand oder der Wille die höhere Fähigkeit sei, wird eine vermittelnde Stellung eingenommen; jede Fähigkeit hat die ihr eigenen Vorzüge (Kap. 9).

Wie grundverschieden die Art der Psychologie des Suarez, die man häufig als eklektisch zu bezeichnen pflegt, von einem Vorgehen ist, das tatsächlich eklektisch Thesen neben Thesen stellt, sieht man an den drei spanischen Jesuiten *Hurtado, Arriaga, Oviedo* in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Sie zeichnen sich durch echt spanische Kraft und Schärfe des Denkens aus; es fehlt ihnen aber die Ausgeglichenheit, das Ebenmaß.

Manche Ansichten teilen sie mit *Suarez*, in anderen Lehrpunkten weichen sie von ihm ab. Untereinander sind sie derart verwandt, daß man an eine Abhängigkeit glauben muß. Greifen wir nur einige Thesen heraus; sie genügen dem Leser, der die charakteristischen Umrisse ihrer Psychologie festhalten möchte.

Im Mittelpunkt der Psychologie des Hurtado (1578—1651) stehen das Wesen der Seele, ihre Kräfte, Verstand und Wille, also die großen Fragen. Aliquando singularia cognoscuntur prius quam universalia. Volitio potest uniri a solo Deo voluntati sine ulla cognitione creata. Mit Schärfe und Tiefe wird, u. E. zum erstenmal, die dreifache certitudo, metaphysica, physica, moralis, in der disputatio VIII entwickelt. Auch die folgenden Unterscheidungen: intuitive und abstraktive, quidditative und komprehensive Erkenntnis, sind beachtenswert. Eigentümlich ist die Unterscheidung, daß für visio, auditio, phantasia die species impressa verlangt wird, nicht aber für olfactio, gustus, tactus. Lebhaft setzt sich Hurtado gegen die Thomisten für die species impressa der Seligen ein, vermöge derer sie Gott schauen.

Bedeutsam und scharfsinnig erörtern die Disputationes in tres libros de anima in dem Cursus philosophicus des Arriaga (1592—1667), nach einem Lob ihres Gegenstandes, inwieweit die menschliche Seele hierhin gehöre. Die Psychologie ist bei ihm wie bei Aristoteles und vielen Scholastikern ein Teil der Physica. Daraus folge: non agi praecipue de anima secundum se, sed de corpore animato, quia anima seorsim sumpta non est species corporis substantialis ... Trotzdem sei der vorzügliche Gegenstand der Psychologie die anima intellectiva. Auch die anima separata sei hier, wie *Hurtado* meinte, zu behandeln. So folgen denn nacheinander: De anima secundum se, De vivente, De potentiis animae, De specie impressa, De potentiis materialibus, De intellectu et eius actibus, De libertate voluntatis, De habitibus, De anima separata. So systematisch diese Anlage ist, die sich von der Vorlage des *Aristoteles* freigemacht hat und der des *Suarez* gleicht, so eklektisch ist auf weite Strecken die Einzelausführung. So heißt es: res spiritualis potest habere partes integrantes. Das Wesen des Körpers ist wie bei *Locke* und anderen Modernen die impenetrabilitas. Sanguis animatur. — Die Psychologie des *Oviedo* gleicht der seiner beiden Vorgänger, auf die er sich beruft. Die ausgeprägte Eigenart der drei Spanier zeigt sich bei Oviedo selbst in den sprachlichen Formulierungen. Bei der Behandlung des Willens folgen nacheinander: Thomistarum sententia evertitur; recentes nostrae societatis impugnantur; Ripaldae sententia exponitur illiusque fundamenta solvuntur; fortius exploditur eadem sententia; propria sententia explicatur.

Um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts kommentierten die portugiesischen Jesuiten, die *Conimbricenses*, in ihrem großangelegten Cursus auch die Psychologie des Aristoteles. Ein Gegenstück dazu ist die Aristoteleserklärung vom streng thomistischen Standpunkt aus, die einige Jahrzehnte später die spanischen Unbeschuhten Karmeliter folgen ließen. Ferner gehört in diese Periode der bedeutende, oft zitierte General der Regularkleriker, der Italiener *Raphael Aversa* (1590—1657) mit seiner Philo-

sophia metaphysicam physicamque complectens aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die Psychologie gehört neben der Naturphilosophie zur physica. Aversa vertritt jenen Aristotelismus oder jene Scholastik, die ihren Typ in *Suarez* gefunden hatte, dem er inhaltlich gleicht, und auf den er sich öfters beruft. An einigen Lehrsätzen sei diese Haltung veranschaulicht. Die Kräfte der Seele sind sachlich von ihrer Substanz verschieden. Die Sinneswahrnehmung bedarf vorausgehender species. Das Gehirn ist der Sitz der Wahrnehmung. Auch der Ursprung und Verlauf der geistigen Erkenntnis und des geistigen Wollens wird in echt scholastischer Gründlichkeit erklärt.

3. Die scholastische Psychologie von der Mitte des 17. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts

Drei Richtungen sind zu unterscheiden: die Konservativen, die Vermittler und die Eklektiker. Zeitlich finden sich die Vertreter der konservativen Richtung ununterbrochen in dieser ganzen Periode, zahlenmäßig weniger nach den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts. Der Vermittler sind wenige; sie gehören teilweise dem 17. Jahrhundert an, teilweise reichen sie tief in das 18. Jahrhundert hinein. Die Eklektiker, die noch ein gewisses geringeres oder größeres Maß scholastischen Denkgutes weiterführen und unausgeglichen Bestandstücke der modernen Philosophie danebenstellen, gehören sämtlich dem Aufklärungsjahrhundert an. Geographisch-völkisch gesehen, stellt die Iberische Halbinsel charakteristisch fast nur Konservative, Italien ebenso bezeichnend Psychologen aller drei Richtungen, Frankreich überraschend fast nur Konservative. Im deutschsprachigen Gebiet gibt es neben diesen letzteren weit mehr Eklektiker, die sich überhaupt am zahlreichsten hier finden, was der Kulturhistoriker von vornherein erwartet; der vorwiegend protestantische Norden Deutschlands ist kaum vertreten, um so stärker der katholische Süden, einschließlich Österreichs. Das östliche, slawische Europa weist manche katholische Denker auf, ohne daß ihre Art den Schluß auf eine vorherrschende Strömung erlaubt. Die Niederlande und England stellen den einen oder anderen konservativen Scholastiker. Eines ist sicher, wie auch aus dem Nomenclator des *H. Hurter* erhellt, daß diese Zeit reich an katholischen Philosophen ist, und daß sie mutig die Niederschrift ihrer Vorlesungen zum Druck beförderten.

Beginnen wir die Darlegung der Psychologie der Konservativen mit den Thomisten. Ihre Eigenart ist die Gründlichkeit, Klarheit und Schärfe, mit denen gut ausgebildete Denker das Erbe antreten und weitergeben. Sie finden sich selbstverständlich in erster Linie bei den Dominikanern, seit den letzten Jahrzehnten des 17. bis rund um die Mitte des 18. Jahrhunderts auch bei den Benediktinern; deren intellektuelles Zentrum Salzburg wirkt sich nach den verschie-

densten geographischen Richtungen aus. Die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hervortretenden Unbeschuhten Karmeliter finden sich selten in dieser Epoche.

Daß im 17. Jahrhundert, mit dessen ersten Jahrzehnten der Abstieg einsetzt, noch tiefgründige, geradezu klassische scholastische Psychologie möglich war, dafür ist der berümte Dominikaner *Johannes a S. Thoma* (1589—1644) ein Beispiel. Deshalb setzen wir ihn hierher, obwohl er seinen Cursus philosophicus noch vor Mitte des Jahrhunderts (1638) in Köln veröffentlichte.

Schon die Einordnung der Psychologie in die Behandlung der Naturphilosophie ist ungebrochen aristotelisch konservativ; sie erfolgt aus streng spekulativen Gesichtspunkten heraus. Der 2. Band seines Cursus Philosophicus läßt auf die Erklärung der naturwissenschaftlich grundlegenden Bücher De physico auditu zunächst De ente mobili corruptibili, dann De ente mobili animato seu in tres libros Aristotelis De anima folgen. Was die Psychologie des Dominikaners wie seine ganze Philosophie zu einem Genuß macht, auch wenn man inhaltlich anders denkt, ist die meisterhafte Schärfe, wie sie sich etwa bei der Darlegung des Verlaufes des geistigen Erkennens zeigt. Da findet man Partien, die der Weltphilosophie angehören und vieles, was in den üblichen Lehrbüchern der Geschichte der modernen Philosophie breit ausgeführt wird, weit hinter sich lassen. Von ähnlicher Gründlichkeit und Schärfe ist die übliche, im Anfang stehende Abhandlung De anima in communi eiusque definitionibus, ebenso das Kapitel über den sachlichen Unterschied der Seelenkräfte voneinander und von der Seelensubstanz. Maßvoll wird in dem Artikel Quomodo originetur libertas voluntatis a radice extrinseca, quae est Deus, das physische Mitwirken Gottes mit den freien Handlungen erörtert.

In dem vorbildlichen, oft aufgelegten Schulbuch des Franzosen *Goudin* (1671) tritt die Psychologie zurück. Andere Dominikaner, wie der an der Minerva in Rom lehrende *Arnu*, der Franzose *Guérinois*, Professor in Bordeaux, der Norditaliener *Zanardi*, stellten vom thomistischen Standpunkt aus die Psychologie in den Kommentaren zu den einzelnen Schriften des Aristoteles oder in ihrer systematischen Behandlung der Gesamtphilosophie dar. Das gilt auch von dem vielseitigen Philosophen, Theologen, Mystiker, dem Unbeschuhten Karmeliter *Philippus a Ss. Trinitate* in seiner Summa philosophica (Köln 1655).

Der spanische Benediktinerabt und hochangesehene langjährige Studienpräfekt in Salamanca, der spätere Kardinal *José Sáenz d'Aguirre* (1630 bis 1699), mit dem der Thomismus im *Benediktinerorden* beginnt, behandelt die Psychologie im 2. Teil des 3. Bandes seiner 1671 ff. erschienenen, großangelegten Philosophia rationalis; er ordnet sie also mit *Aristoteles* der Naturphilosophie ein. Mit spekulativer Kraft und in systematischer Architektonik, die noch nichts von dem Rückgang der spanischen Scholastik verrät, werden nacheinander die streng aristotelisch-thomistischen Theorien vom Wesen der Seele, von der Einheit bzw. Einzigkeit derselben in jedem Lebewesen, von ihren Beziehungen zum Körper als Form der materia

prima klar dargelegt. Es folgt die Erörterung der Seelenkräfte als sachlich voneinander und von der Seelensubstanz verschieden, die Behandlung der äußeren und inneren Sinne, des geistigen Erkennens, das freilich zu kurz wegkommt. Daß der Wille überhaupt nicht zur Sprache gelangt, erklärt sich offensichtlich daraus, daß d'Aguirre zum Schluß des Gesamtwerkes einen Kommentar zur aristotelischen Ethik folgen läßt, der es verdiente, der Vergessenheit entzogen zu werden, und in dem im Anschluß an die Vorlage des Meisters die Fragen über den Willen gründlich untersucht werden.

Durch Klarheit und Reichhaltigkeit zeichnet sich die Psychologie des Salzburgers *Ludwig Babenstuber* (1660—1726) aus. Sie ist typisch für den Thomismus der Benediktiner von damals. Mit dialektischer Virtuosität wird die aristotelische Definition der Seele erörtert und auf die anima rationalis angewandt. Gegen die Skotisten wird die Einzigkeit der Form bzw. der Seele durchgeführt, wobei auch auf die im 13. Jahrhundert oft und lebhaft ausgetragenen theologischen Schwierigkeiten eingegangen wird. Die Einteilung der Seelenkräfte schließt sich an *d'Aguirre* an; die alte Ansicht von dem zeitlichen Nacheinander der vegetativen, sensitiven, geistigen Seele im Embryo wird beibehalten. Die Erklärung der Sinneserkenntnis zeichnet sich durch Feinheit der psychologischen Analysen aus, wenngleich manches Physiologische naiv erscheint. Die unverfälscht metaphysische Arbeitsweise mit ihren Vorzügen und Fehlern erhellt aus den Beweisen für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele. Bloß aristotelisch-thomistische, nicht aber platonisch-augustinische Beweisführungen werden herangezogen; nur daß der moralische Unsterblichkeitsbeweis aus der Vergeltung heraus geltend gemacht wird. Die traditionellen thomistischen Ausführungen über intellectus agens und patiens zeichnen sich durch Sauberkeit der Unterscheidungen aus, zugleich verraten sie die Schulgebundenheit in den polemischen Auseinandersetzungen mit den Suarezianern und in der Berufung auf die Salisburgenses, mochten sie auch jenseits der engeren Heimat unbekannte Größen sein.

Eine überaus wertvolle Ergänzung zu der thomistischen Psychologie bildet die reiche philosophische Literatur der damals kräftig auftretenden *Skotisten*. Ihre Tradition bringt es mit sich, daß sie manche Fragen, z. B. die unmittelbare Erkenntnis des Einzelnen, gewisse Seiten der Psychologie der Abstraktion, die Unsterblichkeit der Seele, die Willensfreiheit, anders als die Thomisten beantworten, den Primat des Willens vor dem Verstand betonen, für die empirischen Momente der Psychologie aufgeschlossener sind; kurz, der franziskanische Geist ist dem des genialen Psychologen *Augustinus* verwandter, während der Aristotelismus der Thomisten eine straffere dialektisch-metaphysische Konstruktion durchführt. Das für den damaligen Skotismus grundlegende Werk der italienischen Konventualen *Mastrius-Bellutius* befolgt in den Disputationes in libros De anima des *Aristoteles* die scholastische Methode in freierem Aufbau. Wenngleich es noch vor 1650 erschien, dürfen wir es doch hier an-

führen, da es den Auftakt für die nach 1650 folgende skotistische Literatur bedeutet.

Es ist eine geschlossene systematische Durchführung. Die skotistische Eigenart zeigt sich in der These: Potentiae formaliter ab anima distinguuntur, und besonders in der Erklärung der Freiheit, in der eingehend gegen Thomisten, *Ockham, Vazquez* gezeigt wird, daß sola libertas divinae voluntatis, non eius efficacia est prima radix extrinseca libertatis creatae; prima radix intrinseca libertatis nostrae non est indifferentia iudicii, sed ipsius potentiae volitivae. Historisch und systematisch ist die Scheidung zwischen dem Anteil des Erkennens und Wollens beim freien Akt insofern von Bedeutung, als sie gegenüber dem Thomismus kräftiger die Willenskausalität in den Mittelpunkt rückt und gegenüber dem vorgeblichen, von *Minges* und *Longpré* widerlegten zu weitgehenden Indifferentismus den Einfluß des erkannten Objektes oder des erstrebten Guten heranzieht: einerseits ist es absolut unmöglich, daß sich der Wille ohne vorausgehende Erkenntnis betätige; anderseits ist wahrscheinlich der Wille allein die totalis causa efficiens des Aktes, ohne daß das Objekt als Wirkursache einfließt. Gegen *Thomas,* Thomisten, *Vazquez, Suarez, Conimbricenses* wird die spezifisch skotistische These aufgestellt: Dicendum est simpliciter et absolute loquendo voluntatem praestare intellectui.

Aus der Psychologie der folgenden Skotisten seien einige charakteristische Lehrstücke angeführt. Der maßvolle und gründliche Schlesier *Bernhard Sannig* behandelt in seinem Cursus philosophicus (1684) eingehend die Unsterblichkeit der Seele; seine sorgfältigen Unterscheidungen sind ein wertvoller Beitrag zur Lösung der in neuerer Zeit wieder aufgegriffenen Streitfrage, ob und inwiefern Skotus ihre philosophische Beweisbarkeit geleugnet habe. Zuerst werden die *Conimbricenses, Melchior Cano* et alii für die Beweisbarkeit zitiert, unde censuerunt Scotum negativam tenentem. Immerito, ut patet accurate expendenti singula argumenta adducta. Dico secundo: non potest pro statu isto seclusa fide demonstrari a priori evidenti et insolubili ratione naturali immortalitas animae. Damit dürften u. E. nur die metaphysischen, nicht aber die moralischen und eudämonologischen Beweise gemeint sein. *Arriaga* z. B., auf den sich Sannig beruft, verteidigt in seinem Cursus philosophicus (1632) eingehend mit Vernunftgründen die Unsterblichkeit. Der angesehene irische Observant *Johannes Poncius* gibt in seinem Integer cursus philosophicus (1643, öfters neu aufgelegt) eine klar aufgebaute Psychologie. Die besondere skotistische Note erhellt aus folgenden Lehrsätzen: die Mehrheit der Formen im Menschen, das sachliche Zusammenfallen der Kräfte und der Substanz der Seele; intellectus agens et patiens non distinguuntur realiter, sed formaliter ex natura rei; der psychologische Vorrang des Willens vor dem Verstand. Der Südfranzose *Dupasquier,* Konventuale, führt u. a. in seiner Summa philosophiae scotisticae (1692) bezeichnend die Thesen durch: Aliqua cognitio obiecti necessario requiritur, ut voluntas feratur in illud per nolitionem et volitionem, was aus *Skotus* und *Augustinus* bewiesen wird; sodann: obiectum adaequatum humani intellectus secundum se absolute et ex natura potentiae est ens ut sic in tota sua latitudine, at secundum naturalem

attingentiam est ens finitum, pro hoc autem statu obiectum primum est ens sensibile. Der Observant und Lektor in Marseille *Durand* erörtert in seinem Clypeus Scotisticae Theologiae (1685) einige psychologische Fragen, die zeigen, daß auch damals wie in neuester Zeit der Skotismus oft falsch gedeutet wurde und sich mit Recht zur Wehr setzte: dico quod voluntas non potest velle malum cognitum ut tale, ita Scotistae recentiores citantes Doctorem; dico voluntatem moveri quoad specificationem ab intellectu, non quod ipse formaliter specificat actus voluntatis, sed quia applicat et proponit ei id, a quo tam ipsa quam eius actus specificantur formaliter; dafür wird *Skotus* zitiert.

Die Erneuerer *anderer mittelalterlicher Richtungen* von geringerer Bedeutung werden hier erwähnt, weil sie zeigen, daß die Scholastik nicht das einförmige Gebilde ist, wie früher oft angenommen wurde. Die italienischen Serviten verjüngen mit spekulativer Kraft die Lehren des augustinisierenden *Heinrich von Gent*, den sie damals noch für einen der Ihrigen hielten. Der Erneuerer der Schule, der Ordensgeneral *Burgus*, setzt sich in seinen Paradoxa, die schon 1627 erschienen, mit inneren Gründen und mit Berufung auf ein großes Aufgebot von Autoritäten für die Illuminationstheorie des *hl. Augustinus* ein, die bekanntlich auch *Heinrich von Gent* gegenüber dem fortschreitenden Aristotelismus des 13. Jahrhunderts beibehielt. *Angelus Ventura*, neben *Benedikt Canali* der Hauptvertreter dieser „Henricisten", kommt in den psychologischen Teilen seiner Philosophica tripartitio (1701) dem Thomismus näher. So heißt es: universale est obiectum per se et directe terminativum intellectus, singulare vero solum reflexe.

Wie verheerend sich die Autoritätsgebundenheit gelegentlich bei den Scholastikern ausgewirkt hat, erhellt an dem Führer der verjüngten Augustinerschule, *Nikolaus Gavardi* aus Mailand. *Augustinus* wird durch den berühmten mittelalterlichen Augustinerkardinal *Aegidius von Rom* gesehen; weil dieser ein entschiedener Thomist ist, geht der Augustinismus des Gavardi in den seiner Wesensart so fremden Aristotelismus bzw. Thomismus über. So wundert sich der in diesen Dingen erfahrene Leser nicht mehr über das Sicheinsetzen des Augustiners für die göttliche praemotio physica des menschlichen Willens und auch nicht über die Berufung auf den *hl. Augustinus*, dem doch eine solche praemotio physica sicher völlig fremd war. Wenn der Spanier *Elisaeus Garcia*, einer der Hauptvertreter unter den Beschuhten Karmeliten, die auf ihren spätmittelalterlichen *Baconthorp* zurückgreifen, dieselbe Freiheitserklärung gibt, so erhellt daraus, welchen Anklang damals diese thomistische Theorie gefunden hat, zumal dieser Karmelit bewußt und grundsätzlich von den Unbeschuhten und ihrem Thomismus abrückt.

Von den nicht wenigen konservativ, aristotelisch-scholastisch eingestellten *Jesuiten* haben manche der Psychologie größere oder geringere Beachtung geschenkt. Als Beispiel möge hier der Spanier *Ludwig Lossada* (1681 bis 1748), der kongenialste Suarezianer dieser Zeit, und seine Psychologie herangezogen werden. Sie bildet den tomus octavus seines Cursus philosophicus (zuerst 1748 erschienen), der zehn Bände umfaßt. Ein Überblick über das Ganze der behandelten Fragen mit Hervorhebung gewisser Lehr-

stücke läßt leicht und klar die Eigenart dieser scharfsinnigen und gründlichen Psychologie erkennen. Die erste der fünf Disputationen fragt: Quid et quotuplex sit vita et anima? Zurückgewiesen werden quorumdam conatus contra veri nominis animam in brutis et plantis; es handelt sich um Cartesianer und Atomisten, im einzelnen um *Tosca* und *Maignan*. In der 2. disputatio De substantia et informatione animae rationalis fesselt das letzte Kapitel, De anima rationali separata, durch die fein abgewogenen Gedanken. Von besonders geschichtlicher Bedeutung ist die 5. disputatio De potentiis materialibus animae, da sie von scharfsinnigen psychologischen Analysen getragen ist, auf damals höchst aktuelle Probleme eingeht und sogar gegen die beiden Führer *Aristoteles* und *Suarez* Stellung nimmt. Ferner: quod sentire non in solo motu locali consistit contra Corpusculares ostenditur; „De sensibus externis" führt aus, daß sich das Sehen in der Netzhaut vollzieht; warum mit beiden Augen der Gegenstand als einer gesehen wird; echt scholastisch wird im Kapitel De sensu interno et appetitu vertreten, daß die Tiere aliquid commodum vel incommodum erkennen. Die 7. disputatio „De potentiis spiritualibus animae" bereitet grundlegend die Ausführungen der beiden letzten Untersuchungen vor; das Formalobjekt des Verstandes und Willens wird im Geist des *hl. Thomas* bestimmt. Dagegen weicht die Lösung verschiedener in der 8. disputatio De actibus intellectus erörterter Lehrstücke von ihm ab: das verbum mentis ist nicht von der intellectio ipsa verschieden; scientia, fides, opinio circa idem obiectum in eodem intellectu vertragen sich; überaus befriedigend ist die Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis.

Die genannten Schulen der Thomisten, Skotisten, Serviten, Augustiner, Karmeliter, Suarezianer stellen es sich zur Aufgabe, im wesentlichen die mittelalterliche Psychologie, im Anschluß an die großen Schulhäupter, wieder aufzunehmen. Wenngleich sie dabei gewisse untergeordnete Lehrstücke in persönlicher Bearbeitung weiterführen, so tritt dieser Versuch und diese Leistung doch zurück. Neben ihnen stellen sich andere Scholastiker bewußt die Aufgabe, die überkommene scholastische Psychologie entsprechend den Anforderungen der neuen Zeit auszubauen, also unter Umständen manches kritisch auszuscheiden oder auch zu ergänzen. Ihre Fortschritts- oder Ausgleichsbestrebungen gehen zwar in erster Linie auf die Naturphilosophie, nur sehr bescheiden auch auf die Psychologie. Wir bringen sie an dieser Stelle, gesondert von den Konservativen und den aufklärerischen Eklektikern, weil sie eine Zwischenstellung einnehmen.

An erster Stelle ist der Toulouser *Emmanuel Maignan* aus dem Orden der Minimi zu nennen. Die Reformideen seines Cursus philosophicus (1652) zogen weitere Kreise und führten zu scharfen Auseinandersetzungen. Seine Psychologie verrät indes wenig von diesem Geist. Auch der aufgeschlossene französische Weltpriester *Joh. B. Duhamel*, dessen eklektische Philosophia vetus et nova (1678, oft neu aufgelegt) im Dienst des fortschrittlichen Ausgleiches steht, läßt die Psychologie zurücktreten. Immerhin bringt sie manche charakteristische Erklärungen. Aristotelische und augu-

stinische Motive kreuzen sich eklektisch in der Psychologie des geistigen Erkennens. Die Geistigkeit der Seele wird solid scholastisch begründet; sie tritt zu dem atomistisch aufgebauten Leib hinzu. Die Leidenschaften, überhaupt die Affekte werden im Geist des *hl. Thomas* gedeutet, während die Freiheit des Willens und das Wesen der Glückseligkeit, zu dem amor und delectatio gehören, im Sinn des franziskanischen Augustinismus bestimmt werden; deshalb wird denn auch die praemotio physica scharf bekämpft und das Zusammengehen göttlicher Voraussicht und Wirksamkeit mit menschlicher Freiheit in der Richtung *Molinas* erklärt.

Die beiden Jesuiten, der italienische Kardinal *Tolomei* und der Dillinger Professor *Hauser*, die einen glücklichen Versuch machen, Altes und Neues in der Naturerklärung harmonisch auszugleichen, bringen nichts Nennenswertes über Psychologie. Dagegen geht der norditalienische Franziskanerobservant *Fortunatus a Brixia* (1701—1754) auch auf die Kernfragen einer metaphysischen Psychologie ein. Es zeugt von der Kraft, Freiheit und Weite seines Geistes, daß er noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts, als die aufklärerische Zersetzung auch die Katholiken erfaßt hatte, in seinem großen Werk gründlich den Tiefengehalt der scholastischen Psychologie darlegt und gegen das Moderne verteidigt, während er gleichzeitig aufgeschlossen für das Fortschrittliche der neuen Naturauffassung eintritt. Dabei zeigt er sich in wohltuender Erudition mit dem großen Psychologen *Augustinus* vertraut, auch mit *Cicero*. Eingehend setzt er sich mit den psychologischen Theorien des *Descartes, Malebranche, Wolff* auseinander; in der Form bleibt er stets akademisch. Der Philosophiehistoriker erfährt dabei, wie selten aus ersten Quellen, welche Beachtung damals *Wolff* auch in Italien fand. — Der berühmte südbayerische Gelehrte, der Augustinerchorherr *Eusebius Amort* steht an der Grenze der hier behandelten Vermittlerphilosophen und der gleich darzustellenden Eklektiker. Gerade auch die Psychologie seiner Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae (d. i. des Duhamel) beweist diesen Zwischencharakter.

Die Psychologie der eklektisch Altes und Neues, gewisse scholastische oder auch christliche Grundgedanken und neuzeitliche Denkmotive verbindenden Philosophen zu verfolgen, wirft gewiß nichts Großes ab, lohnt sich aber für den Historiker. Man darf diesen Eklektizismus nicht einseitig negativ bewerten, wie es oft geschieht. Schulbücher, überhaupt literarische Werke, die noch Aussicht haben wollten, in weiteren Kreisen gelesen zu werden und Einfluß auszuüben, mußten angesichts der ganz allgemein herrschenden aufklärerischen Geisteshaltung fast notwendig diesen Weg einschlagen. Davon abgesehen hat die Ausscheidung mancher scholastischer Fragen etwas Befreiendes; das Aufgreifen moderner psychologischer Probleme diente dem Fortschritt, zumal diese Zeit gewissen Seiten der Psychologie viel Beachtung schenkte.

Es liegt im Wesen des Dominikanerordens und wird durch seine ganze Geschichte bestätigt, daß er, kraft seiner großen, ruhmvollen wissenschaftlichen Traditionen, bei allem Eingehen auf die intellektuellen Forderungen

des Wechsels der Zeiten sich weniger aufgelockert zeigt, gerade auch in philosophischer Hinsicht. Die Dominikaner des 18. Jahrhunderts philosophieren, soweit man bislang sieht, ungebrochen thomistisch; der Zeitgeist wirft sie spekulativ nicht um. Wie sie sich trotzdem, im Geist ihres unvergleichlichen *hl. Thomas*, Neues anzueignen wissen, zeigt die tüchtige Summa philosophica (1777) des Italieners *Roselli* (1719—1783).

Bereits die Logik berührt psychologische Fragen: so in der polemischen Auseinandersetzung mit *Malebranche, Gassendi, Leibniz, Locke*, z. B. in der grundlegenden Quaestio de origine idearum. Auch die weitläufige prinzipielle Untersuchung über die didaktische Anlage der Lehrbücher ist durch und durch psychologisch orientiert und erinnert in dieser Hinsicht an den berühmten Globus intellectualis des *Bacon von Verulam*. Die eigentliche Psychologie zeichnet sich dadurch aus, daß sie einmal auf die Theorien der Cartesianer, Okkasionalisten, Leibnizianer eingeht und ihnen die scholastischen Lösungen entgegenstellt. So wird die Geistigkeit, Unsterblichkeit der Seele, ihre Verbindung mit dem Körper als Wesensform klar herausgearbeitet.

Sehr bemerkenswert ist die Wende der süddeutsch-österreichischen Benediktiner vom strengen Thomismus zur neuzeitlichen Richtung. Auf die allgemein-kulturellen und wissenschaftlich-philosophischen Gründe, die dazu führten, kann hier nicht eingegangen werden, auch nicht auf die genauere Scheidung der Konservativen und Modernen in dem dramatisch bewegten Ringen innerhalb derselben Abteien. Am persönlichsten setzt sich der scharfsinnige Kritiker *Ulrich Weiss* für die Reform ein. Sein Liber de emendatione intellectus (1747), der vornehmlich erkenntniskritische und naturphilosophische Fragen behandelt, wirft einiges in psychologischer Hinsicht ab. Vor allem beschäftigt ihn der Ursprung der Erkenntnisse. Seine Theorie ist insofern eklektisch, als apriorische Motive des *Augustinus* und empiristische des *Locke*, auf den er sich besonders kräftig und oft beruft, unausgeglichen aufeinander folgen. Im übrigen konzentriert sich der Fortschrittswille dieser Benediktiner, eines *Frobenius Forster, Gordon, Cartier*, in der Hauptsache auf die Naturphilosophie.

Auch die fortschrittlich philosophierenden Franziskaner gehen kaum auf Psychologie ein. Um so überraschender ist der Eifer, mit dem sich der Schweizer Kapuziner *Heinrich Walser* für die aufklärerische Seelenlehre einsetzt. Hängt diese merkwürdige Tatsache mit dem stets gepflegten Eklektizismus des Ordens oder mit der Hinordnung der Theorie auf die Praxis zusammen? Einerlei, man darf diesen Einzelfall nicht verallgemeinern, wenngleich ein anderer Schweizer Kapuziner, *Mauritius a Berona Lucernata*, ebenso aufklärerisch schreibt. Die Richtung *Walsers* erhellt zur Genüge aus seinem Syllabus scriptorum in materia psychologica celebrium. Greifen wir einige Namen und Werke heraus: *Bonnet*, Psychologische Versuche; *Condillac*, Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse; *Diderot*, Briefe über die Blinden; *Garve*, Versuche über die Neigungen; *Hartley*, Betrachtungen über den Menschen; *Tetens*, Versuche über die menschliche Natur. Also nur Psychologen und Psychologie der Aufklärung.

Die Jesuiten, besonders die süddeutsch-österreichischen, gingen teilweise

mit diesem Eklektizismus, Vorzüge und Schwächen, überhaupt die Eigenart ihrer Psychologie erhellt gut an der Philosophia rationalis et experimentalis (1755) des Ingolstädter Professors *Jos. Mangold* (1716—1787).

Die herkömmlichen Thesen über die Geistigkeit, Unsterblichkeit, Willensfreiheit der Seele, ihr Entstehen durch göttliche Schöpfung, ihr Verhältnis zum Körper als Form derselben werden klar entwickelt. Von der scholastischen Abstraktionslehre haben sich einige dürftige Reste gerettet; von der Erfahrung geht alle menschliche Erkenntnis aus, es tritt die schöpferische Fähigkeit des Verstandes hinzu; die species impressa spiritualis, sogar das phantasma wird abgelehnt. Überraschend ist die moderne Erklärung des sinnlichen Gedächtnisses: memoria, quatenus est in organo corporeo, nil aliud est quam vestigia quaedam a motibus spirituum animalium relicta; si enim in haec vestigia iterum spiritus incurrerint, easdem determinationes efficient, quae fierent ab obiectis praesentibus et in sensus incurrentibus. Glänzend ist die geistvolle Art, mit der der veralteten aristotelisch-scholastischen Theorie des Tierinstinktes schon damals die heutige entgegengestellt wird: Longe probabilius videtur eas nil aliud esse quam certam dispositionem, flexibilitatem et mobilitatem organi sensui interno et phantasiae destinati, quod a certis impressionibus per sensus externos communicatis varia ratione afficitur et, prout blanda vel molesta est impressio, anima ad appetendum vel fugiendum obiecta excitatur.

Typisch für die Psychologie der katholischen Philosophen der Aufklärungszeit ist die des bekannten *Benedikt Stattler* (1728—1797), insofern sie die überlieferten Wahrheiten über Substantialität, Geistigkeit, Unsterblichkeit der Seele, nicht aber über ihr Verhältnis zum Körper als Wesensform gründlich wiedergibt, sich auch klar im allgemeinen über den Unterschied des niederen und höheren Erkennens und Strebens und ihr Zusammenwirken ergeht, ohne indes auf das Einzelne einzugehen. Auch die Methode ist nicht scholastisch, sondern eklektisch. Dabei werden die entsprechenden Lösungsversuche eines *Descartes, Malebranche. Leibniz, Wolff, Hume, Lamettrie* aufgeführt und widerlegt. Man sieht deutlich, wie diese Denker mit der Aufklärung auch die praktische didaktische Zielrichtung teilen, bei Verkürzung und Verflachung der Spekulation. Diese Charakteristik trifft auch für die Psychologie der oft aufgelegten, klar und gefällig geschriebenen Schulbücher des Ungarn *Joh. B. Horvath* zu. Daß die Aufklärung auch in den lateinischen Ländern eingezogen war, ist an der Philosophia libera seu eclectica des Portugiesen *Monteiro* ersichtlich.

Die philosophische Literatur der *Piaristen*, die eine eifrige Lehrtätigkeit entwickelten, zeigt die Lebendigkeit der eklektischen Aufklärung in den katholischen Ländern, in Italien, Österreich, Süddeutschland. Einige Sätze aus der Psychologie der öfters neu aufgelegten Institutiones philosophicae (1731) des berühmten *Eduard Corsini* (1702—1765) beleuchten seine Einstellung. Ob die Tiere beseelt sind, bleibt eine zwischen Cartesianern, Gassendisten und Peripatetikern ausgetragene offene Frage. Dagegen gestattet das Kapitel über die geistige Natur und den göttlichen Ursprung der Menschenseele dem Patristiker, ein Glanzstück seiner Väterkunde zu geben. Durch sein Schwanken und seine Bedenken in betreff der Information des Körpers durch die Seele ist Corsini ein Kronzeuge, wie dem da-

maligen philosophischen Bewußtsein, auch der Katholiken, die aristotelisch-scholastisch mit Vernunftgründen erhärtete und durch die dogmatische Entscheidung des Konzils von Vienne zum Glaubenssatz erhobene Lehre völlig abhanden gekommen war. Das Werk des Piaristen *Dalham:* De ratione recte cogitandi, loquendi et intelligendi, verfolgt zwar zunächst kritische Ziele, ist aber für die Geschichte der Psychologie in Österreich aufschlußreich. Der Verfasser war ein hochangesehener, in verschiedenen maßgebenden kirchlichen Stellungen wirkender Gelehrter. Seine Theorien verfolgen didaktisch-pädagogische Zwecke; seine erkenntniskritischen Ansichten, wie bei *Locke, Hume, Condillac* mit viel Psychologie verbunden, sind im Geist dieser Empiristen und Sensualisten gehalten. Von neuzeitlicher Erudition, modernem kritischen Sinn zeugt auch die Psychologie des *Donatus a Transfiguratione Domini,* Vizerektor der Ordensniederlassung in Rastatt (Baden).

Wie verbreitet, ja selbstverständlich die eklektische Philosophie war, dafür ist aufschlußreich *Friedrich Jacquier,* der Herkunft nach Franzose, Philosophieprofessor im Römischen Archigymnasium Sapientiae, „Socius academiarum in Europa", wie es im Titel seiner Institutiones philosophicae (1759) heißt, Mitglied des Ordens der Minimi. Er sucht mit beweglichen Klagen über Rückständigkeit die hergebrachte Philosophie auf kritischer Grundlage fortschrittlich auszubauen. Wenn er den 70 Seiten seiner Metaphysik 200 über die Psychologie folgen läßt, so zeigt dieses Verhältnis Schätzung und Pflege beider Fächer. Tiefere Untersuchungen scheiden aus; um so wohltuender berührt die gesunde Maßhaltung in der Erörterung der damals immer wiederkehrenden psychologischen Gegensätze. So heißt es: ad explicandum commercium mentis cum corpore nulla videtur esse ratio, cur, relicta communi sententia de influxu physico, hypothesim causarum occasionalium vel harmoniae praestabilitae amplectamur. Eine genauere Erklärung des influxus physicus darf man aber nicht erwarten.

Das gilt auch von der Psychologie der einzelstehenden katholischen Denker, die den Abschluß dieser Ausführungen bilden mögen, so von der des *Antonius Genuensis,* dessen Werk, *Benedikt XIV.* gewidmet, sich im Vorwort stolz als Ausdruck der einzig berechtigten Philosophie, des Eklektizismus, gibt; es geht mit Erudition auf die aktuellen philosophischen Ansichten ein. Das gilt auch von der Psychologie, die der Filosofia morale des gefeierten Gelehrten *Ludovico Muratori* zugrunde liegt; in zügigen Kapiteln, wie Della libertà, Delle passioni dell'uomo, wendet sie sich an die Jugend. In überschwenglichen Lobeserhebungen feiert *Andreas Guevara* die modernen Philosophen, den neuzeitlichen philosophischen Fortschritt, wofür er sich auf Rom beruft. Seine Institutiones (1793—1796) führen sich mit einer warm gehaltenen Empfehlung des Dominikaners *Natha* und des Franziskaners *Philippus a Genua* ein. Sie kamen 1793 ff. in Rom heraus und wenden sich bereits im Titel an die Jugend Mexikos. Die Psychologie wird verhältnismäßig ausführlich behandelt. Das Dasein der Seele wird aus dem Bewußtsein, aus dem Cogito, erschlossen. Gegen *Leibniz* und *Malebranche* wird die physische Beeinflussung von Leib und Seele gehalten; das Wie derselben bleibt auch hier unentschieden. Eingehend wird die

Willensfreiheit begründet und gegenüber den damaligen Einwänden verteidigt.

Rein zahlenmäßig betrachtet, ist die quellenmäßige Erschließung der Psychologie der katholischen Denker des 18. Jahrhunderts immer noch zu gering. Aber schon aus den hier herangezogenen, den verschiedenen Orden, Ländern, Nationen angehörenden Philosophen ist ein Ergebnis zu gewinnen: Es ist ihnen voller wissenschaftlicher Ernst damit, gewisse psychologische Grundwahrheiten, die dem Vernunfterkennen leicht zugänglich sind und im christlichen Gesamtbewußtsein stets lebendig waren, klar und gründlich zu beweisen; aber diese werden nicht mehr als spezifisch scholastisch empfunden. Scholastische Feinheiten scheiden aus; vielmehr werden diese Wahrheiten teils in Anlehnung an das moderne philosophische und populäre Zeitbewußtsein entwickelt, teils im Gegensatz dazu verteidigt. Diese Charakteristik gilt von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts uneingeschränkt; Ausnahmen finden sich vereinzelt. Anders ist es in der ersten Hälfte. Hier stehen aufklärerisch-eklektische Psychologen echt scholastisch-konservativ denkenden gegenüber; ob irgendwie in gleicher Zahl und von gleichem Einfluß, möge dahingestellt bleiben.

Zur Ekklesiologie der Frühscholastik

Von Johannes Beumer S. J.

Es ist gewiß kein leichtes Unterfangen, die Ekklesiologie der Frühscholastik auch nur in etwa befriedigend darstellen zu wollen. Die Quellen sind uns ja für diese Periode der Theologie noch nicht genug erschlossen, als daß heute schon ein umfassender Überblick über das gesamte Material möglich wäre. Das wirkt sich für die Darstellung der Lehre von der Kirche vor allem deshalb nachteilig aus, weil die frühscholastischen Fragestellungen sich erst in einem Stadium der Entwicklung befinden, das eine restlose Sammlung der Einzelaussagen unentbehrlich macht. Anderseits wird der dogmatische Kirchentraktat nur schwerlich auf eine mindestens im Wesentlichen vollständige Darlegung seiner geschichtlichen Grundlagen verzichten können; denn mag auch die Frühscholastik an dogmengeschichtlicher Bedeutung hinter der Patristik und hinter der Hochscholastik zurückstehen, so trägt doch gerade diese Zwischenperiode der Theologie außerordentlich dazu bei, die Weiterbildung der patristischen und die Anbahnung der hochscholastischen Gedanken deutlich werden zu lassen. Das gilt für die Ekklesiologie in noch stärkerem Maße als für die anderen Teilgebiete der Dogmatik, da die Lehre von der Kirche auch später noch nicht zu einem endgültigen Abschluß gekommen ist und zur Erreichung dieses Zieles nicht an letzter Stelle die historische Durchforschung aller Zeitabschnitte herangezogen werden muß. Es ist also trotz der großen Lücken in der Überlieferung, wenigstens innerhalb des bisher veröffentlichten Materials, der Versuch zu wagen, die Entwicklungslinie der frühscholastischen Ekklesiologie den grundlegenden Zügen nachzuzeichnen.

Mit „Ekklesiologie" ist hier die dogmatische Lehre von der Kirche gemeint, und zwar mit ihrem ganzen Inhalt, soweit er überhaupt von der Frühscholastik berührt worden ist. Bei der Darstellung soll die dogmatisch gewertete Aussage im Vordergrund stehen, gleichgültig, ob die benutzte Quelle sich zunächst als streng dogmatisch oder exegetisch, homiletisch, kanonistisch, apologetisch ausgibt.

Den Anfang der Frühscholastik, im Gegensatz zu der noch mehr patristisch ausgerichteten Vorscholastik, sieht man ziemlich allgemein bei Anselm von Canterbury. Nicht so einmütig wird der Endpunkt bestimmt. In dieser Arbeit soll Wilhelm von Auxerre nicht einbezogen werden, weil zum mindesten seine Ekklesiologie eher die Problemstellung der Hochscholastik verrät. Das zwölfte Jahrhundert stellt also ungefähr den Arbeitsraum dieser Untersuchung dar. Einzelne Fragen über die Datierung oder auch über die Echtheit der angezogenen Schriften würden leicht zu weit

führen und sind für den angestrebten Zweck entbehrlich und kommen deshalb seltener zur Sprache. Im übrigen sei auf die bekannten Nachschlagewerke hingewiesen, insbesondere auf die neueste Arbeit von A. M. Landgraf[1]. Es ist auch wohl noch nicht angebracht, nach der Stellungnahme der Autoren in den ekklesiologischen Fragen eine Gruppierung nach Schulen und Abhängigkeitsverhältnissen zu versuchen; dieses an und für sich wichtige Anliegen der Dogmengeschichte verlangte einen weiteren Gesichtswinkel und einen umfassenderen Einteilungsgrund.

1. Literatur und Quellen

Aufschluß über die geschichtliche Seite der Ekklesiologie, auch für ihre frühscholastische Periode, hat die Schrift von M. Grabmann „Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk" gebracht[2]. Vorher war man auf die Dogmengeschichte des Mittelalters von J. Bach angewiesen[3], die nur gelegentlich Bemerkungen über Anschauungen bot, die sich auf die Kirche bezogen, da das christologische Interesse vorherrschend war. Durch Grabmann ist die Richtung für die historische Arbeit in der Ekklesiologie herausgestellt, die im großen und ganzen bis heute entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Die Untersuchung von J. Ranft z. B. „Die Stellung der Kirche im dogmatischen System"[4], um aus der neueren Literatur einen Beweis zu bringen, läßt das in ihrem geschichtlichen Teil, zumal für die Scholastik, deutlich erkennen. Eines ist aber auch nicht zu übersehen, daß in der Theologie von heute, namentlich nach dem Erscheinen der ekklesiologisch hochbedeutsamen Enzyklika „Mystici Corporis", andere Probleme vordringlich geworden sind, die vor Jahrzehnten noch nicht in dieser Weise die Aufmerksamkeit beanspruchten, wie das der kirchlichen Gliedschaft oder das der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Außerdem müßten die homiletisch-exegetischen Werke aus der Zeit der Frühscholastik in größerem Umfange, als das bisher geschehen ist, herangezogen werden, wenn nicht der Zugang zu wertvollsten Erkenntnissen in der Ekklesiologie sehr erschwert werden soll.

Für einen Teil der Lehre von der Kirche haben wir in der großangelegten Monographie von E. Mersch „Le corps mystique du Christ" eine gut einführende Übersicht über die theologischen Auseinandersetzungen und Auffassungen der gesamten Dogmengeschichte[5]. Die Lehre vom mystischen Herrenleib hat damit eine im Wesen vollständige Darstellung erfahren. Weil darin ohne Zweifel das Kernstück der Ekklesiologie zu suchen ist, wird auch auf manche einschlägigen Fragen eine befriedigende Antwort erteilt. Aber die Periode der Frühscholastik bildet in der Gesamtausführung

[1] Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948.
[2] Regensburg 1903. [3] I und II Wien 1873/1875. [4] Aschaffenburg 1927.
[5] II Louvain 1933, 132—236.

des Werkes nur einen relativ unbedeutenden Ausschnitt, so daß die theologische und geschichtliche Eigenart ihrer Anschauung von der Kirche nicht genügend zur Geltung kommt.

Besondere Arbeiten über die frühscholastische Ekklesiologie sind nur in geringer Zahl erschienen, und diese beschränken sich auf Einzelfragen. An erster Stelle sind die Aufsätze von A. M. Landgraf zu nennen, die sich durch die reichliche Benutzung ungedruckter Quellen auszeichnen: „Das sacramentum in voto in der Frühscholastik“ [6], „Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik“ [7] und „Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters im 12. Jahrhundert“ [8]. Dazu kommt noch die ausgezeichnete Dissertation von F. Holböck „Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik“ [9]. All diesen Arbeiten hat die moderne Theologie viele Anregungen zu verdanken, die auch für eine Gesamtdarstellung dienlich sein könnten; diese selber ist aber bisher noch nicht versucht worden, und sogar das neueste, umfangreiche Werk von A. M. Landgraf „Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik“ [10] reicht zwar an eine solche nahe heran, bleibt aber doch in Thema und Quelle eingeschränkt.

Als Fundort kommen zunächst sicherlich die frühscholastischen Sentenzensammlungen, Quästionen und Summen in Betracht. Einige davon sind in der Patrologia Latina von Migne veröffentlicht, noch mehr davon wurden von verschiedenen Forschern in den letzten Jahrzehnten herausgegeben. Der Ertrag, der aus diesem Material für die Belange der Ekklesiologie geschöpft werden konnte, ist auffallend gering, und man kann auch kaum erwarten, daß hierin eine wesentliche Änderung infolge von Veröffentlichungen aus dem Schrifttum dieser Art einsetzen wird. Wenn nämlich die führenden Theologen in den Sentenzensammlungen der Frühscholastik, z. B. ein Petrus Lombardus, der Frage nach dem Ursprung, Sinngehalt, Ziel und Wesenskern der Kirche wenig Aufmerksamkeit schenken, so ist von vorneherein nicht damit zu rechnen, daß zweitrangige Scholastiker eine abweichende Stellung eingenommen und dadurch einen größeren Einfluß auf die Mitwelt und auf die Nachwelt ausgeübt hätten; unter den entsprechenden Voraussetzungen wäre sicher auch in den gedruckten Quellen eine Spur davon zurückgeblieben. Nach allem, was die Theologie von heute über die Frühscholastik weiß, darf das Urteil gewagt werden, daß die hauptsächlichsten Aussagen der Ekklesiologie — wenn von Einzelheiten

[6] Mélanges Mandonnet II (Bibl. thom. 14) Paris 1930, 97—144.
[7] Schol 5 (1930) 210—247. [8] Schol 15 (1940) 204—225.
[9] Rom 1941. — Neuestens noch: J. Chatillon, L'idée de l'Eglise dans la théologie de l'école de Saint Victor au XII[e] siècle: Irenikon 22 (1949) 115—138, 395—411.
[10] DivThom (Fr) 24 (1946) 217—248, 393—428; 25 (1947) 365—394; 26 (1948) 160—180, 291—323, 395—434.

abgesehen wird —, keine eigentliche Streitfrage bildeten; und das wäre erforderlich, wenn die scholastische Literatur neue Erkenntnisse über die Kirche erschließen soll.

Gerade die Zeit der Frühscholastik hat uns aber eine reiche Auswahl von Predigten und Homilien, von Kommentaren zur Heiligen Schrift, insbesondere zum Hohen Lied und zu den Paulinen, und von anderen Abhandlungen allgemein-religiösen Inhaltes hinterlassen, in denen nicht zuletzt auch dem Wesen der Kirche Beachtung geschenkt wird. Als kurzer Ausdruck sei hier die Formulierung „homiletisch-exegetische Literatur" im Gegensatz zu der scholastischen Literatur gebraucht. Das Bild von dem theologischen Wissen des 12. Jahrhunderts, das sonst einseitig sein könnte, wird durch die Einbeziehung der homiletisch-exegetischen Literatur nicht geringfügig ergänzt und berichtigt.

Hinzu kommt, daß die Frühscholastik viele Schriften aufweisen kann, die sich mehr oder weniger ausdrücklich und ausführlich mit der Kirche befassen. In diesem Sinne sind zu nennen: Gilbert von Limerick, De usu ecclesiastico und De statu ecclesiastico[11], Bruno von Asti, De sacramentis Ecclesiae, mysteriis atque ecclesiasticis ritibus[12], Hugo von Amiens, Contra haereticos sui temporis sive de Ecclesia et eius ministris[13], Sicardus, Mitrale sive de officiis ecclesiasticis summa[14], von einem Ungenannten: Speculum de mysteriis Ecclesiae u. a. m.[15] Freilich sind in diesen Schriften neben den dogmatischen Gesichtspunkten noch andere, namentlich liturgische und auch in etwa kanonistische und apologetische Gedanken maßgebend, wie es aus dem Geist des Mittelalters heraus verständlich ist; aber es sind immerhin recht beachtliche Ansätze zu einer Gesamtschau der Kirche. Wenn man nun die Ekklesiologie der Frühscholastik auf die Literatur in der schulgemäßen Form einengen wollte, müßte man auf alle die genannten Schriften verzichten, was ohne Zweifel einen Schaden für das Kirchenbild des 12. Jahrhunderts bedeuten würde.

Wie sehr ein Rückgriff auf die homiletisch-exegetische Literatur die Vorstellungen von der frühscholastischen Ekklesiologie zu verändern vermag, soll an einem Beispiel erläutert werden.

Petrus Lombardus hat in seinen Sententiae das Dogma von der Kirche nur vorübergehend gestreift, im dritten Buch bringt er kurz eine Stelle über die gratia capitis[16] — allerdings hat gerade diese Darstellung einen bedeutenden Einfluß auf die Theologie der folgenden Zeit ausgeübt[17] —, dann im vierten Buche noch zwei in den Textzusammenhang eingestreute Bemerkungen, die eine über die Konsekrationsgewalt des von der Kirche ausgeschlossenen Priesters[18] und die andere über die Weihen in der Kirche,

[11] PL 159, 995—1004. [12] PL 165, 1089—1110. [13] PL 192, 1255—1298.
[14] PL 213, 13—432.
[15] PL 177, 335—380. — Weiter noch: Placidus, Liber de honore Ecclesiae (PL 163, 625—690); Rupert von Deutz, De divinis officiis per anni circulum libri 12 (PL 170, 14—332); Honorius Augustodunensis, Summa gloria (PL 172, 1257 bis 1270). — Über die Liturgie siehe: J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes . . . in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg 1902.
[16] III. dist. 13. [17] Grabmann, a. a. O. 196ff.
[18] III. dist. 13: Si haeretici et excommunicati hoc sacramentum conficiant.

die auf Christus als das Haupt zurückgeführt werden[19]. Seine Schriftkommentare hingegen sprechen wiederholt und ausführlich von der Kirche, dem mystischen Leib des Erlösers; sie deuten u. a. das Gleichnis von der Mutter Kirche eingehend (Empfängnis, Leben im Schoße der Mutter, Geburt, Kindheit, Reife)[20], sie weisen auf die Verschiedenartigkeit der Glieder des Herrenleibes hin unter genauer Zupassung des Bildes im einzelnen[21] und schildern die Funktionen der Glieder für das Leben des Leibes recht anschaulich usw.[22] Es ist also wohl berechtigt, die Erwartung auszusprechen, daß die Kirchenidee auch bei den anderen Theologen der Frühscholastik eine Bereicherung erfahren wird, wenn man vorzugsweise die homiletisch-exegetische Literatur heranzieht. Nicht immer werden freilich wie bei Petrus Lombardus die beiden Literaturgattungen bei ein und demselben Autor nebeneinandergestellt werden können; es muß genügen, wenn ungefähr aus der gleichen Zeit auch Predigten und Schriftkommentare über dasselbe Thema uns zur Verfügung stehen. Das Beispiel des Petrus Lombardus zeigt aber, daß die Theologie des 12. Jahrhunderts um keinen Preis in zwei Teile auseinandergerissen werden darf.

Das soll aber auf der anderen Seite nicht heißen, daß die scholastische Literatur keine Bedeutung hätte. Obschon ihre Aussagen nicht sehr zahlreich und inhaltsvoll sind, wäre es doch verkehrt, sie zu vernachlässigen, und zwar besonders aus folgendem Grunde: Das Wenige, was sie zu bieten vermag, hat den nicht zu unterschätzenden Wert, daß die Form, in der bei ihr die Aussagen vorliegen, eine genauere Antwort ermöglicht und dadurch der systematischen Darstellung förderlich ist, was bei der homiletisch-exegetischen Literatur häufiger vermißt werden muß. Erst eine wechselseitige Ergänzung der beiden Literaturgattungen wird der wissenschaftlichen Erforschung der Frühscholastik den vollen Nutzen bringen.

2. Die Definition der Kirche

Was die Frühscholastik unter „Kirche" verstanden hat, wäre am leichtesten aus einer Wesensbestimmung zu ersehen, die uns mit knappgefaßten Worten den schwierigen Begriff nach der Auffassung der Zeit vorlegte. Aber vielleicht ist es von dieser ersten Epoche der reflex-wissenschaftlichen Literatur der Theologie zu viel verlangt,

[19] IV. dist. 24. [20] Commentar. in psalm. 21, 1 (PL 191, 227).

[21] Huius corporis sumus membra omnes, fideles, et alii de carne eius, id est infirmi, qui indigent sustentari fortibus, ut caro sustentator ossibus, et alii, de ossibus eius, id est perfecti et fortes: Collectan. in epistol. Divi Pauli, In epist. ad Ephes. 5 (PL 192, 215).

[22] Sicut enim unum corpus hominis ex multis constat membris et vegetat omnia una anima, faciens in oculo ut videat, in aure ut audiat, et sic in ceteris, ita Spiritus sanctus membra corporis Christi continet et vegetat: Ibd. 4 (PL 192, 197). — Über die gratia capitis in den Paulinenkommentaren des Lombarden vgl. besonders: In 1 Kor 11, 1—3 (PL 191, 1629—1630); In Ephes 1, 15—23 (PL 192, 178—179); In Kol 1, 13—20 (PL 192, 263—264).

daß sie schon mit einer eigentlichen Definition der Kirche bereit sein soll, da es sich doch dabei um eine Größe handelt, die mehrere bereits in sich selber verwickelte und dazu im 12. Jahrhundert noch wenig ausgebildete Probleme enthält. Deshalb kann die Aufgabe dieses Kapitels nicht allein darin bestehen, nach einer frühscholastischen Wesensbestimmung der Kirche zu suchen, sondern auch, und das wohl eher mit Erfolg, möglichst die einzelnen Bestandteile einer solchen an mehreren Aussagen zugleich und an der ganzen theologischen Haltung der Ekklesiologie der Frühscholastik abzulesen.

Einmal begegnet uns eine Definition der Kirche beinahe in der schulgerechten Form, wenn Nikolaus von Amiens erklärt: „Ecclesia est congregatio fidelium confitentium Christum et sacramentorum subsidium."[23] Dabei hat offenbar congregatio, Gemeinschaft, als genus proximum zu gelten, so daß der Zusatz „fidelium confitentium Christum et sacramentorum subsidium" die differentia specifica angeben soll. Bezeichnenderweise liegt der Ton auf dem Bekenntnis des Glaubens, und nicht auf dem Glauben in sich, weil in der Kirche die sichtbare Gemeinschaft herausgestellt wird. Den Gegenstand des Glaubens bildet Christus und die Hilfe der Sakramente, aber gerade der zweite Teil bleibt ohne Erklärung, und man würde vielleicht lieber die Teilnahme an den Sakramenten dem Bekenntnis des Glaubens gleichgerichtet sehen. Zu vermissen ist ferner, daß von einer Form der Gemeinschaft, etwa von einer Autorität, überhaupt keine Rede ist. Indessen hat diese Definition der Kirche als die erste Prägung der Frühscholastik in theologisch-wissenschaftlicher Art ihre eigene Bedeutung.

Auch Hugo von St. Viktor gibt eine Beschreibung der Kirche, die schon bei den Theologen der Hochscholastik als eine Wesensbestimmung angesehen wurde: „Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata."[24] Ob er mit diesen Worten, die im Rahmen einer breiteren Darstellung ekklesiologischen Inhaltes auftreten, wirklich eine exakte Definition der Kirche hat vorbringen wollen, könnte fraglich erscheinen. Es ist auf jeden Fall aber erstaunlich, wie der Tiefenblick dieses Theologen der Frühzeit in das Innerste der Kirche eindringt und die vornehmlichsten Grundlagen ihres Wesens durchschaut: das Geheimnis des Herrenleibes, die Beseelung durch den Heiligen Geist, die Merkmale der Einheit, des Glaubens und der Heiligkeit. Freilich fehlt wieder die

[23] De art. cathol. fidei 4 (PL 210, 613).

[24] De sacramentis 2,2 (PL 176, 416). — Ähnlich schon vorher Petrus Damiani, Dominus vobiscum 6 (PL 145, 237): Tota igitur Ecclesia diversorum quidem constat compage membrorum, sed unum est procul dubio corpus, unius fidei soliditate fundatum, uni vivificantis Spiritus virtute perfusum. Oder etwas später Anselm von Havelberg, Dialogi 1, 2 (PL 188, 1143—1144). — Zum ganzen Thema siehe F. Holböck, a. a. O. 37.

Autorität; wenn jedoch die einzelnen Faktoren übersichtlicher geordnet wären, könnte die Beschreibung beinahe als eigentliche Begriffsbestimmung gelten.

Die frühscholastischen Theologen hatten öfters Gelegenheit, sich über ihre Vorstellungen von der Kirche auszusprechen, so besonders wenn der mystische Leib Christi von dem eucharistischen oder dem physischen Leib des Herrn unterschieden werden mußte. Die Sentenzensammlungen gehen einige Male darauf ein. Simon von Tournai z. B. erklärt: „Duo sunt corpora Christi, unum materiale, quod sumpsit de Virgine, et spirituale, collegium ecclesiasticum.“ [25] Eine Definition der Kirche geben in diesem Zusammenhang bereits die Sentenzen aus der Schule Anselms von Laon mit dem Incipit „Dubitatur a quibusdam“, und zwar in folgender Weise: „Solet S. Scriptura diversis modis accipere corpus Domini. Aliquando carnem illam, quam sumpsit de Virgine intacta sine corruptionis macula, aliquando S. Ecclesiam, que hac similitudine corpus Christi appellatur, quod sicut membra humani corporis nervis quibusdam connexa coherent carni, ita S. Ecclesia, i. e. universi fideles, coagulo caritatis in unum connexi capiti Christo per eius caritatis vinculum coherent.“ [26] Andere Theologen haben wenigstens das theoretische Anliegen verspürt, daß eigentlich in einer scholastischen Abhandlung über die Kirche ein klarer Begriff vorausgesetzt werden müßte; so stellt Hugo von Amiens die auffallend deutliche Frage: „Dicite nobis, quid est et ubi est et quare est Ecclesia Dei.“ [27] Leider läßt er dann in seiner weit ausholenden Antwort die drei einzelnen Bestandteile der Frage nicht genug hervortreten und macht überhaupt keinen Versuch, eine kurze Bestimmung des Wesens der Kirche zu geben [28].

Die meisten Theologen der Frühscholastik sind allem Anschein nach damit zufrieden, wenn sie je nach dem Bedürfnis der besprochenen Teilprobleme die eine oder die andere Seite der Kirche hervorheben können. Gilbert von Limerick legt einmal den Nachdruck auf die Autorität in der kirchlichen Gemeinschaft mit den Worten: „Omnia Ecclesiae membra uni episcopo, videlicet Christo, eiusque vicario beato Petro atque in eius sede praesidenti apostolico subici et ab eis manifestari oportet.“ [29] Weit häufiger wird jedoch der Gedanke des mystischen Leibes Christi herangezogen, und es erweckt dann den Eindruck, daß damit das Wesen der Kirche erfaßt werden soll. So sagt ganz kurz Wilhelm, Abt von St. Thierry: „Corpus Christi universa est Ecclesia.“ [30] Ausführlicher schreibt Hugo von Amiens: „Est sane Ecclesia vera atque Catholica, caput et membra perfecta,

[25] Disputationes, Ed. J. Warichez (Spicil. Lovan. 12), Louvain 1932, 202. — Siehe auch: Robert von Melun (Grabmann, Schol.Meth. II 358, Anm. 1).

[26] H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGeschPhThMA 33, 1—2), Münster 1936, 349.

[27] Contra haereticos sui temporis 3, 7 (PL 192, 1294).

[28] Ibd. 3, 7—9 (PL 192, 1295—1298). [29] De usu ecclesiastico (PL 159, 996).

[30] Liber de natura et dignitate amoris 10, 23 (PL 194, 398).

summa Trinitas unus Deus, Deus et homo Christus unus, unitas fidelium in uno Spiritu, una cum Deo per unum Jesum Christum Deum et Dominum nostrum."[31] In der letzten Beschreibung ist schon eine Annäherung an eine Definition gegeben. Anderswo wird eine ziemlich klare Auffassung von dem Begriff der Kirche deutlich, wenigstens als Voraussetzung der ekklesiologischen Ausführungen, z. B. bei Bernhard von Clairvaux: „Sive enim propter sacramenta Ecclesiae, quae (peccatores) indifferenter cum bonis suscipiunt, sive propter fidei aeque communem confessionem sive ob fidelium corporalem saltem societatem, seu etiam propter spem futurae salutis ... non incongrue filiae Jerusalem nominantur."[32] Daraus könnte man eine Wesensbestimmung der Kirche ableiten als einer Gemeinschaft, die durch die Teilnahme an den Sakramenten, durch das Bekenntnis des Glaubens und durch die Hoffnung auf das ewige Heil wenigstens äußerlich geeint ist.

Eine weitere Möglichkeit, den Kirchenbegriff der Frühscholastik herauszuarbeiten, liegt in den Analogien, welche die Theologen des 12. Jahrhunderts nach dem Vorgang der patristischen Literatur häufig verwenden. Besonders fällt das bei Rupert von Deutz in die Augen. Mit mannigfachen Bildern sucht er die Idee der Kirche zu veranschaulichen: das Samaritanische Weib gilt ihm als Typus der Kirche aus den Heidenvölkern[33], die Schwestern Maria und Martha versinnbilden für ihn die verschiedenartige Tätigkeit der Kirche[34], das Weib in Geburtswehen, von dem Christus im Evangelium (Joh. 16, 21) spricht, stellt wiederum die Kirche dar usw.[35] Einmal hat er mit eingehender Beschreibung der Einzelheiten die Typologie der Arche Noes in bezug auf die Kirche ausgeführt[36]. Ein gleiches läßt sich bei vielen anderen Theologen der Frühscholastik beobachten[37]. Diese Analogien haben ohne Zweifel einen Wert für die Beurteilung

[31] Contra haereticos sui temporis 3, 8 (PL 192, 1295).

[32] Sermones in cant. 25 De nigredine et formositate sponsae, id est Ecclesiae (PL 183, 899—900).

[33] In evangelium S. Johannis commentar. 4 (PL 169, 367—368).

[34] Ibd. 10 (PL 169, 633). [35] Ibd. 12 (PL 169, 743).

[36] De trinitate et operibus eius, In Genesim 4, 17 (PL 167, 342).

[37] Z. B. in den dem Bruno von Asti zugeschriebenen Sentenzen: Liber 1 De figuris Ecclesiae, Liber 2 De ornamentis Ecclesiae, Liber 3 De novo mundo (PL 165, 876—902, 902—942, 943—974). Oder bei Richard von St. Viktor, Allegoriae 5, 1 (PL 175, 681); Allegoriae in N. T. 1, 8 (PL 175, 759) und öfters bei ihm. Auch sieht er im Monde ein Bild der Kirche: Allegoriae 1, 4 (PL 175, 638) und In Joelem (PL 175, 356—357) und schließt sich damit an patristische Vorgänger an (vgl. H. Rahner, Mysterium lunae. Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit: ZkathTh 63 [1939] 311—348, 428—442). In den theologischen Wörterbüchern des Mittelalters, wenn man so sagen darf (Alanus von Lille, Distinctiones dictionum theologicarum [PL 210, 685—1012] und Petrus Cantor, Summa Abel), werden die einzelnen Bilder der Schrift ekklesiologisch gedeutet. — Über das Kirchenbild der Viktoriner siehe die Arbeit von Chatillon (Anm. 9).

der ekklesiologischen Ansichten der damaligen Zeit, da sie den Begriff der Kirche inhaltsvoll und anschaulich machen und bestimmte Eigenschaften an ihr mit aller Deutlichkeit hervorheben, aber es dürfte schwer fallen, aus ihnen allein eine umfassende Definition der Kirche mit Sicherheit abzuleiten.

Ist es überhaupt berechtigt, so könnte man fragen, die verschiedenen Aussagen der frühscholastischen Ekklesiologie auf ein und dieselbe Größe, die Kirche, zu beziehen, oder stellt diese in der Theologie des frühen Mittelalters nicht vielmehr eine komplexe Erscheinung dar, die von der Wissenschaft gar nicht einheitlich wiedergegeben werden kann? Die Antwort auf diese Frage wird zugeben müssen, daß das Bild, wie es die Frühscholastik von der Kirche entwirft, vielgestaltig ist. Aber sie darf auch den Nachdruck darauf legen, daß die Hinordnung der verschiedenen Seiten auf die konkrete Gegebenheit der empirischen Kirche nicht geleugnet werden kann. Es ist dies im einzelnen zu zeigen. Ab und zu kommt die Rede auf die Idealgestalt der Kirche, die Braut ohne Fehler und Runzel, häufiger noch wird die Vorbereitung der Kirche in der Heilsökonomie des Alten Bundes mit in die Betrachtung eingezogen oder auch der Blick auf die große allgemeine Kirche gelenkt, die vom gerechten Abel bis zum Ende der Zeiten sich erstrecken soll. Aber das alles hindert nicht, daß die sichtbare Gemeinschaft der katholischen Kirche im Mittelpunkt der Ausführungen steht. So nimmt Bernhard von Clairvaux die Idealgestalt der Kirche sicher nur als etwas, was erst in der jenseitigen Vollendung Wirklichkeit werden soll, und diese Sicht läßt ihn keinesfalls daran zweifeln, daß die Kirche im Diesseits immer noch Mängel aufzuweisen hat[38]. Wolbero, Abt von St. Pantaleon, betont, daß die Kirche hier auf Erden und die Kirche im Himmel zusammen den einen Leib Christi ausmachen[39]. Wilhelm von St. Thierry behauptet das gleiche für die verschiedenen Erscheinungsformen der Kirche in der Vorbereitung des Alten und in der endgültigen Festlegung des Neuen Bundes[40]. Auf die nicht selten vertretene Vorstellung einer großen, allgemeinen Kirche muß noch in anderem Zusammenhang eingegangen werden. Nur eines sei jetzt schon hervorgehoben: Rupert von Deutz erklärt ausdrücklich, die gesamte Schar der Auserwählten in vorchristlicher Zeit sei erst bei dem Tode des Erlösers mit dem Haupt des mystischen Leibes verbunden worden[41] und deutet so die Ausrichtung der

[38] Alioquin erit, cum eam (sponsam) sibi in patria exhibebit sponsus gloriae gloriosam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi: Sermones in cant. 25 (PL 183, 900). — Vgl. auch das andere Wort des hl. Bernhard: In his namque, qui adhuc militant, nec sine macula quidem Ecclesia est: In festo omnium sanctorum, sermo 3 (PL 183, 469).

[39] Cum unum sit corpus Christi Ecclesia, quae partim in caelo cum Christo regnat, partim adhuc peregrinatur in corpore, quicumque ab unitate huius peregrinae partis recedit, illius supernae partis consortium non meretur: Commentar. super cant. cant. Salomonis 3, 9 (PL 195, 1135).

[40] Corpus Christi universa est Ecclesia, tam veteris quam novi testamenti: Liber de natura et dignitate amoris 10,23 (PL 194, 398). — Ähnlich Anselm von Havelberg, Dialogi I, 4 (PL 188, 1146—1147).

[41] Nam quod optime novit et nosse debet fides Christiana, statim universa priscorum electorum, quantacumque ab origene mundi collecta fuerat, apud

alttestamentlichen Heilsökonomie auf die Kirche Christi und deren sichtbare Erscheinungsform an. Freilich ist die Einheit der Kirche und die Bedeutung ihrer konkreten Gestalt in der Stiftung Christi nicht immer schon reflex erfaßt, aber es kann gar nicht zweifelhaft sein, daß die Frühscholastik keineswegs mehrere Kirchen nebeneinanderstellen oder die eine Kirche in mehrere Teile auseinanderreißen wollte. Zwar kennt sie die Unterscheidung der streitenden, leidenden und triumphierenden Kirche[42], aber darin liegt nicht im geringsten ein Anzeichen dafür vor, daß sie Zusammengehörendes trennen oder verselbständigen wollte. Die schwerwiegende Frage, ob vielleicht in der frühscholastischen Literatur ein Gegensatz zwischen organisierter, autoritativ geleiteter Kirche und dem mystischen Leib des Herrn aufgestellt worden ist, muß uns später noch beschäftigen. Der Gesamteindruck, der aus der Theologie des 12. Jahrhunderts gewonnen wird, geht auf jeden Fall dahin, daß der wahre Kirchenbegriff unangetastet bleibt und daß an einem wesentlich einheitlichen Kirchenbild der Frühscholastik mit Recht festgehalten werden kann.

Eine Definition steht naturgemäß erst am Ende einer Entwicklung. Wenn beachtet wird, daß die Anfänge der Scholastik auch den Anfang der wissenschaftlichen Form der Glaubenslehre bildet und daß ferner der Begriff „Kirche" auch heute nur unter großen Schwierigkeiten genau bestimmt werden kann, dann wird man den Theologen der Frühscholastik keinen Vorwurf machen dürfen, als ob sie in der Ekklesiologie versagt hätten.

3. Der Einfluß des hl. Augustinus

Es ist eine allgemein anerkannte Tatsache, daß der große Kirchenlehrer des Abendlandes für die Theologie des lateinischen Westens die Tradition verkörperte und schlechthin *die* Autorität bedeutete. Das zeigt sich in verstärktem Maße zu der Zeit der Anfänge einer wissenschaftlichen Form der Theologie, in der Vor- und Frühscholastik. Damals war ja die unmittelbare Verbindung mit der griechischen Patristik der Ostkirche noch sehr gering und blieb beinahe auf den geistesverwandten Johannes von Damaskus beschränkt. In der Frühscholastik werden zwar neben Augustinus noch andere Kirchenväter des abendländischen Altertums verwertet und zitiert, z. B. relativ oft Hieronymus, aber sie können dabei, weder was den Umfang der Benutzung noch was die autoritätsvolle Stellung angeht, irgendwie mit dem großen Kirchenlehrer verglichen werden, und zum Teil stehen

inferos redemptionem suam exspectans illo sanguine et illa aqua emundata, regenerata atque huic viro (Christo) copulata est: De operibus Spiritus Sancti 2, 19 (PL 170, 102).

[42] Stephan von Autun, Tractatus de sacramento altaris 18 (PL 172, 1203); Honorius Augustodunensis, Eucharisticon 1 (PL 172, 458); Richard von Wedinghausen, Libellus de canone mystici libaminis 1 (PL 177, 458); Rupert von Deutz, De divinis officiis 4, 13 (PL 170, 102).

diese selber wiederum unter dessen Einfluß, wie Fulgentius von Ruspe und auch Gregor der Große. Diese außerordentlich tiefgreifende Abhängigkeit tritt nun in der frühscholastischen Ekklesiologie noch mit einer ganz eigenen Deutlichkeit hervor. Kein Theologe dieser Epoche hat sich dem Einfluß des hl. Augustinus auf dem Gebiet der Lehre von der Kirche vollständig entziehen können, und bei vielen läßt er sich nicht allein in der großen Gedankenführung der Ekklesiologie, sondern auch bis in die letzten Formulierungen hinein verfolgen. Darin besteht ein Kennzeichen, das bei der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts nicht übersehen werden kann: sie ist augustinisch.

Als Beispiel für den Beweis sei hier zunächst eine längere Ausführung aus den Predigten angeführt, die dem Hildebert von Lavardin zugeschrieben werden: „Sicut enim unum corpus hominis multis constat membris et vegetat omnia membra una anima, faciens in oculo ut videat, in aure ut audiat, et sic in ceteris, ita Spiritus sanctus membra corporis Christi, quod est Ecclesia, continet et vegetat. Et sicut humani corporis membrum praecisum, formam, qua cognoscitur, retinet, sed non sequitur, quia spiritus praeter unitatem iuvat, sic quicumque a praedicta pacis unitate divisus est, sacramentum tamquam formam retinet, sed Spiritu praeter unitatem non vivit. Frustra igitur foris de forma gloriatur, nisi intus Spiritus vegetet, qui in cordibus diffunditur.“ [43] Es liegt zwar kein wörtliches Zitat aus Augustinus in dem angeführten Texte vor, aber die ganze Stelle ist unverkennbar augustinisch: Das Thema selber bildet einen Lieblingsgedanken des Kirchenlehrers, und Darstellung und Ausdrucksweise, sogar die einzelnen Worte und ihre Verbindung, lassen sich aus seinen Schriften belegen. Man vergleiche von Augustinus vor allem sermo 267, 4 und sermo 268, 2 [44]. Ähnliche Beispiele, sowohl für diesen Gedankengang als auch für andere ekklesiologische Themen, bieten sich aus der Frühscholastik in überraschender Fülle.

Die Übereinstimmung mit Augustinus offenbart sich zunächst in der Sprache. Die Bilder und Vergleiche, welche der Bischof von Hippo zur Beschreibung der Kirche verwandt hat, sind auch in der Scholastik des 12. Jahrhunderts durchweg bevorzugt. Die schon erwähnten Typen des Alten Testamentes gehören hierher. Ferner geht u. a. auch die Darstellung der Kirche unter dem Bild der Taube auf Augustinus zurück; Rupert von Deutz kann als Beispiel dienen, wie ebenfalls die Frühscholastik diesen Vergleich anwendet: „Una quippe columba est, dum ex qualibet multis hominibus collecta, unum habens spiritum, unanimis est Ecclesia, idipsum dicens, idipsum sentiens, nec se per sectarum scandala dividens. Nam quicumque alio spiritu aguntur, corvi sunt, corvi rapaces, corvi litigosi.“ [45]

[43] Sermones de tempore 13 (PL 171, 407). Siehe auch Petrus Lombardus, Coll. in epist. D. Pauli, in epist. ad Ephes. 4 (PL 192, 197). — Über die Authentizität der sermones vgl A. Wilmart, Les sermons de Hildebert: RevBén 47 (1935) 12—51.

[44] PL 38, 1231 und 1232—1233.

[45] In evangelium S. Johannis commentar. 2 (PL 169, 257). — Aus Augustinus kann zum Vergleiche dienen: In Joannem 6, 12 (PL 35, 1430 ff.).

Die von Augustinus so häufig benutzte erste Regel des Ticonius, die seiner Psalmenexegese und überhaupt seinen ekklesiologischen Aussagen einen charakteristischen Zug verleiht, ist auch den Theologen der Frühscholastik nicht unbekannt; sie findet sich z. B. bei Anselm von Canterbury: „Ecclesia est corpus eius (Christi) et omnes sancti membra ipsius, ideoque quod de capite narratur, de corpore vel membris nunc intelligatur."[46] Aus Augustinus schöpft die Theologie des 12. Jahrhunderts die von ihr so geschätzte Parallele, wenn sie auch älter als Augustinus ist: Wie Eva aus der Seite des schlafenden Adam hervorging, so wird die Kirche aus dem Herzen des Erlösers am Kreuze geboren. Hugo von St. Viktor[47], die Summa sententiarum[48], Bruno von Asti[49] u. a. m. haben sie verwandt, bei Rupert von Deutz erscheint sie sogar mehrere Male[50], und bei ihm wird der Anschluß an Augustinus auch in der Ausdrucksweise deutlich spürbar. Gewiß bildet die Sprache der Heiligen Schrift eine gemeinsame Grundlage für die Darstellung der Kirche in der christlichen Literatur, aber die in der Frühscholastik auftretende Ausführung, die für Augustinus typisch genannt werden muß, die Bevorzugung bestimmter Bilder und Redeweisen, erklärt sich nicht ohne direkte Bezugnahme auf ihn. Naturgemäß läßt sich das in den homiletisch-exegetischen Schriften der Frühscholastik häufiger und deutlicher feststellen, weil dann das gleiche genus litterarium vorliegt, aber es fehlt auch nicht vollständig in den Sentenzen und Summen, trotzdem bei ihnen eine mehr der Schule entsprechende Terminologie erwartet werden könnte. So trifft man bei Petrus von Poitiers auf eine ausgebaute quaestio über das augustinische Thema: „An Christus secundum humanam vel secundum divinam naturam fuerit caput Ecclesiae", und dazu nicht allein in der Stellungnahme zu dem Problem, sondern auch in der Sprache auf starke Anklänge an Augustinus[51].

---

[46] Homiliae 6 (PL 158, 626). — Ähnlich: Hugo von St. Viktor, De eruditione didascaliae 5, 4 (PL 176, 791); Petrus Lombardus, Commentar. in psalm. 21, 1 (PL 191, 227); Anselm von Havelberg, Dialogi 3, 20 (PL 188, 1243). — Die Regeln des Ticonius finden sich: PL 18, 15—66, Liber regularum, oder besser: Texts and Studies III, 1 ed. Burkitt, Cambridge 1894. Die Hauptstelle über die erste Regel bei Augustinus: De doctrina christiana 3, 30 (PL 34, 81—90). — Zum Ganzen siehe: S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, Rom 1937, 89.

[47] Idcirco primus Adam dormiendo materiam, unde illa sponsa crearetur, de latere suo praestitit, quoniam secundus Adam postea in cruce somno mortis soporatus, ut sponsa illius Ecclesia formaretur, sanguinem cum aqua de latere suo fundendo sacramenta ministravit: De sacramentis 1, 6, 36 (PL 176, 284). — Wesentlich die gleiche Darstellung: De arca Noe morali 1, 4 (PL 176, 630), und Richard von St. Viktor, Allegoriae 1, 7 (PL 175, 639). Früher schon Ivo von Chartres, Sermones (PL 162, 506) und Honorius Augustodunensis, Speculum Ecclesiae (PL 172, 910 und 1015). Die Augustinustexte siehe bei S. Tromp, De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu: Greg 13 (1932) 489—527, oder in seinem Kommentar zur Enzyklika Mystici Corporis 82—85 (Textus et documenta, series theol. 26, Rom 1943).

[48] In quo facto mysterium Christi et Ecclesiae figuratum est. Sicut enim mulier de latere viri dormientis facta est, sic Ecclesia de sacramentis, quae de latere Christi dormientis in cruce profluxerunt, scilicet sanguis et aqua. 3, 3 (PL 176, 92). [49] Expositio in psalm. 103 (PL 164, 1096).

[50] De trinitate et operibus eius, In libros regum 1, 10 (PL 167, 1077). — In evangelium S. Johannis commentar. 13 (PL 169, 796).

[51] 4, 20 (PL 211, 1215—1219). Danach ist Christus das Haupt der Kirche

In den bislang angeführten Texten war schon einiges enthalten, was von der sprachlichen zu der sachlichen Übereinstimmung überleitete. Letztere soll nun noch weiter ausgeführt werden. Mehr äußerlich mag es zunächst noch erscheinen, wenn z. B. Wolbero an der Geschichte des Heiden Kornelius die Theorie der kirchlichen Gliedschaft ganz im Einklang mit Augustinus entwickelt[52], aber es zeigt sich selbst da schon, wie tief die sachliche Abhängigkeit von Augustinus bei einem Theologen der Frühscholastik geht[53]. Von größerer Bedeutung ist es und läßt dazu einen in sich wichtigeren Gesichtspunkt der augustinischen und der frühscholastischen Lehre von der Kirche hervortreten, wenn es sich gerade aufdrängt, daß beide den grundlegenden Wert der Eucharistie für den mystischen Herrenleib und damit auch für die dogmatische Struktur der sichtbaren Gemeinschaft mit allem Nachdruck herausgestellt haben[54]. Aber nicht einmal das erschöpft den vollen Sachverhalt, es ist vielmehr zu sagen: Der frühscholastische Kirchenbegriff als solcher erweist sich als augustinisch, und die Stellungnahme zu den verschiedenen Thesen der Ekklesiologie stimmt im Wesentlichen mit der des hl. Augustin überein. Das soll im einzelnen diese Untersuchung in den folgenden Kapiteln durch den Vergleich von Augustinus und der Frühscholastik dartun. Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus hat in den letzten Jahren durch das gleichnamige Werk von F. Hofmann

---

„positione, regimine et est eiusdem naturae cum ceteris membris". — In der Ausdrucksweise finden sich bei den frühscholastischen Theologen einige Verschiedenheiten, z. B. sagt Stephan Langton: generatione, creatione, nature conformitate; manchmal wird auch die Gottheit Christi miteinbezogen. Siehe darüber: Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 24 (1946) 246—248.

[52] Sunt aliqui, qui de gentilitate ad Deum conversi per fidem et baptismi gratiam Ecclesiae incorporantur, sicut de Cornelio legimus, qui intervenientibus per Dei gratiam bonorum operum meritis, praecurrente Spiritus sancti dono, dignus ostensus est Ecclesiae corpori coniungi. Nam cum ex his, qui ex circumcisione crediderant, quasi immeritus repelleretur, necessarius super eum advocatus cecidit Spiritus sanctus, cuius dignationi placuit ostendere, quia et hunc Deus vellet per fidem et baptismum suae incorporari Ecclesiae . . . Et in Cornelio nullam de praeterita vita satisfactionem legimus, sed quia ab angelo dictum est ei orationes et eleemosynas eius exauditas, atque idcirco iubetur mittere ad Petrum, cuius doctrina ad fidem informatus, per conversionem fieret membrum Ecclesiae: Commentar. super cant. cant. Salomonis 1, 9 (PL 195, 1074—1075). — In den Sententiae Anselmi heißt es ähnlich: Sunt etiam quidam, qui antequam ad sacramentum Ecclesiae veniant, caritatem habent, ut Cornelius, nec tamen in unitate Ecclesiae sunt, nisi prius sacramentis Ecclesiae participaverunt (Ed. F. P. Bliemetzrieder, BeitrGeschPhThMA 18, 2—3, Münster 1919, 84).

[53] Vgl. die Augustinusstellen: Sermo 267, 6 (PL 38, 1227—1228); 269, 2 (PL 38, 1235—1236); Epistola 187 (PL 33, 846); Quaestiones in heptateuch. 3, 84 (PL 34, 713).

[54] Darüber handelt ausführlich Holböck in seiner ganzen Arbeit. — Das Honorius Augustodunensis zugeschriebene Elucidarium sagt z. B.: Ut corpus capiti inhaeret et ab eo regitur, ita Ecclesia per sacramentum corporis Christi ei ab eo regitur, ita Ecclesia per sacramentum corporis Christi ei coniungitur, imo unum cum eo corpus efficitur, a quo omnes iusti in suo ordine ut membra a capite gubernantur. 1, 27 (PL 172, 1128). — Bei Ivo von Chartres finden sich direkte Augustinuszitate: Decretum 2, 1 (PL 161, 135—136). — Von Augustinus selber könnte eine ungemein große Anzahl von Stellen angeführt werden, als Beispiel diene Sermo 6, 1 (PL 46, 835).

eine gründliche historische Darstellung erfahren[55]; es wird darin zugleich über den Werdegang der Ideen und über noch verbliebene Unausgeglichenheiten der zahlreichen auf einen großen Zeitraum sich verteilenden Schriften des großen Ekklesiologen des Altertums ein objektives Urteil erreicht. Es darf hier die Vertrautheit mit diesen geschichtlichen Problemen vorausgesetzt werden, welche nicht allein die Augustinusexegese, sondern auch die historische und systematische Ekklesiologie betreffen, und die Ausführung der sich anschließenden Abschnitte, zumal wir bei der Besprechung der Fragen nach der Gliedschaft und der Heilsnotwendigkeit der Kirche darauf zurückkommen[56].

Die sachliche Beeinflussung der Frühscholastik durch Augustinus in der dogmatischen Darstellung der Kirche ist, wie sich dann zeigen wird, so groß, daß die Frage aufgeworfen werden könnte, ob überhaupt in der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts ein Fortschritt erzielt worden sei, durch den eine gesonderte Behandlung dieses Zeitraumes eine Rechtfertigung erführe. Auf die so vorgebrachte Schwierigkeit muß späterhin Rücksicht genommen und eine Antwort versucht werden. Vorläufig soll nur an Hand zweier Beispiele heraustreten, wie ein Theologe der Frühscholastik, der besonders eng mit Augustinus verwandt ist, trotz aller Abhängigkeit von dem großen Meister in zwei kleineren Fragen der Ekklesiologie eigenen Gedanken nachgeht oder, besser gesagt, die augustinischen Vorstellungen und Beweisgänge weiterführt.

Es ist der schon mehrmals erwähnte Rupert von Deutz. Er verwertet, wie es im allgemeinen die frühscholastische Theologie tut, die Analogie Maria—Kirche, ohne Zweifel darin von Augustinus beeinflußt. Aber Rupert von Deutz kommt das Verdienst zu, daß er die Analogie spekulativ ausbaut, indem er in Maria die Kirche vereinigt, gleichsam konzentriert, sieht: „Adunando et congregando voces tam magni tamque diffusi corporis Ecclesiae in unam animam singularis et unicae dilectae Christi Mariae.“[57] Das ist eine selbständige, wenn auch in der augustinischen Geisteswelt verwurzelte, und für den systematischen Ausbau der Mariologie recht fruchtbare Idee. Ein zweites Mal begründet er mit Augustinus die allgemeine Mutterschaft Mariens über die Menschen durch den Satz: „Quia in passione Unigeniti omnium nostrum salutem beata Virgo peperit, plane omnium nostrum mater est“[58], was allein durchaus nichts Neues darstellt; aber die Fortsetzung des Textes, die ekklesiologische Interpretation des Ausspruches des sterbenden Erlösers an die Mutter unter dem Kreuze, geht offensichtlich über Augustinus hinaus, wie die Deutung überhaupt in der

[55] München 1923.

[56] Über die Stellung des Sünders in der Kirche nach Augustin vgl. Hofmann a. a. O. 233—256, über die Heilsnotwendigkeit der Kirche 221—232, über den haereticus materialis 224—231.

[57] De glorificatione trinitatis et processione Spiritus Sancti 7, 13 (PL 169, 155). — Einen breiten Raum nimmt die Analogie auch bei Isaak von Stella ein: Sermones 29 und 51 (PL 194, 1785, 1828, 1862—1863).

[58] In evangelium S. Johannis commentar. 2 (PL 169, 790).

Patristik ohne Vorgänger zu sein scheint, wenn man von den unbestimmteren Aussagen eines Origines und einiger anderer absieht, die dafür nur entfernt in Frage kommen[59]. Es bleibt noch zu untersuchen, ob sich etwas Ähnliches in den eigentlichen Hauptfragen der Ekklesiologie wiederholt, daß auch da der Einfluß des hl. Augustinus eine Weiterentwicklung nicht verhindert hat. Das Ergebnis wird es bestätigen.

4. Der Ursprung der Kirche

Wenn jetzt die einzelnen Aussagen der Ekklesiologie untersucht und die von der Frühscholastik dazu genommenen Stellungen dargelegt werden sollen, so ist der passende Anfang mit der Frage nach dem Ursprung der Kirche gegeben. Für die Erfassung ihres Wesens wird von dieser Seite her einige Aufklärung zu erwarten sein und jedenfalls eine ziemlich gute Einführung in das ekklesiologische Problem. Wenn nämlich etwas über den Beginn der Kirche ausgemacht werden kann, dann tritt ihr Bild selbst schon in die Erscheinung, und je nachdem der Ursprung festgelegt wird, erhält die Erkenntnis der kirchlichen Wesensmerkmale eine andere Richtung.

Die Theologen der Frühscholastik geben, wenigstens in der sprachlichen Formulierung, nicht alle dieselbe Antwort, wenn die Frage nach dem Ursprung der Kirche aufgeworfen wird. Vorhin sind schon mehrere Texte vorgelegt worden, in denen die Vollendung des Kreuzesopfers durch den Tod des Gottmenschen am Kreuze die Geburtsstunde der Kirche bezeichnet[60]. Damit wäre dann die Auffassung vorausgesetzt, die in der Kirche vor allem das von Christus eingesetzte Sakrament und das sichtbare Mittel zur Weiterführung der Erlösung und zur Zuwendung ihrer Früchte an die Menschen betrachtet. Aber es gibt eine Reihe von anderen Stellen bei den Theologen der Frühscholastik, die im Widerspruch damit zu stehen scheinen, indem diese einen früheren Termin für den Anfang der Kirche bestimmen und damit, wenn man so folgern darf, die Kirche geistiger und universeller fassen.

Hugo von St. Viktor mißt der Menschwerdung des Logos eine entscheidende Bedeutung für den Ursprung der Kirche bei. Im Urstand

[59] Igitur, quod de hoc discipulo dictum est ab eo (Christo) . . . recte et de alio quolibet discipulorum, si praesens adesset, dici potuisset, nisi quia licet omnium, ut dictum mater sit, pulchrius huic ut virgo virgini commendari debuit. — Aus der Zeit vor Rupert könnten allenfalls außer der Stelle bei Origenes (In Ioannem 1 praef. 6; PG 14, 39) noch eine bei Ambrosius (In Lucam 7, 5; PL 15, 1700) und eine bei Georg von Nikomedien (Oratio 8 in S. Mariam; PG 100, 1477) erwähnt werden. Fast gleichzeitig mit Rupert spricht sich Eadmer (De conceptione sanctae Mariae; PL 159, 315) in diesem Sinne aus, und Philipp von Harvengt (In cant. cant. 1, 19; PL 203, 230) folgt in einigem Abstand. Rupert von Deutz übertrifft sie aber alle an Bestimmtheit des Ausdrucks.

[60] Siehe die Texte in Anm. 47—50. Die Bedeutung des ersten Pfingstfestes für die Entstehung der Kirche wird selten in der Frühscholastik hervorgehoben, siehe jedoch: Rupert von Deutz, De divinis officiis 10, 3 und 17 (PL 170, 264 und 231).

der Menschheit, also schon vor dem Sündenfalle, ist nach seiner Darstellung die Kirche sinnbildlich vorgedeutet, die dann durch die Verbindung des Gottessohnes mit der menschlichen Natur und nicht erst durch seinen Erlösungstod Wirklichkeit wurde[61]. Aber da er zugleich auch um das Hervorgehen der Kirche aus dem Herzen des Erlösers weiß, läßt sich die traditionelle Anschauung ohne Schwierigkeit mit dieser Betrachtungsweise in Einklang bringen. Hugo von St. Viktor lehnt sich wie auch sonst an die physisch-mystische Erlösungstheorie an und will nur den grundlegenden Wert der Menschwerdung auch für die Erlösung und für die in ihrem Dienste stehenden Heilsmittel hervorheben. Damit werden das Erlösungsopfer und die Einsetzung der Kirche keineswegs aus ihrer historischen Situation gelöst, sondern lediglich in ihrer theologischen Tiefe gesehen; die darum notwendige sinnbildliche Darstellung der Kirche im Paradiese und vor allem ihre innere, seinsmäßige Begründung durch den Eintritt des Logos in die Menschheit sagen nämlich nichts gegen die geschichtliche Bestimmbarkeit ihres Ursprunges und gegen die Festlegung auf einen späteren Zeitpunkt.

Mehr verbreitet ist eine andere Ansicht in der Frühscholastik: Die Kirche wird schon in die Gnadenökonomie des Alten Bundes verlegt, so daß meistens Abel als ihr erstes Glied gilt. Sehr häufig findet sich damit die Vorstellung einer großen, allgemeinen Kirche verbunden, die sich über alle Zeiten vom Anfang der Menschheit bis zu ihrem Ende hier auf Erden erstrecken soll oder sogar die Vollendung im Jenseits miteinbezieht. Man könnte darin eine Schwierigkeit gegen die positive Einsetzung der Kirche durch Jesus Christus erblicken und darüber hinaus eine Bedrohung des Kirchenbegriffes, wie er im zweiten Kapitel festgelegt worden ist. Eine ähnliche Auffassung hat bisweilen schon die Patristik vertreten, und es fragt sich, ob damals immer die Gefahr klar genug erkannt und ihr entschieden genug vorgebeugt wurde[62]. Indessen geht es hier um die Interpretation der frühscholastischen Texte.

---

[61] Officium coniugii sacramentum fuit cuiusdam societatis, quae futura erat per carnem assumptam inter Christum et Ecclesiam, in qua societate Christus sponsus futurus erat et sponsa Ecclesia . . . Per unam carnis commixtionem . . . ut ostenderetur, quod qui prius in divinitate per dilectionem iunctus erat animae, postmodum per assumptam carnem iunctus est Ecclesiae: De sacramentis 1, 8 (PL 176, 314f.). — Siehe auch: De arca Noe morali 1, 4 (PL 176, 630) und Richard von St. Viktor, Sermones centum 2 (PL 177, 903).

[62] Besonders ist es Gregor der Große, der den Begriff der Ecclesia universalis ausgebildet hat, z. B. Moralia praef. 8, 17 (PL 75, 526); 3, 17, 32 (PL 75, 616) usw. Er anerkennt gewiß auch die konkrete, sichtbare Kirche (z. B. Moral. 19, 7, 13; PL 76, 104) und nennt die eine wie die andere Leib des Herrn (Epistol. 2, 47; PL 77, 587 und Moral. 28, 10, 23; PL 76, 462). Aber es müßte genauer untersucht werden, wie die beiden Begriffe seiner Ansicht nach miteinander in Verbindung stehen.

Alanus von Lille erklärt kurz und bündig: „Hoc corpus est Ecclesiae, quae incepit a primordio mundi et usque ad finem saeculi durabit.“ [63] Ähnlich lautet die Beschreibung in den dem Hildebert von Lavardin beigelegten Predigten [64] und bei Petrus Lombardus [65]. Andere Theologen der Frühscholastik widmen sogar der Frage eine eigene Untersuchung, warum gerade Abel als erstes Glied der Kirche anzusehen sei; so behauptet Petrus von Poitiers: „Abel tunc erat membrum Christi, qui tamen nondum erat Christus, quia ipse solus tempore illo fidelis erat“ und fügt dann noch zur Erläuterung hinzu: „Nota, quod a quibusdam non improbe dicitur Christum ante incarnationem fuisse caput Ecclesiae secundum humanam naturam, id est fundamentum, quod nihil aliud est nisi fides humanitatis vel incarnationis eius.“ [66] Damit ist die Schwierigkeit, die der Stiftung Christi durch eine vorchristliche Kirche erwachsen könnte, behoben; aber wäre es berechtigt, diese Lösung ohne weiteres auf die Gesamthaltung der Frühscholastik in der vorgelegten Frage zu übertragen? Sicherlich wird das nicht überall mit reflexer Klarheit ausgesprochen, daß die Kirche vor Christus nur Vorbereitung der kommenden Wirklichkeit sein sollte und durch den Glauben an den zukünftigen Gottmenschen erst innerlich konstituiert wurde. Aber Anzeichen für eine derartige Auffassung lassen sich nicht selten im 12. Jahrhundert beobachten; so betrachtet Petrus Lombardus in Abel, dem ersten Glied der Kirche, ein Opfer zum Zeugnis für Christus [67]. Andere, unbestimmtere Stellen in der frühscholastischen Literatur schließen mindestens eine Deutung in dieser Richtung nicht aus. Wenn außerdem anderswo zu wiederholten Malen die Kirche als eine sichtbare, aus deutlich festgelegten Gliedern bestehende Größe auftritt, die dann klar auf Christus und seine Erlösungstat zurückgeführt wird, so scheint es nicht unbegründet, die Erklärung des Petrus von Poitiers als die aufzufassen, nach der die Theologie des 12. Jahrhunderts von sich aus drängte. Hinzu kommt noch, daß eine solche Auffassung der Sache nach von den lateinischen Vätern, denen ja die Frühscholastik zum größten Teil ihre Erkenntnisse zumal in der Ekklesiologie verdankt, ziemlich klar schon vorgetragen worden ist [68].

[63] De sex alis Cherubim (PL 210, 272).

[64] A principio enim latentis Ecclesiae posita est inter malleum et incudem, et a sanguine Abel iusti usque ad finem mundi non defuit aut deerit iniquitas premens et iustitia patiens: Sermones de sanctis 73. In festo omnium sanctorum 1 (PL 171, 698).

[65] Ecclesia, qua ab initio generis humani non defuit terris, cuius primitiae fuit sanctus Abel, qui in testimonium Christi immolatus est, et ab initio dictum est: Erunt duo in carne una. Commentar. in psalm. 118, 8 (PL 191, 1121). — Texte von Stephan Langton und von Magister Martinus siehe bei Landgraf, Sünde und Trennung 225.

[66] Sententiae 4, 20, 18 (PL 211, 1216—1217). — Ähnlich schon Robert von Melun, In epist. ad Col 6 (PL 175, 582) und Anselm von Havelberg, Dialog 1, 3—4 (PL 188, 1144—1147).

[67] Siehe den Text in Anm. 65 oder Commentar. in psalm. 71, 16 (PL 191, 665) und 128, 1 (PL 1916, 1165). — Von anderen Theologen werden neue Vergleiche angestellt, so von Magister Martinus in der Jungfräulichkeit (Landgraf, Sünde und Trennung 225) und von Stephan Langton in drei Punkten zugleich: prelatio, virginitas, martyrium (Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 26 [1948] 172).

[68] Z. B. Ambrosiaster, Quaest. ex V.T. 3 (PL 35, 2219); Hieronymus, In Job

Im tiefsten Grunde hat es aber vielleicht die augustinische Idee vom mystischen Herrenleib und von seiner Verwirklichung in der konkreten Kirche verhindert, daß der frühscholastische Kirchenbegriff entweder spiritualisiert oder in zwei Teile, den einer sichtbaren und den einer unsichtbaren Kirche, auseinandergerissen wurde; es muß später noch dargetan werden, wie gerade so die Einheitlichkeit sich wahren ließ.

Eine Besonderheit kann in den frühscholastischen Texten, die über den Ursprung der Kirche sprechen, noch auffallen: Einige Male wird dieser mit dem Beginn der Schöpfung gleichgesetzt. Vielleicht soll aber damit nicht gleich mehr gesagt sein, als daß die Kirche in ihren Anfängen bis in die Urzeit oder genauer bis zu den ersten Menschen zurückreicht, wie ja auch bisweilen in demselben Zusammenhang trotzdem Abel als das erste Glied der Kirche bezeichnet wird. Andere Stellen setzen indessen die Ehe des Paradieses in ideelle Verbindung mit der Kirche; man könnte aber auch dann noch die Deutung versuchen, es handele sich dabei um ein Vorbild typologischer Art, das noch nichts ausmache über den realen Beginn der Kirche und über dessen gedankliche Unabhängigkeit von dem Verlauf der Menschheitsgeschichte. Immerhin bleibt diese Redeweise beachtenswert, und bei Rupert von Deutz und bei Bruno von Asti macht sich wahrscheinlich ein Gedankengang geltend, der die Kirche und ihren Ursprung in einer eigenen Sicht hervortreten läßt.

Rupert von Deutz bietet hierüber zwei Stellen. Die erste betont zwar zunächst nur die alles umfassende Wirklichkeit der Kirche und die „ewige" Verbindung der Auserwählten in dem einen Leib des gottmenschlichen Erlösers[69], gibt aber auch damit eine leise Andeutung, daß die Kirche in dem ewigen Heilsplan Gottes eine besondere Rolle spielt. Die zweite Stelle spricht ebenfalls keine leicht verständliche Sprache und wiederholt in den ersten Worten nur das, was bei anderen Theologen der Frühscholastik auch schon vorliegt, die sinnbildliche Vorbedeutung der Ehe im Paradiese für die Kirche, hebt dann aber einen Unterschied zwischen Vorbild und dessen Erfüllung hervor, wodurch eine etwas klarere Andeutung über den Ursprung der Kirche in der Ewigkeit gegeben wird; die entscheidenden Worte lauten: „Das Weib ist wegen des Mannes gemacht worden und von dem Manne, die Kirche aber wegen des Sohnes, aber nicht vom Sohne; denn aus der göttlichen Wesenheit ist kein Geschöpf geschaffen worden."[70]

42 (PL 26, 846—847); Augustinus, Enarrationes in psalm. 36, 3, 4 (PL 36, 385). — Siehe auch die frühscholastischen Texte in Anm. 40—41.

[69] Caro Christi, quae ante passionem solius erat caro Verbi Dei, per passionem ita crevit, adeo dilatata est, ita mundum universum implevit, ut omnes electos, qui fuerunt ab initio mundi, vel futuri sunt usque ad ultimum electum in fine saeculi, nova conspersione huius sacramenti, in unam Ecclesiam faciat Deum et homines aeternaliter copulari: De divinis officiis 2, 11 (PL 170, 43).

[70] Denique quod fuit uni viro mulier una, et hoc futura erat uni Filio Dei, una omnium sanctorum angelorum atque electorum hominum Ecclesia. Differt tamen in facturis, sicut praepositiones grammaticae, ita et veritas intel-

Wenn dieser Text einen rechten Sinn haben soll, so will er allem Anschein nach besagen, daß die Kirche zunächst einmal ganz in der Verbindung mit dem Gottmenschen und in Unterordnung unter ihn zu sehen ist, daß ihr dann aber auch, so gesehen, eine Präexistenz zukommt, die ähnlich wie die des Gottmenschen gefaßt werden muß, nicht real-historischer Art, sondern ideell in der Rangordnung der Werte: „wegen des Sohnes", und deshalb folgerichtig die Schöpfung auf den Sohn und auf die Kirche hingeordnet sein muß. Es ist bekannt, daß Rupert von Deutz auch sonst eine absolute Vorherbestimmung des Gottmenschen lehrt; dazu würde die Auffassung passen, der Kirche sei ein überzeitliches, von der Sünde der Menschen unabhängiges Sein in den ewigen Plänen Gottes zuzuschreiben. In der altchristlichen Literatur wird dieser Gedanke mit größerer Klarheit einige Male ausgesprochen[71], möglicherweise liegt bei Rupert von Deutz eine Wiederbelebung dieser Anschauung vor. Bruno von Asti könnte in demselben Sinne verstanden werden, wenn er das Paradies, das im Anfang gepflanzt wurde, als Sinnbild der Kirche betrachtet, die vor der Grundlegung der Welt auserwählt sei[72]; ja das wäre dann eine einfachere Form dessen, was Rupert von Deutz in seine tiefsinnigen Worte gehüllt hat. Eines darf aber dabei nicht übersehen werden, daß jedenfalls einige Theologen der Frühscholastik in der spekulativen Durchdringung der Ekklesiologie sicher über Augustinus hinausgekommen sind.

Die Verschiedenheiten in der Bestimmung des Ursprunges der Kirche, die bei den Scholastikern des 12. Jahrhunderts festgestellt werden konnten, bleiben gewiß nicht an der Oberfläche und sind keineswegs auf die Formulierungen des sprachlichen Ausdrucks zu beschränken. Aber eines dürfte aus den mitgeteilten Aussprüchen deutlich hervorgehen, daß die frühscholastische Ekklesiologie gar nicht daran dachte, die konkrete Gestalt der Kirche, auch in ihrer sichtbaren Organisation, oder ihre positive Einsetzung durch Jesus Christus aufzulösen oder auch nur zu verflüchtigen; man wollte vielmehr das Kirchenbild durch den Hinweis auf seinen vorchristlichen oder sogar überzeitlichen Ursprung in eine größere Perspektive hineinstellen, aber seine Ausrichtung auf die Person des Gottmenschen und

ligentiae. Nam et propter virum et de viro mulier facta est, Ecclesia vero propter Filium, sed non de Filio; non, inquam, de ipsa divina substantia creatura ulla creata est. Unde Apostolus recte dixit: Propter quem omnia, et per quem omnia: De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti 1, 8 (PL 169, 20). Der Text in Anm. 41 weist schon in dieselbe Richtung.

[71] Vgl. J. Beumer, Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung: WissWeish 9 (1942) 19—32 und L. Welsersheimb, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied: ZKathTh 70 (1948) 393—449.

[72] Paradisus namque voluptatis, quem a principio Deus plantaverat, sanctam Ecclesiam designat. Et bene a principio eam plantasse dicitur, quia ante mundi constitutionem eam elegit: Expositio in Genesim 2 (PL 164, 163). Siehe auch bei den Viktorinern die gleiche Idee: Hugo, De arca Noe morali 1, 4 (PL 176, 630—631); De arca Noe mystica 3 (PL 176, 685); Richard, Allegoriae 8, 1 (PL 175, 727).

seine Erlösungstat sollte es dabei doch voll und ganz behalten. In der sprachlichen Fassung, die z. B. Hugo von St. Viktor oder auch Rupert von Deutz den Gedanken gegeben haben, ist das offensichtlich. Wenn, wie es meistens geschieht, die alttestamentliche Heilsökonomie unter dem Gesichtspunkt der Kirche gesehen wird, kann von einer Schwierigkeit gegen den einheitlichen Kirchenbegriff vollends nicht die Rede sein.

5. Die Kirche als der Leib Christi

Schon zu Eingang dieser Untersuchung wurde darauf hingewiesen, daß die Frühscholastik in den Beschreibungen der Kirche, die mehr oder weniger als Definitionsversuche gelten können, häufig die Beziehungen zum mystischen Herrenleib hervorgehoben hat. Das allein läßt vermuten, wie sehr die Ekklesiologie der damaligen Zeit von dieser Vorstellung beeindruckt und durchdrungen war. Bei einer genaueren Einsichtnahme in den Textbefund läßt sich erkennen, daß es sich bei der frühscholastischen Lehre vom Corpus Christi nicht um gelegentliche Äußerungen, sondern um eine beinahe systematisch ausgebaute Theologie handelt. Wenn überhaupt die Kirche eingehender und ausführlicher geschildert wird, fehlt selten eine Erwähnung dieses ekklesiologischen Grundprinzips, und oft tritt sogar eine weit ausholende Darstellung auf, die in den eigentlich scholastischen Schriften an die durchgebildete Form einer theologischen quaestio herankommt.

Zu Beginn des 12. Jahrhunderts lautet der von der frühscholastischen Literatur verwendete Ausdruck einfach „Leib Christi" oder eine dementsprechende Redeweise. Der Zusatz „mystisch" ist noch nicht üblich und begegnet in dem hier zu behandelnden Zeitraum zuerst bei Magister Simon[73]. Früher, in der ausgehenden Patristik oder in der sogen. Vorscholastik, war er schon gelegentlich gebraucht worden[74], aber es dauerte bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, bis die ekklesiologische Terminologie, wohl unter dem Einfluß des Petrus Comestor, sich darauf festlegte; die sprachliche Entwicklung war jedoch vor Wilhelm von Auxerre schon abgeschlossen[75]. Dieser kleine Fortschritt gegenüber der älteren Periode der Theologie soll hier nicht unerwähnt bleiben; es ist ein Fortschritt in der

[73] Cur autem in tali specie sumatur? Dici potest, quod in sacramento duo sunt, i. e. corpus Christi verum, et quod per illud significatur, corpus eius misticum, quod est Ecclesia. H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe de sacramentis (Spicileg. Lovaniense 17), Louvain 1937, 27. — Siehe auch Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 24 (1946) 218—222.

[74] Vielleicht zum ersten Male, aber noch unklar, bei Theodoret, De providentia Dei 5 (PG 83, 629); sicher bei Ratramnus, De corpore et sanguine Domini 95 (PL 121, 168) und bei Paschasius Radbertus, De corpore et sanguine Domini 7 (PL 120, 1285). — Siehe darüber S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia 94.

[75] Vgl. Holböck, a. a. O., 187—189. — Z. B. deutlich bei Sicardus, Mitrale (PL 213, 141).

Klarheit der Formulierung, da der in der Zeit vorher verwandte Ausdruck „corpus spirituale" zu Mißverständnissen hätte Anlaß geben können.

Besonders herausgestellt wird an dem Bilde des Leibes Christi für die Kirche in der frühscholastischen Literatur die Bedeutung des Hauptes zu den Gliedern. In den Sentenzensammlungen ist die „gratia capitis" ein Thema, das fast immer in der Christologie aufgegriffen wird; die kurze Darstellung des Petrus Lombardus dürfte die bekannteste sein, und diese hat auch großen Einfluß ausgeübt[76]. Übersichtlich und einfach kann man die Ausführung in den Sententiae divinitatis nennen, in der die paulinische Grundlage ausnehmend klar durchscheint: „Ea namque similitudine, secundum quod homo dicitur caput ecclesiae et ipsa corpus eius, quia sicut in capite omnes sensus et a capite derivantur in cetera membra, ita in Christo homine plenitudo omnium donorum, de cuius plenitudine omnes accipiunt, ita ecclesia non potest vivere virtutibus sine Christo." [77] Daß Petrus von Poitiers eine eigene quaestio darüber hat, ob Christus der menschlichen oder der göttlichen Natur nach das Haupt der Kirche ist, wurde schon oben kurz erwähnt[78]. Im allgemeinen nehmen die frühscholastischen Theologen die gleiche Stellung zu den Fragen ein, welche die gratia Capitis betreffen; der Einfluß des hl. Augustinus zeigt sich unter dieser Rücksicht sehr stark, und bei ihm sind ja die meisten der fraglichen Punkte schon ausgebildet[79].

Aber nicht allein die scholastischen Schriften der Frühperiode besprechen die Fragen der gratia capitis, dasselbe Interesse widmen ihnen die Predigten und Schriftkommentare. Richard von St. Viktor hebt gut das Wesentliche hervor und legt den Nachdruck auf die

[76] Ut in corpore nostro inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite, ibi enim visus est et auditus et olfactus et gustus et tactus, in ceteris autem solus tactus, ita in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, quia ille est caput, in quo sunt omnes sensus . . . III dist. 13. — Ähnlich Petrus von Capua (Grabmann, a. a. O. 18).

[77] 4, 3 ed. cit. 102. — Physiologisch am ausführlichsten ein Paulinenkommentar aus der Porretanerschule: Quoniam caput dicitur Christus ea similitudine, quoniam sicut caput plenitudinem sensuum et ab eo partem sensuum membra accipiunt — tactus enim est ex medulla, que a cerebro descendens per spinam in singula ossa facit, ut in quibus est, tactu sentiat, et in quibus non est, hec sensu careant — ita ergo cum et Christus plenitudinem habeat gratiarum et singuli ab eo plenitudinis habeant partem, merito dicitur Christus caput nostrum: Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 24 (1946) 236. — In ihren physiologischen Vorstellungen sind die Scholastiker durch die Vermittlung der griechischen Väter von Galenus (Liber de partibus 1, 16) abhängig, während die lateinischen Väter im allgemeinen mehr an die Reinigung des Blutes im Gehirn und seine Weitergabe mit dem Lebensgeist denken. Siehe darüber Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia 101—102.

[78] Siehe Anm. 51. — Andere Texte bei Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 24 (1946) 393—407.

[79] Z. B. Enarrationes in psalmos 132, 7 (PL 37, 1733); Contra Faustum 12, 8 (PL 42, 258).

menschliche Natur des Hauptes[80]. Wilhelm von St. Thierry bringt in seiner Darstellung neue Gesichtspunkte zur Geltung, indem er die Bedeutung der einzelnen Sinne, die vom Haupte aus auf den ganzen Leib, auch auf den der Kirche im Alten Testament, Einfluß haben, genau bestimmen will[81]. Daß Petrus Lombardus in seinen Schriftkommentaren dem Problem der Stellung Christi als des Hauptes der Kirche eine ausführlichere Behandlung hat zuteil werden lassen als in seinen Sentenzen, wurde schon eingangs berührt[82].

Auch die Funktion der Glieder, die nach der Bedeutung des einzelnen auf den ganzen Leib verteilt sind, werden von den frühscholastischen Theologen des öfteren betont. In einer eigenartigen Tiefe und Schönheit schildert Elmer von Canterbury, was die Verbindung mit Christus als dem Haupte des mystischen Leibes für die Glieder besagt: „Audi Apostolum Scripturae testimonium exponentem: Et erunt duo in carne una. Ego autem, inquit dico, in Christo et in Ecclesia. Super hoc quoque, quanta te unione copulaverit, contemplare. Corpus Christi te Apostolus esse confirmat: Vos estis, ait, corpus Christi et membra de membris. Serva igitur corpus et membra ea dignitate, qua decet, ne si ea quolibet levitatis studio iniuriose tractaveris, quanto potiori praemio coronareris, si ea digne tractasses, tanto maiori supplicio subiciaris, si eis indigne abusus fueris. Oculi tui, oculi Christi sunt ... Os tuum, os Christi est.... Sic de ceteris Christi membris tuae custodiae commissis intellige.“[83] Wiederholt machen die Scholastiker des 12. Jahrhunderts darauf aufmerksam, daß die Unterschiedlichkeit der Glieder untereinander einen besonderen Wert für die Gesamtheit des Leibes hat, so Hugo von St. Viktor[84], Petrus Lombardus[85], der Autor der dem Hildebert von Lavardin zugeschriebenen Predigten[86], Radulphus Ardens[87] und Bernhard von Fontcaude[88]. Die angeführten Gedanken haben durchweg ihre Grundlage in Augustinus und gehen zum größeren Teil auf die Schrift selber zurück.

---

[80] Caput enim Christi Deus est, et ipse secundum quod homo caput est Ecclesiae, et gratiam accepit non ad mensuram: Explicatio cant. cant. 33 (PL 196, 502).

[81] Corpus Christi universa est Ecclesia, tam veteris quam novi testamenti. In huius corporis capite, id est prima et antiquiori et superiori parte, que est primitiva Ecclesia, quattuor sunt sensus . . . Omnes hi sensus ante Mediatoris adventum in capite erant, sed languebant inferiori corpore emortuo propter unius sensus absentiam, id est gustus: Liber de natura et dignitate amoris 10, 23 (PL 196, 502). [82] Siehe Anm. 20—22.

[83] Meditationes 1, 5 (PL 158, 713). — Über die Verfasser der dem Anselm von Canterbury zugeschriebenen Meditationes siehe: A. Wilmart RAM 8 (1927) 249—281. [84] De sacramentis 1, 2, 2 (PL 176, 416).

[85] In epistol. ad Ephes 5 (PL 192, 215).

[86] Sermones de tempore 13 (PL 171, 407). [87] Homiliae 66 (PL 204, 831).

[88] Liber adversus Waldensium sectam (PL 204, 831). — Auch in den Dialogi Anselms von Havelberg 1, 2 (PL 188, 1143—1144).

Für gewöhnlich wahrt die Frühscholastik auch die Grenzen, die naturgemäß der Auswertung eines derartigen Vergleiches gesetzt sind. Nur einige wenige Theologen des 12. Jahrhunderts lassen das rechte Maß vermissen; die aus den Schriften Wilhelms von Thierry zitierte Stelle könnte dafür schon als Beispiel dienen[89]. Die Darstellung aber, die der Magister Hermannus gibt, wird noch weniger befriedigen[90], und das Elucidarium des Honorius Augustodunensis zeichnet sich geradezu durch seinen krassen Realismus aus: „Ut corpus capiti inhaeret et ab eo regitur, ita Ecclesia per sacramentum corporis Christi ei coniungitur, immo unum cum eo corpus efficitur, a quo omnes iusti in suo ordine ut membra a capite gubernantur. Cuius capitis oculi sunt prophetae . . . Phlegma, quod per nares eicitur, sunt haeretici, qui iudicio discretorum de capite Christi emunguntur . . . Porro fimus, qui de ventre porcis egeritur, sunt immundi et luxuriosi altaris ministri et alii in Ecclesia facinorosi, qui ventrem matris Ecclesiae onerant, quos per mortis egestionem daemones ut porci devorant.“ [91] Zur Entschuldigung mag dienen, daß ähnliche Beispiele und Bilder auch bei den Vätern nicht fehlen, ja vielleicht noch häufiger angetroffen werden[92]. Übrigens ist der Vergleich des Honorius Augustodunensis doch für den Kirchenbegriff der damaligen Zeit bezeichnend, da zwischen Sündern und Häretikern in ihrer Stellung zum Leibe Christi scharf unterschieden wird.

Verhältnismäßig oft gedenken die frühscholastischen Theologen des Heiligen Geistes und seiner Bedeutung für den mystischen Leib des Herrn; er wird die Seele der Kirche genannt, in offensichtlicher Anlehnung an die bekannten Augustinustexte[93]. Im Verlaufe dieser Arbeit sind schon einige hierhergehörende Stellen aus den Schriften der Frühscholastik zur Sprache gekommen[94]. Bei Hugo von St. Viktor ist die Ausdrucksweise so, daß die Beseelung des Heiligen Geistes auf den Leib Christi und dessen Glieder eingeschränkt wird und demnach anscheinend Rechtfertigung und Gnadenleben außerhalb der Kirche keine Anerkennung finden[95]; zugleich würden aber auch die Sünder,

89 Siehe Anm. 81. 90 Epitome theologiae christianae PL 178, 1741.

91 Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae 1, 27 (PL 172, 1128—1129).

92 Von Augustinus: Enarrationes in psalm. 43, 25 (PL 36, 492); In epistol. Joannis 3, 4 (PL 35, 1999); Sermones 5, 1 (PL 38, 53).

93 Vgl. S. Tromp, De Spiritu Sancto anima corporis mystici I und II (Textus et documenta, series theologica 1 und 7), Rom 1932.

94 Siehe besonders Anm. 22 und 24. — Außerdem: Anselm von Havelberg, Dialogi 1, 2 (PL 188, 1144).

95 Si ergo corpus unum est et spiritus unus, qui in corpore ipso non est, a Spiritu vivificari non potest, sicut scriptum est: Qui non habet Spiritum Christi, hic non est eius. Qui enim non habet Spiritum Christi, non est membrum Christi. In corpore uno spiritus unus. Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum. Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur: De sacramentis 1, 2, 2 (PL 176, 416). — Zu beachten ist aber, daß Hugo auch dem Sünder noch einen Anteil am Geiste des Herrn zuschreibt: Si itaque spiritus Domini non recessit a David, quia cum eo erat, ut abeuntem reduceret et poenitentem iustificaret, et forte cum eo erat, sed in eo non erat. Non enim tunc iustus erat David, quando in tam gravi peccato prostratus

die doch als eigentliche Glieder des Leibes irgendeinen Anteil an der Seele haben müßten, an dieser Stelle davon ausgeschlossen. Das erste kann man aus der schroffen Beurteilung der Heilsnotwendigkeit der Kirche in der Frühzeit der Theologie einigermaßen verstehen, während das zweite, die Unterschätzung der Sünder und ihrer Teilnahme am Leben des Leibes der Kirche, sicher nicht die allgemeine Auffassung der damaligen Zeit bildet. Wie Hugo von St. Viktor selber, so bringt auch Petrus von Poitiers einmal ähnlich eine Unterscheidung, die in dieser Frage Beachtung verdient: „Non omnis habet Spiritum Sanctum, in quo est Spiritus Sanctus. Alioquin irrationales creaturae eum haberent, sed illi soli habent, in quibus est per inhabitantem gratiam[96]. Der Text ist recht knapp gehalten, und der Zusammenhang der Stelle trägt nichts zur Erklärung bei. Der Sinn scheint aber der zu sein, daß ein „habere Spiritum Sanctum" eingeschränkt wird auf die begnadeten Menschen, also auf die Einwohnung des Heiligen Geistes nach der neueren Terminologie, und daß seine Gegenwart („in quo est Spiritus Sanctus") einen weiteren Umfang erhält. Wenn nun auch für das letztere nur die unvernünftigen Geschöpfe als Beispiel angeführt werden, so liegt es doch nahe, ebenfalls den Sündern eine derartige Gegenwart des Heiligen Geistes zuzuschreiben, und es ist vielleicht nicht abwegig, diese Gegenwart von der allgemeinen Gegenwart Gottes in der unbeseelten Natur besonders abzuheben und dahin zu bestimmen, daß er ihnen durch Glaube und Hoffnung sich wirksam zeigt. Abgesehen von dem schon beigebrachten Text aus Hugo von St. Viktor, spricht auch die Verwendung des Bildes von der Taube dafür: Wie es einige Male in der frühscholastischen Literatur bezeugt ist, stellt sie mit den grünen Ölzweigen, die sie außerhalb der Arche findet und dann zur Arche bringt, den Heiligen Geist dar, der seine Tätigkeit über die Grenzen der Kirche hinaus ausdehnt[97]. Selbstverständlich können jedoch diese schwierigen Fragen von der Frühscholastik noch nicht restlos beantwortet sein.

Daß es ein Hauptanliegen der Theologie des 12. Jahrhunderts war, die Beziehungen zwischen Kirche und Eucharistie herauszustellen, ist schon früher erwähnt worden. Die Sakramentenlehre überhaupt bildet den Teil der Ekklesiologie, der damals am reichsten ausgebildet wurde. Die Einheit in der kirchlichen Gemeinschaft oder die Ver-

erat . . . Propter hoc igitur Spiritus Dei, etsi cum David tunc erat, ut peccando non periret, nullatenus tamen sic erat, ut damnabiliter non peccaret: De sacramentis 2, 13, 12 (PL 176, 546).

[96] Sententiae 1, 31 (PL 240, 917). — Siehe auch die zuletzt in Anm. 95 ausgeführte Stelle aus Hugo von St. Viktor.

[97] Sententiae Anselmi, ed. Bliemetzrieder, 84. — Petrus Lombardus, In psalm. 21, 19 (PL 191, 235). — Petrus Comestor bei Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom 26 (1948) 403 f.

bindung mit dem mystischen Leib des Herrn gilt allgemein in der Frühscholastik als die Gnadenwirkung („res tantum") der Eucharistie; so denken u. a. Hugo von St. Viktor[98], die Summa sententiarum[99] und Petrus Lombardus[100]. Auch das Meßopfer und insbesondere die Teilnahme der Gläubigen an diesem Opfer werden aus der Idee des Corpus Christi abgeleitet, wie es Odo von Cambrai, Stephan von Autun und Alger von Lüttich bezeugen[101]. Die Sündenvergebung im Sakrament der Buße erfährt bei Isaak von Stella die gleiche Erklärung[102], und Ivo von Chartres und Magister Bandinus haben ähnliche Gedanken ausgesprochen[103]. Bei Hugo von St. Viktor[104] und bei Petrus Lombardus[105] sind ganz allgemein die Sakramente in Verbindung mit der Idee des fortlebenden Christus gebracht. Das alles zeigt deutlich, wie die Sakramentenlehre als ein Ausschnitt der Ekklesiologie empfunden wurde, darin liegen aber zusammen mit anderen Andeutungen auch ziemlich klare Merkmale dafür, daß die Frühscholastik sich der überragenden Bedeutung des Geheimnisses des mystischen Herrenleibes für den synthetischen Aufbau der Dogmatik als einer einheitlichen Wissenschaft bewußt war.

Auf der anderen Seite lassen sich einige Momente anführen, die von der Frühscholastik in die Behandlung der Lehre vom Corpus Christi mysticum noch wenig oder gar nicht einbezogen worden sind und doch in einer einigermaßen vollständigen Systematik nicht entbehrt werden können. Vor allem ist so die Weise der Vereinigung der Glieder mit dem Haupte und unter sich kaum Gegenstand der Erörterung. Höchstens wäre es möglich, aus der konkreten, lebensvollen Sprache den Schluß zu ziehen, daß man die Verbindung nicht als eine bloß moralische aufgefaßt habe. Isaak von Stella[106] erklärt einmal, Christus, der Bräutigam der Kirche, sei

---

[98] De sacramentis 2, 8, 7 (PL 176, 466). [99] 6, 3 (PL 176, 140).

[100] In 1 Cor (PL 191, 1642).

[101] Odo von Cambrai: Accipiuntur omnes utique fideles, qui in unitate totius corporis et sibi adhaerent invicem et summo capiti, ut quidquid boni fiat in toto corpore, ab eo nullo modo sit alienus: Expositio in canonem missae dist. 2 (PL 160, 1057). — Stephan von Autun: Haec oblatio non tantum est sacerdotis, sed cunctae familiae, i. e. cleri et populi, et non assistentis familiae, sed totius Ecclesiae. De sacramento altaris 13 (PL 172, 1290). — Ähnlich Alger von Lüttich, De sacramento Corporis et Sanguinis Domini 1, 16 (PL 180, 789).

[102] Sermones 11 (PL 194, 1728) und 42 (PL 194, 1832). — Vgl. Mersch, a. a. O. II 142—146.

[103] Ivo von Chartres, Epistolae 228 (PL 162, 231). — Magister Bandinus, Sententiae (PL 192, 1101).

[104] De sacramentis 1, 2, 2 (PL 176, 416—417).

[105] Sententiae IV dist. 24. — Einige Male werden auch andere Glaubenswahrheiten auf die Lehre vom Corpus Christi zurückgeführt, so die fürbittende Kraft des Gebetes für die Armen Seelen im Fegefeuer (Petrus Venerabilis, Adversus Petrobrusianos; PL 189, 819—850) oder die stellvertretende Sühne Christi als des Hauptes der Menschheit (Petrus Lombardus, Collect. in epistol. Divi Pauli, In epistol. ad Col 1 [PL 192, 266], und Petrus von Poitiers, Sententiae 4, 14 [PL 211, 1196]). [106] Sermones 11 (PL 194, 1728).

zwar eins mit dem Vater, aber einer mit der Braut, womit die Einheit als die einer mystischen Person charaktersisiert wird. In dieselbe Richtung weist die Beobachtung, daß in der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts andere Vergleiche, wie der des Gottesvolkes oder des Gottesstaates, weit hinter dem Bild des Leibes zurückbleiben, das nach dem Vorgang der Patristik, vor allem eines hl. Augustinus, schlechthin bevorzugt wird[107].

Endlich müßte noch die Frage beantwortet werden, ob die Frühscholastik im allgemeinen die Kirche in ihrer sichtbaren Organisation und den mystischen Leib des Herrn als verschiedene oder als ein und dieselbe Größe betrachtet hat. Die Regel ist entschieden das letztere, und die wenigen dem entgegenstehenden Texte, auch gegen Ausgang des 12. Jahrhunderts, sind als Ausnahmen zu erklären. Denn Kirche und Herrenleib werden allenthalben nicht nur in Parallele miteinander gesetzt, sondern geradezu identifiziert; kirchliche Gliedschaft und Gliedschaft am Leibe Christi besagen das gleiche; die Notwendigkeit, der Kirche anzugehören, findet in der Notwendigkeit der Verbindung der Glieder mit dem Haupte Begründung und Veranschaulichung usw. Wenn Augustinus, dem die Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts so tief verpflichtet ist, in der soeben aufgeworfenen Frage nicht anders gedacht hat, wie es sich beweisen läßt[108], so wird man die Haltung der Frühscholastik begreiflich finden. Übrigens soll später noch einmal auf die Schwierigkeiten eingegangen werden.

*

Ein abschließendes Urteil über die Ekklesiologie der Frühscholastik wird erst dann möglich sein, wenn die wichtigen Probleme der Gliedschaft und der Heilsnotwendigkeit der Kirche und ihre Bedeutung als Rechtseinrichtung in die Darstellung einbezogen werden. Weil aber dies einen zu großen Raum beansprucht, soll eine zweite Arbeit sich damit ausführlich beschäftigen, nach der dann auch eine Zusammenfassung der Ergebnisse und eine kritische Würdigung der gesamten Ekklesiologie der Frühscholastik erfolgen kann.

[107] Z. B. Wolbero: Civitas Dei est congregatio fidelium, quae ab Abel iusto usque ad ultimum tendit electum.... Ista vero civitas, quae praesens Ecclesia accipitur, permixta est bonis et malis, sed ipse (ipsa?) et certitudine futurae discussionis secernitur, ut ideo duae civitates in hac una dicantur. Commentar. in Cant. cant. Salomonis 1, 9 (PL 195, 1062). — Offenbar liegt die augustinische Idee vom Gottesstaat den Ausführungen zugrunde. Daß aber kein Gegensatz zu der Vorstellung vom mystischen Herrenleib damit gegeben ist, zeigt folgender Text desselben Autors, in dem beide Gedanken parallel gesetzt sind: In ea (Ecclesia) requiescit (Christus) per salutiferam mandatorum suorum observantiam et vivificatricem sacramentorum suorum concorporationem, quam ei exhibet sub specie sacramentalium rerum..., ut fiat quasi una res publica huius magnifici imperatoris, una videlicet Ecclesia.... Sicut corpus sine capite non vivit nec aliquid potest, et sicut caput non est vitalis (vitale?) sine corpore, sic et Christus nulli confert vitam sine unitate corporis Ecclesiae. Ibd. 3, 7 (PL 195, 1134).

[108] Vgl. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia 158—160.

Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart

Von Bernhard Schultze S. J.

M. Jugie, katholischerseits einer der ersten Fachleute auf dem Gebiet der Theologie des palamitischen Hesychasmus, urteilt in einer 1941 herausgegebenen zusammenfassenden Studie: „Der Palamismus als Dogma der griechisch-russischen Kirche ist also wirklich tot[1], und ihn können weder die paar Anhänger, die er stets unter den Griechen bewahrt hat, auferwecken noch auch die neuerdings bemerkbaren Sympathien einiger russischer Auswanderer. Doch hätte er nicht sterben dürfen, wenn die griechisch-russische Kirche ein unfehlbares Lehramt bewahrt hätte."[2]

Ist jedoch der theologische Palamismus wirklich so tot, wie Jugie voraussetzt? Innerhalb der neuen russischen Theologie wohl kaum. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt es, einen Blick auf das verflossene halbe Jahrhundert zu werfen. Wie wir sehen werden, gehört die palamitische Gottesauffassung auch jetzt noch zu den hauptsächlichen Kontroversfragen zwischen Ost und West. Ja es ist bezeichnend, daß in den Streitigkeiten um die Sophia oder ewige Weisheit der theologische Palamismus gleichsam zum Prüfstein der Orthodoxie wurde. Außerdem gibt es in jüngster Zeit wieder eine Reihe von überzeugten Verteidigern der palamitischen Unterscheidung.

In der vorliegenden Studie unterscheiden wir vier Teile:

1. Palamismus in den klassischen Lehrbüchern der russischen Theologie;
2. Palamismus im Namen-Jesu-Streit;
3. Palamismus im Sophia-Streit;
4. Verteidiger des Palamismus in der Gegenwart.

Wir schicken einige einführende Bemerkungen über das Wesen und die Geschichte des palamitischen Hesychasmus voraus.

Der palamitische Hesychasmus will zunächst Anleitung zum mystischen Gebete sein, will zum Aufstiege zu Gott verhelfen; erst dann soll die Möglichkeit einer solchen mystischen Erfahrung Gottes theologisch aufgezeigt werden. Die Grundfrage lautet: Wie kann der absolut transzendente Gott, „den niemand je gesehen hat"[3], „der im unzugänglichen Lichte

[1] Französisch „bien mort".

[2] M. Jugie, Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal, Paris 1941, 383. — Vgl. das Urteil Florovskijs, unten S. 404.

[3] Joh 1, 18; 1 Tim 6, 16.

wohnt“[4], vom Menschen immanent erfahren werden, so wie ihn eben die Hesychasten im Taborlicht zu schauen glaubten? Die Palamiten suchen nun das Problem dadurch zu lösen, daß sie in Gott selbst einen realen Unterschied annehmen und zwischen der absolut unerkennbaren Wesenheit und den erkennbaren Eigenschaften oder Energien unterscheiden; diese werden wie das Wesen als ewig und ungeschaffen, aber als vom Wesen real unterschieden gefaßt, wenn auch nicht als von ihm getrennt. Ähnlich wie Sohn und Geist aus dem Vater hervorgehen und von ihm real verschieden sind, wird das Hervorgehen der Energien aus der Wesenheit Gottes gedacht. Nicht nur zwischen den drei göttlichen Personen wird ein wirklicher Unterschied angenommen, sondern auch zwischen Personen und Wesen, Wesen und Energien oder Eigenschaften. Die Energie wird zugleich als eine gefaßt und als unendlich vielgestaltig in ihren Manifestationen. Unter den Energien müssen vor allem genannt werden die Gnade und das sogenannte Taborlicht, das die drei bevorzugten Jünger auf Tabor schauten und das später die Mystiker des Hesychasmus entweder schauten oder zu schauen vorgaben[5].

Es ist lehrreich, sich bei der gegenwärtigen Untersuchung die geschichtlichen Wechselfälle der palamitischen Lehre vor Augen zu halten. Darüber handelt ausführlich Jugie[6]. Der eigentliche Urheber der hesychastischen Theologie ist Gregorius Palamas (1296—1359). Zunächst wurde die palamitische Lehre vom Ökumenischen Patriarchen Johannes XIV. Kalekas (1334—1347) verurteilt und von manchen einflußreichen Persönlichkeiten abgelehnt; nachher aber wurde sie der byzantinischen Kirche vom Kaiser Johannes Kantakuzenos auf dem palamitischen Konzil des Jahres 1351 gewaltsam aufgezwungen. Man stellte die neue Theologie hin als rechtmäßige Weiterentwicklung der Definition des 6. ökumenischen Konzils[7] über die zwei Willen und Energien in Christus[8]. Vom Jahre 1351 ab war der Palamismus für mehr als zwei Jahrhunderte Dogma in der griechisch-russischen Kirche. Markus von Ephesus, der Hauptgegner der Florentiner Kircheneinigung, ist als Palamit bekannt[9]. Doch begannen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts einige griechische und besonders russische Theologen unter dem Einfluß der lateinischen Theologie die palamitischen Lehrsätze aufzugeben, ja zu bekämpfen. 1767 nahm die russische Kirche eine radikale Änderung im Officium des Sonntags der Orthodoxie vor und unterließ von nun an jede Erwähnung der byzantinischen palamitischen Konzilien und Definitionen, ohne daß die Ostpatriarchen davon in Kenntnis gesetzt wurden. Gleichwohl hat die russische Kirche das Fest des Gre-

[4] 1 Tim 6, 16.

[5] Vgl. M. Jugie, Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium II, Paris 1933, 73—83.

[6] In der eben erwähnten Theologia dogmatica, 47 ff.; ausführlicher im Artikel „Palamite (controverse)“, DictThCath XI 2 (1932) 1777 ff., 1814 ff.; kurz wird alles zusammengefaßt in Le schisme byzantin 347 f., 380 ff.

[7] Des 3. von Konstantinopel, 680—681.

[8] Vgl. PG 151, 722 B.

[9] Vgl. Capita syllogistica de essentia et operatione, im Codex Canon. Oxoniensis 49.

gorius Palamas samt den Lobsprüchen, die ihm im Officium vom Patriarchen Philotheos Kokkinos[10] gespendet werden, bewahrt.

1. Palamismus in den klassischen Lehrbüchern der russischen Theologie

Die russischen Theologen der Kiewer Akademie lehrten wie Thomas von Aquin über Gottes Wesen und Attribute. Auch die vom protestantisierenden Berater Peters des Großen, Theophanus Prokopovič, beeinflußten Theologen, wie beispielsweise Theophylaktus Gorskij und Silvester Lebedinskij, kümmerten sich weder um die Lehre noch auch um den Namen des Gregorius Palamas[11]. Nicht viel anders lehren die klassischen Kompendien des 19. Jahrhunderts, die zwar zu Beginn des 20. Jahrhunderts immer noch maßgebend waren, aber einer immer stärkeren Kritik unterzogen wurden. Verfasser der am meisten bekannten theologischen Handbücher sind Antonius (Amfiteatrov), Filaret (Gumilevskij), Makarius (Bulgakov) und Silvester (Malevanskij)[12].

Einige dieser Autoren, so Filaret, Silvester und dazu Erzpriester N. Malinovskij, behaupten zwar, Barlaam Calaber, der Hauptgegner des Gregorius Palamas, sei in seiner Theologie Nominalist gewesen und mit Recht von Gregorius Palamas bekämpft worden; sie nehmen jedoch den theologischen Palamismus nicht an[13]. Für Makarius ist der Palamitenstreit ein Kampf zwischen Nominalismus und übersteigertem Realismus[14].

Silvester nimmt die Lehre des Aquinaten über Gottes Wesen und Eigenschaften an: die Eigenschaften existieren nicht nur in unserer gedanklichen Vorstellung, sie sind nicht nur rein relativ, sondern wirkliche Eigenschaften, die in Gottes Wesen selbst begründet sind[15]. Seltsam ist nur, daß der gleiche Silvester unmittelbar vorher[16] auf den Palamitenstreit und die Lehre des Gregorius Palamas in einer Weise zu sprechen kommt, die mit seiner Stellungnahme für Thomas von Aquin kaum vereinbar ist[17]. Zuerst versucht Silvester sich auf

[10] Er war zweimal Patriarch, 1354—1355 und 1364—1376.

[11] M. Jugie, Theologia dogmatica II, 177. [12] M. Jugie, ebd. 177—179.

[13] Filaret, Erzbischof von Cernigov, Orthodoxe Dogmatische Theologie (russisch) I, 3. Aufl., Petersburg 1882, 37—38; Silvester, Bischof und Rektor der Kiewer Geistlichen Akademie, Versuch einer Orthodoxen Dogmatischen Theologie (mit geschichtlicher Darlegung der Dogmen) II, 2. Aufl., Kiew 1885, 48—57; Erzpriester Nikolaus Malinovskij, Orthodoxe Dogmatische Theologie I, 2. Aufl., Sergiev Posad 1910, 252, Anm.

[14] Makarius, Metropolit von Moskau, Orthodox-dogmatische Theologie I, 5. Aufl., Petersburg 1895, 144—150.

[15] A. a. O. 52—57. Die Lehre des Duns Skotus wird von Silvester zurückgewiesen, 56—57.

[16] M. Jugie verweist auf diese Ausführungen nicht.

[17] A. a. O. 48—52.

Johannes von Damaskus zu stützen, demzufolge die göttlichen Eigenschaften zwar eigentlich und direkt nur das Gebiet der göttlichen Tätigkeiten bezeichneten, aber zugleich mittelbar etwas ausdrückten, was im Wesen Gottes selbst enthalten sei, in dem allein sie ihre ursprüngliche Grundlage besäßen[18]. Die so aufgefaßten Eigenschaften Gottes gehören also sowohl zum Gebiet seiner Tätigkeiten als auch zu seinem Wesen. Dies ist nach Silvesters Meinung allgemeinkirchlicher Standpunkt, der eine Bestätigung auf einem der letzten örtlichen Konzilien, dem von 1341, gefunden habe. Im Streit um das Taborlicht, das die Orthodoxen für einen Widerschein der göttlichen Herrlichkeit und für eine göttliche Tätigkeit und deshalb für ungeschaffen, Barlaam und Akindynos aber für ein geschaffenes Phänomen hielten, hätten sich die beiden Antipalamiten zur Behauptung verstiegen, im Namen der Einfachheit und Einheit des göttlichen Wesens jegliche Art Tätigkeit zu leugnen, da eine Teilung Gottes in Wesen und Tätigkeiten zur Zweigötterei führe. Zur Verteidigung der rechtgläubigen Lehre gegen diese Häretiker sei, wie bekannt, Gregorius Palamas aufgetreten[19]. Im folgenden versucht dann Silvester den Standpunkt des Palamas auf Grund seiner Schriften gegen Akindynos darzulegen[20].

Nach dieser summarischen Darlegung urteilt Silvester: es sei verständlich, daß Gregorius Palamas weder eine Schwierigkeit noch auch einen Widerspruch darin sah, die Gott zugeschriebenen Eigenschaften auf das in unseren Verstandesvorstellungen von seiner Wesenheit unterschiedene Gebiet der Tätigkeiten zu beziehen und sie zu gleicher Zeit als seiner Wesenheit selbst zugehörig zu denken, als Eigenschaften, die in ihr als in ihrer Urquelle ihre Begründung finden. Lag doch eben diese Auffassung vom Wesen und den Tätigkeiten Gottes gerade dem Urteil und der Entscheidung des obenerwähnten Konzils zugrunde, auf dem die Lehre des Palamas als vollkommen rechtgläubig anerkannt wurde und seine Gegner Barlaam und Akindynos verurteilt wurden[21].

Silvester unternimmt hier den vergeblichen Versuch, die Lehre des Palamas wie im Sinne der alten Väter so auch des Aquinaten und der Scholastik zu deuten. Dieser Versuch wird jedoch nur dadurch möglich, daß Silvester sich nicht über das eigentlich Unterscheidende in den beiden gegensätzlichen Meinungen, der scholastischen und der palamistischen, klar geworden ist.

Die Eigenschaften Gottes sollen direkt auf „das Gebiet der göttlichen Tätigkeiten" hinweisen, indirekt auch auf das Wesen. Der

[18] A. a. O. 48. Verwiesen wird — aber wohl kaum mit Recht — auf De fide orthodoxa, lib III cap. 15.
[19] A. a. O. 49. [20] A. a. O. 49—51. [21] Ebd. 51.

Ausdruck legt nahe, daß in Gott ein doppeltes Gebiet zu unterscheiden sei, das der Tätigkeiten und das des Wesens. Eine solche Unterscheidung führt, wenn sie als real aufgefaßt wird, zur Aufteilung Gottes in zwei Gebiete, d. h. zur „Zweigötterei", und liegt der Auffassung des hl. Thomas, mit der sie übereinstimmen soll, durchaus fern. Ein weiteres Mißverständnis kommt aus der Art, wie Palamas — und hier auch Silvester — die ewige Tätigkeit Gottes versteht. Selbstverständlich ist Gottes innere Tätigkeit ewig; seine Tätigkeit nach außen ist aber nur insofern ewig, als sie mit Gottes ewigem Wesen dem tätigen Subjekte nach — dem einen Gott in drei Personen — zusammenfällt, nicht aber insofern der geschaffene Terminus, das geschaffene Objekt, von Ewigkeit her existiert. Gottes Tätigkeiten dürfen wegen seiner absoluten Einfachheit nicht als ein Gebiet gedacht werden, das zwischen seinem Wesen und den Geschöpfen liegt. Ferner scheint uns die Terminologie der Gnadenlehre des Palamas, wie sie von Silvester wiedergegeben wird, direkt widerspruchvoll zu sein: dieselbe Gnade soll einerseits „von Gott geschaffene Gabe des Heiligen Geistes"[22], anderseits aber „nicht geschaffene Kraft Gottes"[23] sein. Der Widerspruch läßt sich hier nur dadurch vermeiden, daß man mit der katholischen Lehre eine doppelte Gnade unterscheidet, eine ungeschaffene, d. h. Gott selbst, sein Wesen und die göttlichen Personen, und eine geschaffene Gnade, die heiligmachende oder helfende Gnade als Wirkung oder Zustand im begnadeten Geschöpf. Dazwischen gibt es aber keine Gnade, die einerseits nicht Gottes Wesen, anderseits aber auch nicht geschaffen sein sollte. Eine derartige Auffassung der göttlichen Eigenschaften oder Tätigkeiten, bzw. der Gnade, trägt aber — trotz aller gegenteiligen Behauptungen des Palamas (und Silvesters) — dennoch Teilung und Zusammensetzung in Gott selbst hinein; nicht aber ist dies der Fall, wenn die gedankliche und doch unvollkommen in Gott selbst begründete Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Eigenschaften im Sinne der Scholastik zugrunde gelegt wird. Silvesters Versicherung, daß in Gott Wesen und Tätigkeiten nur gedanklich unterschieden würden, daß es in Gott selbst, der nach Palamas ganz Wesen und ganz Tätigkeit sei, nichts Höheres und nichts Niedereres gäbe, steht gerade mit der soeben dargelegten palamitischen Auffassung der Energien, der Tätigkeiten und der Gnade im Widerspruch. Unvermerkt geht Silvester von einer Auffassung zur anderen über: von der realen Unterscheidung — wenn auch nicht Trennung — zwischen Wesen und Eigenschaften im Sinne des Palamismus zur nur gedanklichen Unterscheidung, die jedoch unvollkommen in Gott begründet ist, dadurch daß wir ihn nur mittelbar aus den Wirkungen erkennen. Die vorgebrachten Beispiele

[22] Bogotvornyj dar. [23] Nesozdannaja sila Bož'ja.

einer Zusammensetzung (Seele und Leib im Menschen; Holz, Stein und Eisen im Haus; und nachher: der Mensch, sein Wissen oder seine Fertigkeit) zeigen deutlich, daß Silvester den Unterschied zwischen physischer und metaphysischer und auch logischer Zusammensetzung nicht verstanden hat und daß er irrtümlich meint, es genüge, in Gott eine physische Zusammensetzung auszuschließen, um seine absolute Einfachheit und Einheit zu wahren.

2. Palamismus im Namen-Jesu-Streit

Im Jahre 1907 veröffentlichte der frühere Athosmönch Hilarion ein Buch unter dem Titel „Auf den Bergen des Kaukasus, Unterhaltung zweier Einsiedler-Starzen über die innere Einigung unserer Herzen mit dem Herrn durch das Jesus-Christus-Gebet“[24]. Das Buch wurde von den Mönchen mit großer Sympathie aufgenommen. Bald aber regten sich Bedenken. Hilarions Ausdrucksweise schien zu kühn: er sprach nicht nur von der göttlichen Gegenwart im Gebet, sondern nannte den angerufenen Namen Jesu „Gott selbst“. Wahrscheinlich wollte Hilarion nur das Gebetserlebnis beschreiben, ohne es theologisch zu formulieren. Anfangs wurde der Streit in verschiedenen religiösen Zeitschriften Rußlands ausgetragen, nahm aber auf dem Athos bald die Form eines wahren Aufruhrs an. Auf Hilarions Seite stellte sich vor allem der Priestermönch Antonius (Bulatovič); und bald scharten sich drei Viertel aller russischen Mönche um ihn. Sowohl der Patriarch von Konstantinopel wie auch der russische Heilige Synod sahen sich genötigt einzugreifen. Der Heilige Synod sandte eine Untersuchungskommission. Da immer noch ein Viertel der russischen Mönche der neuen Meinung anhingen, brauchte die russische Regierung Gewalt und ließ 621 Mönche nach Rußland schaffen, wo diese, in verschiedenen Klöstern zerstreut, fortfuhren, die neue Lehre zu verbreiten. Die Untersuchungskommission bestand aus drei Mitgliedern, Erzbischof Nikon, Erzbischof Antonius[25] und Professor S. V. Troickij[26]. Das Material des Streites wurde von beiden Seiten gesammelt[27]. Die neue Lehre, daß der Name Jesu und der Gottesname

[24] Na gorach Kavkaza . . ., 1. Aufl., Batalpašinsk 1907; 2. Aufl. ebd. 1910; 3. Aufl. Kiew 1912.

[25] Er wurde später Haupt der russischen Auswandererkirche mit Residenz in Sremski-Karlovci in Jugoslawien (heute in New York). Er starb 1936.

[26] Er schreibt neuerdings im Moskauer Patriarchatsblatt.

[27] Bibliographische Angaben besonders bei Erzpr. Georg Florovskij, „Wege der russischen Theologie“ (Puti russkago bogoslovija), Paris 1937, Anhang, 571—572; S. V. Troickij, „Über die göttlichen Namen und die Vergöttlicher des Namens“ (Ob imenach Božiich i imjabožnikach), Petersburg 1914, 49, Anm. 1; über die Geschichte des Streites: ebd. 172 ff.; Antonius (Bulatovič), „Glorie des Namens, Theologisches Material . . .“ (Imjaslavie, Bogoslovskie materialy k dogmatičeskomu sporu ob Imeni Božiem po dokumentam Imjaslavcev), Petersburg 1914.

Gott selbst seien, wurde 1913 vom Patriarchen von Konstantinopel und vom russischen Heiligen Synod als häretisch verurteilt.

Ähnlich wie die palamitischen Mönche — allen voran Gregorius Palamas selbst — aus ihrer Gebetserfahrung des Taborlichtes die theologische reale Unterscheidung zwischen Wesen Gottes und Eigenschaften, Tätigkeiten oder Energien abgeleitet hatten, ziehen nun die Anhänger Hilarions gleichfalls aus der Gebetserfahrung, derzufolge Gott selbst bei Anrufung des Namens in diesem fühlbar zugegen ist, den weiteren Schluß, daß in Gott ähnlich wie zwischen Wesen und Energien auch zwischen Wesen und Namen unterschieden werden müsse, daß vom Namen das gleiche gelte wie von den Energien, daß der Name Gottes eine göttliche Energie sei. So betrachtet, ist die neue Lehre der Athosmönche, ähnlich wie dann später die Lehre von der Sophia oder göttlichen Weisheit, eigentlich nichts anderes als eine Anwendung oder Ausdehnung der palamitischen Lehre.

Es muß jedoch betont werden, daß der Streit in seinem Entstehen nichts mit dem theologischen System des Palamismus (mit der realen Unterscheidung zwischen Wesen und Energien in Gott) zu tun hatte; wohl aber war er aus der hesychastischen Frömmigkeit (der Praxis des Jesus-Gebetes) hervorgewachsen. Auch in sich selbst hat der Streit um die Göttlichkeit der Gottesnamen nichts mit der palamitischen Theologie gemein. Dies geht u. a. aus der Tatsache hervor, daß bereits im 4. Jahrhundert, also lange bevor es einen theologischen Palamismus gab, zwischen Eunomius und den heiligen Vätern eine ganz ähnliche Kontroverse entstanden war. Troickij wirft daher seinen Gegnern vor, im Grunde den Irrtum des Eunomius zu erneuern, und nennt sie neue Eunomianer[28].

Auf Athos wurde Antonius (Bulatovič), der sich ganz ausdrücklich zum theologischen Palamismus bekannte, zum Hauptanwalt der neuen Lehre. Er lehre nicht — so beteuerte er — wie der „verfluchte" Barlaam, daß Hauptquelle unserer Gotteserkenntnis „unsere Ideen von Gott seien", sondern „jene Strahlen der Wahrheit, mit denen Gott selbst unser Herz und unsern Verstand erleuchtet, (d. h.) mit den Samenkörnern der Worte seiner Energie, die in den Gottesworten und in den Gottesnamen verborgen sind"[29]. „Aus allen unsern Werken — so rühmt er sich — ist klar ersichtlich, daß wir vollständig gleichen Sinnes mit Gregorius Palamas sind und auch mit seinen Worten übereinstimmen". Insbesondere will Bulatovič mit Palamas eines Sinnes sein in der Lehre von der Gnade als ungeschaffener, schöpferischer Gottesenergie. Er beruft sich dabei auf seine „Apologie" im allgemeinen und im besonderen auf ihr 5. Kapitel[30].

Bulatovič hält die Worte „Gottheit" und „Gott" für synonym

[28] A. a. O. 47 ff. [29] Ebd. 59. [30] Ebd. 59—60.

und versichert, daß nach Gregorius Palamas der Name „Gott" vom Wesen Gottes gelte, von jeder seiner Hypostasen im einzelnen wie auch von seinen Tätigkeiten[31]. Doch ist er bereit, auf dem Gebiete der Terminologie Zugeständnisse zu machen, da der Unterschied zwischen „Gott" und „Gottheit" von den einzelnen Autoren verschieden wiedergegeben werde; er gibt zu, daß es erlaubt sei, den Namen zwar „Gottheit", nicht aber „Gott" zu nennen, obschon er selbst zur Ansicht von der Identität beider Ausdrücke hinneigt[32].

Ja, Bulatovič setzt voraus, daß auch seine Gegner im allgemeinen Palamiten sind[33], besonders Troickij[34]. Eine Ausnahme scheinen nach seiner Ansicht nur Erzbischof Nikon, das Haupt der Untersuchungskommission auf Athos, zu machen[35] und Erzbischof Antonius, den allein Bulatovič des Barlaamismus und Antipalamismus bezichtigt[36].

Gegen die neue Lehre schrieb Professor Sergius Troickij im „Kirchlichen Boten"[37] eine Reihe von Aufsätzen, die er dann als Buch unter dem einheitlichen Titel herausgab „Über die göttlichen Namen und die Vergotter des Namens". Er polemisiert u. a. gegen Sergius Bulgakov, der sich auf die Seite der Neuerer gestellt hatte. Troickij leugnet entschieden, daß Jesu Namen von Ewigkeit her existiere, daß die göttlichen Namen göttliche Tätigkeiten seien[38]. Knapp und gut faßt er die Argumente seiner Gegner zusammen[39]. Er leugnet nicht nur mit seinen Gegnern, daß die Gottesnamen Gottes Wesen sind, sondern auch im Gegensatz zu ihnen, daß sie Gottes Wesen ausdrücken. Aus seinen Worten scheint im Zusammenhang hervorzugehen, daß er selbst die Lehre des Gregorius Palamas annehmen will: „Wenn man zugibt, daß die Gottesnamen Tätigkeit Gottes sind, so folgt daraus mit logischer Notwendigkeit, daß Gottes Namen sein Wesen ausdrücken, denn die Tätigkeiten Gottes als Offenbarungen des göttlichen Wesens drücken nichts anderes als das göttliche Wesen aus." Doch obschon er sich zur Bekräftigung auf den „hl. Gregorius Palamas gegen Akindynos Buch III"[40] beruft, wird nicht klar, ob er die palamitische, reale Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Fähigkeiten annimmt.

Ähnlich unbestimmt wird der Palamismus in einem der offiziellen Dokumente, die Troickij im Anhang beifügt, vorausgesetzt. Es handelt sich um das Schreiben des russischen Heiligen Synods vom 18. Mai 1913, in dem, auf Grund des Urteils dreier Fachleute und ihrer Übereinstimmung (untereinander und mit dem Urteil der Schule von Chalki, des Patriarchen von Konstantinopel und seiner Synode), das

[31] Ebd. 30. [32] Ebd. 54, 56, 38. [33] Ebd. 30, 33—34.
[34] Ebd. 54 ff., 59. [35] Ebd. 52—54. [36] Ebd. 49 ff., 59.
[37] Cerkovnyj Vestnik [38] Ob imenach . . ., 145 ff. [39] Ebd. 55.
[40] A. a. O. 56—57 mit Anm. 1; vgl. 55 Anm. 1.

Buch des Hilarion und die Apologie des Antonius (Bulatovič) verurteilt und das neue Dogma als Häresie zurückgewiesen wird. Die Ähnlichkeit zwischen der Lehre der Neuerer und der des Gregorius Palamas wird als nur äußerlich und anscheinend hingestellt. Es wird geleugnet, daß Gregorius die göttliche Energie „Gott" nenne, und behauptet, daß er genau unterscheide zwischen „Gott", soweit dies Wort die göttlichen Personen bezeichne, und „Gottheit", insofern dies Wort Gottes Eigentümlichkeit, Eigenschaft, Natur[41] bedeute; daß er ferner unterscheide zwischen göttlicher Energie und der Wirkung der Energie in der geschaffenen Welt[42].

3. Palamismus im Sophia-Streit

Die Lehre des russischen Philosophen Vladimir Soloviev (1853 bis 1900) über die Sophia oder göttliche Weisheit wurde vor allem von Florenskij[43] und Bulgakov[44] übernommen und weiter ausgebildet. Wahr ist an der Sophialehre, daß die Welt mit ihrer kreatürlichen Schönheit in Gott von Ewigkeit her begründet, daß sie ein Abbild des ewigen Urbildes ist: die geschaffene Weisheit ist ein Bild der ungeschaffenen Weisheit. Unter Weisheit verstehen aber die Sophiatheologen gewöhnlich nicht an erster Stelle die zweite Person in Gott, den Logos, sondern ein Attribut, das wesentlich allen drei Personen zukommt. Die Sophialehre kreist um das Problem der Ideenwelt und der Verwurzelung der Schöpfung in Gott[45].

Bulgakov wurde von Troickij angegriffen, weil er sich im Streit um den Namen Jesu auf die Seite der Neuerer stellte[46]. Tatsächlich identifizieren Bulgakov und Florenskij, wenigstens innerhalb bestimmter Grenzen, Gottes Namen, Gottes Weisheit als Sophia, Gottes Energie und Gott[47]. Beide Theologen dehnen also die palamitische Lehre nicht nur auf den Namen Gottes aus, sondern auch auf die Sophia oder Weisheit.

Für Bulgakovs Sophialehre ist die Unterscheidung zwischen „Gott

---

[41] Russisch „priroda". [42] Anhang, XI—XII.

[43] Im Buche „Säule und Grundfeste der Wahrheit" (Stolp i utverždenie istiny), Moskau 1914.

[44] Zuerst im Buche „Das abendlose Licht" (Svet nevečernyj) Moskau 1917; dann in vielen anderen Büchern; vgl. unsere Studie „Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum", Wien 1950, 335 ff., und unsern Artikel „Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie": StZeit 1940, 318—324.

[45] Vgl. A. Litva S.J., La „Sophia" dans la création selon la doctrine de S. Boulgakof: OrChrPer 16 (1950) 39—74.

[46] Vgl. oben S. 397.

[47] Z. B. Florenskij, a. a. O. 346—347; Bulgakov, Svet nevečernyj, 210 und außerdem im Artikel „Ipostas' i ipostasnost', Sbornik statej", Sammelband gewidmet B. Struve, Prag 1925, 353—373, besonders Nr. 6: Energie und Eigenschaft.

in sich" und „Gott in seiner Offenbarung" grundlegend; sie sei bereits während der palamitischen Streitigkeiten zu Byzanz im 14. Jahrhundert angewandt worden. In diesem Sinne unterscheidet Bulgakov auch zwischen „Gottes Wesen" und „Gottes Tätigkeit", zwischen der „dem Geschöpf unbekannten Wesenheit" und der „dem Geschöpf sich offenbarenden Energie oder Gottheit". Die göttliche Energie darf nach seiner Meinung im Griechischen „θεός", nicht aber „ὁ θεός" genannt werden. Die palamitische Lehre wendet er dann auf die Sophialehre an: Wie nach Gregorius Palamas die Energie oder die Energien die ganze Dreifaltigkeit offenbaren, so offenbart die Sophia als göttliche Herrlichkeit (Glorie) nicht nur eine Person und gehört als persönliche Eigenschaft nicht nur zu einer Person, sondern zu einer jeden der drei göttlichen Personen. Diese göttliche Eigenschaft (dies göttliche Attribut) hat nach Bulgakov nicht nur ideales Dasein (im Logos), sondern existiert real als ganz wirkliches Wesen (ens realissimum)[48].

Gegen diesen sophianischen Palamismus, d. h. sowohl gegen die Gleichsetzung von Sophia und Energie als auch von Sophia und Gottesname, wandte sich Erzbischof Seraphim (Sobolev)[49] in einem umfangreichen Werke „Neue Lehre über die Sophia, die Weisheit Gottes", Sofia (Bulgarien) 1935[50].

Erzbischof Seraphim hält die palamitische Kontroverse für noch nicht hinreichend erforscht. Unter Benutzung der Studien des Bischofs Porphyrius Uspenskij[51] sucht er zu den Quellen selbst vorzudringen, handelt von verschiedenen palamitischen Konzilen der Jahre 1341, 1345, 1347 und 1352 und beruft sich auf die Entscheidung des russischen Heiligen Synods vom Jahre 1913[52]. Unter anderem hebt er hervor, daß die Palamiten ihre Lehre aus den Schriften des Areopagiten, des hl. Maximus Confessor und aus seiner Lehre über die ungeschaffene Gnade schöpften[53].

Unter Berufung auf Gregorius Palamas behauptet Erzbischof Seraphim gegen Bulgakov: Gottes Energie bzw. Energien sind nicht Gott, sondern Gottheit oder Gottheiten; die Energie oder die Energien sind eine Tätigkeit oder Tätigkeiten Gottes, nicht aber ein zweiter Gott; die Energie ist eine Erleuchtung des erleuchtenden Gottes, eine

[48] Ipostas' i ipostasnost', Nr. 6. [49] Gestorben 1950.

[50] Kap. 17, 18—20. Das russisch verfaßte Buch diente als Unterlage für die Verurteilung der Lehre Bulgakovs durch die russische Auswandererhierarchie von Karlowitz in Jugoslawien im Oktober 1935; im September war diese Lehre von Metropolit Sergius, dem späteren Patriarchen, dem Haupt der Moskauer Hierarchie, verurteilt worden.

[51] Vostok Christianskij, Afon, Istorija Afona, Teil III, Abschnitt 2, Petersburg 1892, 227 ff.

[52] Siehe oben S. 395 f. — Erzb. Seraphim, 274 f. [53] A. a. O. 266—267.

Gnade des Heiligen Geistes, ungeschaffen wie Gott, unabtrennbar von der göttlichen Wesenheit; sie ist vielgestaltig, während Gott und sein Wesen einer bzw. eines ist; die Energie oder die Energien sind nicht mit Gott oder mit der göttlichen Wesenheit identisch[54].

Er fragt sich, wie es möglich sei, daß Bulgakov die Lehre des Gregorius Palamas zur Bestätigung der eigenen Meinung anführe und, sie im eigenen Sinne ausdeutend, auf die Sophialehre anwende[55]. Einen Gegensatz Bulgakovs zu Palamas will er vor allem darin entdecken, daß Palamas die göttliche Energie nicht als „Gott selbst" auffasse, für Bulgakov aber „Gott in der Schöpfung", „Gott in sich", „Gottes Energie" und „Gott selbst" im Grunde genommen dasselbe seien[56].

Die Frage, ob nach Gregorius Palamas die göttliche Energie Gott sei und genannt werde oder nicht, wird von den heutigen Erforschern des Palamismus verschieden beantwortet[57]. Jugie ist der begründeten Meinung, nach Palamas sei die göttliche Energie mit Gott identisch[58]. Tatsächlich scheint sich Palamas in seiner Ausdrucksweise nicht gleich zu bleiben, ja sich zu widersprechen[59]. Einerseits nämlich behauptet er, Gott stehe über der Energie, andererseits aber redet er in ganz paralleler Weise von Gottes Wesen und Energie: z. B. Gott werde geteilt, ohne geteilt zu werden[60]; wenn aber Gott selber nicht als geteilt gedacht würde in Wesen und Energien und daher Wesen wie Energien Gott wären, hätte eine solche Redewendung gar keinen Sinn, und die Behauptung (daß Gott geteilt werde) würde die andere (daß er ungeteilt sei) einfachhin aufheben. Wenn zudem die Energie nicht Gott wäre, würden nach den Palamiten die Seligen im Himmel niemals Gott schauen, wie er ist. Ohne genügenden Grund setzt daher Erzbischof Seraphim voraus, daß für die Palamiten Gott immer nur dasselbe bedeute wie Gottes Wesen; dies gilt zwar vorwiegend, aber keineswegs ausschließlich.

Eine weitere Unklarheit entsteht daraus, daß Erzbischof Seraphim sich auf die Entscheidung des russischen Heiligen Synods vom Jahre 1913 beruft. In diesem Dekret heißt es, daß die göttlichen Energien

---

[54] A. a. O. 269—270. [55] A. a. O. 271 ff.

[56] A. a. O. 275—276. Seraphim beruft sich ausdrücklich auf „Das abendlose Licht", 210, und „Der unverbrennbare Dornbusch", Kupina neopalimaja, O Bogomateri, Paris 1927, 249—250.

[57] Wir betonen: es steht nicht in Frage, ob nach Gregorius Palamas Gottes Wesen wirklich, real von seinen Energien unterschieden ist. Das ist nämlich ausgemacht. Zweifelhaft ist nur, ob Palamas die Energie (oder Energien) nicht nur „Gottheit" (oder „Gottheiten"), sondern auch „Gott" nennt.

[58] Theologia dogmatica II, 81—82, 87.

[59] Dies geht u. a. aus einem Vergleich der von Seraphim zitierten Texte (a. a. O. 266, 268 ff.), besonders aus den 150 Kapiteln des Palamas (PG 150) hervor.

[60] PG 150, 1179—80A. Bei Erzb. Seraphim ist fälschlich Kap. 79 statt 81 angegeben.

nicht Gott seien, sondern Gottheiten oder Gottheit; das Wort „Gott" weise hin auf die Person, das Wort „Gottheit" aber auf die göttliche Eigentümlichkeit, Eigenschaft, Natur[61]. Ist nicht „Natur" und „Wesen" das gleiche? Behauptet nicht Erzbischof Seraphim sonst immer, „Gott" bezeichne das göttliche Wesen? Wenn aber Wesen und Natur dasselbe sind und das Wort „Gottheit" die göttliche Natur bezeichnet, zugleich aber auch die göttlichen Eigentümlichkeiten und Eigenschaften — die sonst immer von den Palamiten mit den göttlichen Energien gleichgesetzt werden —, bezeichnet dann das Wort „Gottheit" nicht auch das Wesen, anders ausgedrückt, sind „Gott" und „Gottheit" nicht im Grunde Synonyme, nur das eine mehr konkret, das andere mehr abstrakt? Auch fehlen die Beweise dafür, daß Palamas säuberlich zwischen „Gott" und „Gottheit" scheide; „Gottheit" ist für ihn sowohl die göttliche Wesenheit als auch die göttliche Energie.

Unseres Erachtens ist Erzbischof Seraphim in seiner Argumentation gegen Bulgakovs Sophialehre nicht folgerichtig: „Wollte er den Gedanken ernst nehmen, daß zwischen Gott und Geschöpf nichts steht, so müßte er die Energie Gottes entweder zum Geschöpfe machen oder aber — wie z. B. Jugie (in DTC unter ‚Palamas' und ‚Palamite, Controverse') die Lehre des Gregorius Palamas auffaßt — die ‚Energie Gottes' zwar mit ‚Gott', wenn auch nicht mit ‚Gottes Wesen' identifizieren."[62] Bei dieser Erwägung handelt es sich nicht um die Frage, ob nach Ansicht aller Palamiten die Energien mit Gott oder Gottes Wesen unzertrennlich verbunden sind — worin alle übereinstimmen —; es handelt sich vielmehr um die Frage, ob es überhaupt von Gottes Wesen real unterschiedene, wenn auch mit ihm als unzertrennlich verbunden gedachte Energien geben kann.

Erzbischof Seraphim schließt aus der Annahme, daß die göttliche Energie von Gottes Wesen nicht getrennt werden könne, die Sophialehre Bulgakovs sei falsch, da dieser die Sophia als Mittlerin oder Mittelwesen zwischen Gott und Geschöpf stelle. Doch würde Bulgakov — mit gleichem Rechte bzw. Unrechte wie die Palamiten bezüglich der Energie — darauf antworten, er leugne entschieden die Voraussetzung seiner Gegner, daß nämlich die Sophia vom Wesen Gottes getrennt werden könne; stellt er doch die Sophia gewöhnlich als identisch mit Gottes Wesen hin[63]. Wir sehen durchaus nicht ein,

---

[61] Russisch: svojstvo, kačestvo, priroda.

[62] Vgl. unseren Artikel „Zur Sophiafrage": OrChrPer 3 (1937) 655—661; bes. 659.

[63] Litva, a. a. O. 73, zeigt, daß Bulgakov dem Pantheismus deshalb nicht entgeht, weil er im Grunde göttliche und kreatürliche Sophia identifiziert: „Elle est une seule et même entité à deux existences. Sous les deux aspects elle reste la même, la Substance Divine".

warum hier ein Unterschied zwischen „Energie" und „Sophia" bestehen soll. Wenn die als Wesen Gottes untrennbar aufgefaßte Energie kein Mittelwesen zwischen Gott und Kreatur ist, warum sollte es dann die Sophia sein, von der Bulgakov, Florenskij und andere das gleiche behaupten, d. h. daß sie ebensowenig wie die Energie vom Wesen Gottes getrennt werden dürfe. Auch umgekehrt läßt sich sagen: Wenn die Sophia ein Mittelwesen zwischen Gott und Geschöpf sein muß, weil sie von den Vertretern der Sophialehre weder mit Gott noch mit der Kreatur schlechthin gleichgesetzt wird, oder wenn sie, falls man die Möglichkeit eines solchen Mittelwesens ausschließt, letztlich doch entweder Gott oder Geschöpf sein muß, warum soll dann nicht das gleiche von den göttlichen Energien der Palamiten gelten, die nach Erzbischof Seraphim einerseits ungeschaffen, anderseits aber auch nicht Gott sind?

Bezeichnend ist, wie im Sophiastreit Part und Widerpart sich mit allen Kräften darum bemühen, ihre Rechtgläubigkeit dadurch zu beweisen, daß sie die eigene Lehre als die des Gregorius Palamas hinstellen.

4. Verteidiger des Palamismus in der Gegenwart

Wie ehedem ist auch heute noch der heilige Berg Athos ein Sitz palamitischer Frömmigkeit und Geistigkeit. Der russische Mönch Basilius veröffentlichte im Jahre 1936 eine eingehende Studie unter dem Titel „Die aszetische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas"[64], die 1939 in deutscher Übersetzung erschien[65]. Die Untersuchung zerfällt in vier Teile: 1. Die asketisch-erkenntnistheoretische Grundlage der Lehre des hl. Gregorius Palamas; 2. „Wesenheit und Energie"; 3. das unerschaffene göttliche Licht; 4. die Bedeutung des hl. Gregorius Palamas für die orthodoxe Theologie. Diese Bedeutung der palamitischen Theologie sieht der Verfasser u. a. darin, daß nach seiner Meinung der Pantheismus allein durch die palamitische Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und Energien in der Lehre von der Vergöttlichung des Menschen durch die Gnade vermieden werden könne.

Als Grundlage der Theologie des Gregorius Palamas bezeichnet

[64] Seminarium Kondakovianum, Recueil d'études, Archéologie, Histoire de l'art, Études byzantines, VIII, Prag 1936, 99—154.

[65] Mönch Wassilij im Kloster St. Panteleimon auf dem Athos, Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296—1359). Aus dem Russischen übersetzt von P. Hugolin Landvogt O.E.S.A., Das östliche Christentum, Heft 8, Würzburg 1939. Anläßlich der Studie schrieb I. Hausherr S. J. den Artikel „A propos de spiritualité hésychaste: Controverse sans contradicteur": OrChrPer 3 (1937) 260—272. Die deutsche Ausgabe wurde von uns ausführlich besprochen: Schol 16 (1941), 415—418.

Mönch Basilius die „Apophatik" und „Antinomik", die er mit allen bedeutenden Vertretern der orthodoxen Patristik gemeinsam habe. Darin, daß man sie ignoriere, scheint ihm bei der Mehrzahl seiner Gegner eine der Hauptursachen des Mangels an Verständnis zu liegen. Dieser apophatische Charakter der palamitischen Theologie offenbare sich in der Lehre von der vollkommenen Namenlosigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, ebenso in der Behauptung, daß das Wort „Gott" nicht die göttliche Wesenheit bezeichnet; weiterhin in den öfters von Palamas wiederholten Erklärungen, daß die Begriffe „Wesen", „Natur" usw. strenggenommen nicht auf Gott, wie er in seinem Selbst ist, anwendbar sind, und daß dafür bedingte Termini zu gebrauchen sind, wie „Überwesenheit", obwohl auch sie ungenügend bleiben[66].

Bemerkenswert ist hier, daß Basilius behauptet, das Wort „Gott" bezeichne nicht die göttliche Wesenheit. Ja er gibt Bulgakov recht, der richtig bemerke, daß für Palamas „die Energie Gott ist", wenn man auch unmöglich umgekehrt sagen könne: Gott ist Energie, da ihm eine unfaßbare, transzendente Wesenheit eigne[67].

Außerdem gesteht Basilius, daß sich bei Bulgakov beachtliche, wenn auch nur fragmentarische Urteile über die Lehre des Gregorius Palamas finden[68]; nicht aber teilt er mit ihm die Auffassung von der inneren Übereinstimmung der Sophialehre mit der Lehre des Gregorius Palamas[69]; eine solche Übereinstimmung sei noch nicht bewiesen. Ja er hebt als Unterschiede hervor, daß Bulgakov ein passives, „weibliches" Prinzip in Gott zulasse, Palamas aber jede Passivität in Gott entschieden ablehne; daß bei Bulgakov die göttliche Wesenheit eine gewisse Personhaftigkeit (wenn auch nicht die einer vierten Hypostase)[70] besitze, während bei Palamas die Energien nicht hypostatisch und nicht selbständig seien, usw. Wir bemerken außerdem, daß bei Bulgakov die Sophia häufig mit der göttlichen Wesenheit als identisch erscheint, bei Palamas aber die Energie keineswegs. Anderseits besteht eine Ähnlichkeit darin, daß Palamas die Energie, Bulgakov aber die Sophia als ungeschaffen und bald als mit Gott identisch, bald als nicht mit Gott identisch betrachtet.

So behauptet u. a. Basilius, das unerschaffene göttliche Licht bleibe bei all seiner Unstofflichkeit und Übersinnlichkeit nicht immer nur rein innere „göttliche Erleuchtung", die auf geheimnisvolle und un-

[66] Deutsche Ausgabe 58 mit Anm.

[67] Ebd. 87—88 Anm. Es wird verwiesen auf Bulgakov, Der brennende Dornbusch (russisch), Paris 1927, 249.

[68] Er verweist auf: Der brennende Dornbusch, 136—137; 212, 249—250, 285—286; Ikonen und Ikonenverehrung (russisch), Paris 1931, 54, 82, 95, 100.

[69] Er verweist auf: Der brennende Dornbusch, 288.

[70] Dieser Vorwurf war gegen Bulgakov erhoben worden; woraufhin er seine Terminologie änderte.

sagbare Weise geschehe. Dies sei so zu denken, daß sich das göttliche Licht in gewissen Fällen trotz seiner wesenhaften Unwandelbarkeit irgendwie „nach außen offenbare" (s'extériorise), aus dem inneren Erleben heraus in objektive Erscheinung trete und selbst gewisse Eigenschaften des sichtbaren Lichtes annehme[71]. Das unerschaffene Licht, die unerschaffene Energie, soll Eigenschaften des sichtbaren — also geschaffenen — Lichtes annehmen.

Ein weiterer Vertreter des heutigen Palamismus ist Erzpriester Georg Florovskij, einer der führenden russischen Theologen, erst Professor für Patrologie am Orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius in Paris, neuerdings Dekan des Orthodoxen Theologischen Instituts in New York. Auf dem ersten Kongreß für Orthodoxe Theologie, Athen 1936, beklagte er sich in einem Vortrag über „Patristik und moderne Theologie"[72], daß selbst bei den (von Rom getrennten) Osttheologen der Gedanke der heiligen Väter oft vollständig verloren gegangen oder in Vergessenheit geraten sei, daß die palamitische Lehre über die göttlichen Energien kaum von der Mehrzahl der theologischen Handbücher erwähnt werde, daß, was es in der Lehre von Gott und seinen Attributen in der östlichen Überlieferung an Besonderem gebe, vergessen und vollständig falsch verstanden worden sei[73].

Ausdrücklich handelt Florovskij von der Lehre des Gregorius Palamas in einem 1928 veröffentlichten Artikel über „Geschöpf und Geschöpflichkeit"[74]. Aus der unbedingten Kreatürlichkeit und mangelnden Selbstgenügsamkeit der Welt gelangt Florovskij zu der palamitischen doppelten Art von Bestimmungen und Akten in Gott; er unterscheidet zwischen „Wesen" und „Willen" oder zwischen „Wesenheit" bzw. „Wesen" und dem, „was um das Wesen herumliegt", was „sich auf das Wesen bezieht". Hier befinde man sich bereits auf dem Gebiet der apophatischen Theologie. Gleichwohl sucht Florovskij nach dem Beispiel der heiligen Väter das Bekenntnis des Glaubens auch mit dem Verstande zu durchdringen[75].

Einer der hauptsächlichsten gegenwärtigen Erforscher und Vertreter des Palamismus ist Archimandrit Cyprian (Kern)[76]. 1942 veröffentlichte er eine Studie über „Die geistlichen Ahnen des heiligen Gregorius Palamas"[77]. Darin ist die Rede von den Grundlinien der

---

[71] A. a. O. 70. Verwiesen wird auf die „ἐλλάμψεις θείας μυστικῶς καὶ ἀποῤῥήτως ἐγγινομένας", Synode vom Jahre 1341 (PG 151, 680).

[72] Patristics and Modern Theology. In den Akten des Kongresses: Procès-Verbaux, Athen 1939, 238 ff.

[73] Ebd. 239.

[74] Geschrieben 1927: „Der orthodoxe Gedanke", Pravoslavnaja Mysl', Paris 1928, 176—212.

[75] Ebd. 195.

[76] Professor am Orthodoxen Theologischen Institut St. Sergius in Paris.

[77] „Versuch eines mystischen Stammbaums", Pravoslavnaja Mysl', IV, 1942, 102—131.

areopagitischen Mystik, von den Bedingungen des mystischen Wachstums, den Stufen der Mystik und dem Wesen der mystischen Erkenntnis. Auf S. 102—103 werden mehrere Autoren als Vorgänger des Palamismus namhaft gemacht. 1945 verteidigte Archimandrit Cyprian am Orthodoxen Institut seine Doktordissertation über „Die Anthropologie des heiligen Gregorius Palamas", für die er ein umfangreiches Material erarbeitet hatte. Als Ergebnis seiner Studien veröffentlichte er u. a. den Artikel „Die Elemente der Theologie des Gregorius Palamas" [78]. Im Artikel wird der Reihe nach gehandelt von der apophatischen Theologie, von den Unterscheidungen in der Trinität, den Energien und Hypostasen, von der Energie und Substanz, ferner von Kosmologie, Weltseele und anderem. Kürzlich ist auch Archimandrit Cyprians Dissertation (russisch) erschienen [79].

Beachtlich sind Cyprians Urteile: „Der Palamismus unterscheidet sich von der westlichen Theologie nicht so sehr in Anbetracht seiner dogmatischen Unterschiede als durch seine mystische Methode, der er sich in der Theologie bedient. Es ist nicht schwer, den römischen Katholizismus mit dem Palamismus zu versöhnen, aber es ist unmöglich, ihn in die starren Formen des Thomismus einzuzwängen." [80] „Die Anklage, die Gottheit werde geteilt, ist unbegründet. Nicht die Gottheit ist geteilt; wir sind es, die in unsere theologischen Reflexionen die unvollkommenen und inadäquaten Unterscheidungen unseres armseligen menschlichen Wortschatzes einführen." [81] „Die apophatische und antinomische Theologie — es ist die Theologie der Mehrheit der Väter —, die mystische Theologie, die Theologie, welche die orthodoxe Liturgie voraussetzt, läßt sich schwer in den Rahmen des Thomismus spannen." [82] Archimandrit Cyprian gibt zu, daß gewisse Ausdrücke des Gregorius Palamas zu kühn, ja unglücklich gewählt seien, z. B. die Unterscheidung zwischen höherer und niederer Gottheit (die aber von den Nachfolgern nicht übernommen wurde) [83]. Ferner gesteht er — es ist der dunkle Punkt in den oben dargelegten Kontroversen [84] —, daß der Unterschied von „Gott" und „Gottheit" von Palamas nicht genügend erklärt worden sei [85]. Er meint ferner gegen Jugie, daß diese Unterscheidung nichts mit dem von der katholischen Kirche verurteilten Irrtum Gilberts de la Porrée zu tun habe, noch weniger — und hierin können wir ihm recht geben — mit der anscheinend gleichen Unterscheidung Meister Eckharts. „Wenn die Gottheit sich bei ihm — Palamas — von Gott unterscheidet, so ledig-

[78] Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas: Irénikon 20 (1947) 6—33, 164—193. Vgl. 3—5 die einführenden Bemerkungen über den Verfasser.
[79] „Die Anthropologie des hl. Gregorius Palamas." Siehe 275—315.
[80] Irénikon, a. a. O., 188. [81] Ebd. 188.
[82] Ebd. 189. [83] A. a. O. 190.
[84] Siehe oben S. 399 f. [85] A. a. O. 191.

lich in der dialektischen Ordnung, so ist das eine ihm eigene Art sich auszudrücken. Die ‚Gottheit' ist das, was immer dagewesen und der Schöpfung zugewandt ist. Die Gottheit, oder anders ausgedrückt die Energie Gottes, ist ewig und ungeschaffen und unterscheidet sich in nichts substantiell von Gott. Palamas kann niemals sagen — wie Eckhart —, ‚Gott wird und vergeht'." [86]

Gleichfalls eingehend, doch nicht mit der gleichen Sachlichkeit wie Archimandrit Cyprian, hat sich Wladimir Losskij mit dem Palamismus befaßt[87]. 1944 hat er einen „Versuch der mystischen Theologie der Ostkirche" [88] veröffentlicht. Charakteristisch für Losskijs Buch ist der Umstand, daß der Verfasser sich im Buchtitel als zugehörig zur „Bruderschaft des hl. Photius" bezeichnet. Nicht nur betrachtet er die Lehre, daß der Heilige Geist vom Vater allein ausgehe, als Grundlage der Orthodoxie, sondern sieht auch die Wurzel der Trennung zwischen christlichem Osten und Westen im katholischen „Filioque", ja er sucht die tiefgehenden Unterschiede, die er zwischen östlicher und westlicher Frömmigkeit festzustellen meint, aus dem „a Patre solo" bzw. dem „Filioque" zu erklären.

Losskij ist Gegner der Sophialehre Bulgakovs, über die er 1936 ein Buch verfaßt hat[89]. Daß er Anhänger der palamitischen Theologie ist, zeigt bereits ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis seines „Versuches": Kapitel 4 handelt von den „unerschaffenen Energien", Kapitel 11 vom „göttlichen Licht". Im 2. Kapitel kommt er auf die „göttliche Finsternis" zu sprechen[90] und unterscheidet, im Anschluß an den Pseudo-Areopagiten, zwischen apophatischer und kataphatischer Theologie. Er behauptet, daß der Mensch zu Gott in der Finsternis der absoluten Unwissenheit gelange, was dialektisch eine Antinomie bedeute. Er zweifelt, ob die von Thomas von Aquin versuchte Synthese von negativer und positiver Theologie der Absicht des Areopagiten entspreche. Gegen Origenes erhebt er den Vorwurf, es fehle ihm das Gespür für die Unerkennbarkeit Gottes. Den Apophatismus als Mentalität glaubt er bei der Mehrzahl der heiligen Väter zu finden. Die Unerkennbarkeit Gottes sei eine Erfahrung, wie sie u. a. Moses und Paulus gehabt hätten. Gott ist nach Losskij Objekt der Mystik, insofern er absolut unerkennbar ist[91], und der Mensch ist in der mystischen Vereinigung zwar einerseits aufs engste mit Gott verbunden, erkennt ihn aber doch nur als den Un-

[86] Ebd. 192.

[87] Er ist Professor am Orthodoxen Theologischen Institut St. Dionysius zu Paris, das dem Moskauer Patriarchate untersteht.

[88] Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, Paris. Vgl. Irénikon 20 (1947), 3ff. Über dieses Buch haben wir gehandelt im Artikel „Zwei Arten neurussischer Mystik": GeistLeben 1947, 289—305.

[89] Spor o Sofii, „Streit über die Sophia".

[90] A. a. O. 21—41. [91] A. a. O. 26.

erkennbaren, den seiner Natur nach unendlich Fernen, der in dem, was er durch sein Wesen ist, auch in der Einigung unzugänglich bleibt[92]. Daraus folgert Losskij, daß die Theologie weniger ein Forschen sei nach positiven Erkenntnissen über das göttliche Sein als vielmehr eine Erfahrung dessen, was jede Erfahrung übersteigt. Vor allem weigere sich der apophatische Theologe, Begriffe von Gott zu bilden; daher sei entschieden jede abstrakte und rein intellektuelle Theologie auszuschließen. Außerhalb der Erfahrung gibt es nach Losskij keine Theologie. In diesem Sinne behauptet er, daß der Weg der Gotteserkenntnis die Vergöttlichung sei, daß die Dogmen allein in der mystischen Erfahrung verstanden werden könnten[93].

Den Unterschied zwischen apophatischer und kataphatischer Theologie sieht er darin, daß die erste ein Aufstieg zur Einigung mit Gott sei, die zweite aber ein Abstieg Gottes zu uns auf der Leiter der Theophanien; im Grunde aber sei es der gleiche Weg, der nur in verschiedenen Richtungen durchlaufen werde. Übrigens würden auch in der kataphatischen Theologie keine rationalen Erkenntnisse erworben: die Spekulation weiche der Beschauung, die Erkenntnis der Erfahrung.

Doch will Losskij nicht, daß man die Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes mit dem Agnostizismus verwechsle. Gott sei zwar unerkennbar; gleichwohl könne eine Erkenntnis von ihm gewonnen werden, wenn auch keine abstrakte Erkenntnis, so doch eine Intuition. An anderer Stelle unterscheidet Losskij eine doppelte Erkenntnis Gottes, eine unmittelbare in der mystischen Beschauung und eine mittelbare durch die Geschöpfe; die unmittelbare sei in den göttlichen Energien gegeben[94].

Zwischen dem Dogma, beziehungsweise der Offenbarung, und der antiken Philosophie liegt nach Losskij ein Abgrund[95]; die Kirche verteidige niemals die relativen und veränderlichen Wahrheiten der Philosophie in gleicher Weise wie das unveränderliche Dogma[96]. Die wahre Gnosis der Ostkirche besteht nach seiner Meinung also nicht in der philosophischen Spekulation, sondern in der Vereinigung des Herzens und des Geistes, in der Verbindung von Praxis und Theoria, Tätigkeit und Beschauung in persönlicher und bewußter Erfahrung der geistlichen Wirklichkeit[97]. Je mehr der Mensch in der Einigung voranschreite, um so mehr sei er sich seiner selbst bewußt. Auf den höheren Stufen der Mystik bedeute dies Bewußtsein, d. h. diese Gnosis, vollkommene Erkenntnis der Trinität — zuvor hatte Losskij allerdings behauptet, die Heiligste Dreifaltigkeit sei zwar Licht, aber sie sei nur der Unwissenheit zugänglich[98]; Gnosis auf der höchsten Stufe sei die mystische Erfahrung des ungeschaffenen Lichts, d. h. der gött-

[92] A. a. O. 36. [93] A. a. O. 235. [94] A. a. O. 95.
[95] Ebd. 45, 48. [96] Ebd. 99. [97] Ebd. 198—199, 212. [98] Ebd. 215, 43 ff.

lichen Energien, nicht aber der göttlichen Wesenheit[99]. Die Gnosis wird von Losskij auch als Offenbarung innerhalb der allen Christen gemeinsamen Überlieferung bestimmt. Ohne eine solche Gnosis oder Erfahrung bleiben nach Losskij die Dogmen abstrakt, bleibt die Autorität nur äußerlich[100].

Auf das, was den eigentlichen Kern des Palamismus ausmacht, kommt Losskij im 4. Kapitel zu sprechen[101]: Schrift und Väter bezeugen einerseits, daß Gottes Wesen absolut unzugänglich sei, anderseits aber, daß der Mensch der göttlichen Natur teilhaftig werden solle. Dieser anscheinende Widerspruch findet seine Lösung durch die Lehre von den Energien oder göttlichen Tätigkeiten, „d. h. von natürlichen und vom Wesen untrennbaren Kräften, in denen Gott nach außen hervorgeht, sich offenbart, sich mitteilt, sich schenkt“[102]. Wir sind zwar Gottes Söhne, aber nicht der Sohn; daher können wir nicht an seinem Wesen noch auch an den Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit teilhaben. Eine solche Lehre steht nicht im Gegensatz zur absoluten Einfachheit Gottes[103], da zwischen den drei Personen, der Natur und den natürlichen Energien zwar ein Unterschied besteht, aber keine Zusammensetzung[104]. Die göttlichen Eigenschaften sind „dynamische und konkrete Attribute“, haben aber nichts gemein mit begrifflichen Eigenschaften, die Gott in Handbüchern einer fruchtlosen Theologie beigelegt werden[105]. Alle göttlichen Eigenschaften sind logisch betrachtet später als die göttliche Wesenheit (daß Bulgakov dies nicht gesehen habe, mache seinen Hauptirrtum aus)[106]. Demnach ist die palamitische Unterscheidung dogmatische Grundlage der mystischen Erfahrung: Gott, vollkommen unerkennbar in seinem Wesen, offenbart sich in seinen Energien[107]. Durch die Energien läßt sich auch die Einwohnung des Heiligen Geistes im Menschen und die Teilnahme an der göttlichen Natur erklären, d. h. die östliche Gnadenlehre[108]. Daher steht die palamitische Unterscheidung auch nicht im Widerspruch zum apophatischen Charakter der Offenbarung[109].

In letzter Zeit hat man sich auch auf katholischer Seite eingehend mit dem Palamismus beschäftigt[110]; ja manch einer hat den Versuch unternommen, den Palamismus innerlich der katholischen Auffassung und Lehre näher zu bringen. So z. B. Wunderle unter Hinweis auf

---

[99] Ebd. 216. [100] Ebd. 237—238. [101] Ebd. 65 ff.
[102] Ebd. 68. [103] Ebd. 74. [104] Ebd. 77, 84—85. [105] Ebd. 77.
[106] Ebd. 78. In seiner Schöpfungslehre ist Losskij entschiedener Gegner der Sophialehre: Ebd. 86 ff.
[107] Ebd. 83. [108] Ebd. 83—84, 159. [109] Ebd. 84.
[110] Z. B. E. M. Candal S.J., Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom: El „Teófanes“ de Gregorio Pálamas: OrChrPer 12 (1946) 238—261; Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia: Miscellanea Giovanni Mercati III, Città del Vaticano 1946, 65—103; Origen ideológico del palamismo

Tyciak[111]. Beide Autoren sind sich einig, daß die palamitische Ausdrucksweise von der Mystik her zu verstehen sei. Wunderle meint, Tyciak mache einigermaßen die sehr antinomische Terminologie des Palamismus verständlich, obschon er dessen theoretische Schwierigkeiten nicht löse, fügt aber hinzu, daß nach seiner Auffassung schon im allgemeinen die religiöse Erfahrung und erst recht die mystische Erfahrung nicht vollständig einer „theoretischen" Erklärung zugänglich sei[112], die mystische Erfahrung könne, weil übernatürlich, nicht voll mit psychologischer und wissenschaftlicher Methode erforscht werden. Gewiß ist hier die rein natürliche und experimentelle Wissenschaft ungenügend; doch hat ohne Zweifel die theologische Wissenschaft ihr Wort mitzureden, vor allem aber müssen stets die Entscheidungen des kirchlichen Lehramts dem Beurteiler als Richtlinien vor Augen stehen.

Beachtlich sind sodann einige von C. Ljalin verfaßte Aufsätze[113]. Ljalin sieht wie Losskij die palamitische Theologie als Lichttheologie an, nicht als Theologie, die sich rationeller Begriffe bediene, um abstrakte Wirklichkeiten[114] auszudrücken; sie sei vielmehr ein apophatischer, negativer Ausdruck der mystischen Erfahrung, die auf ihrem Höhepunkt bis zur Schau Gottes aufsteige. Er glaubt, es handle sich in erster Linie um zwei verschiedene Methoden, die westliche wissenschaftliche und die östliche mystische. Dann fragt er, inwieweit der Palamismus mit Recht eine Neuerung genannt werden könne oder vielmehr eine rechtmäßige Entwicklung aus der Lehre der Heiligen Schrift und der heiligen Väter[115]. Bereits an anderer Stelle haben wir darauf hingewiesen, daß negative und positive Theologie nicht zwei verschiedene Theologien sind, sondern nur zwei verschiedene, aber zusammengehörige Aspekte ein und derselben Theologie: sie sind „korrelativ". Einerseits ist eine reine Apophatik unmöglich; anderseits ist gerade die palamitische Energienlehre überwiegend nicht apophatisch, sondern kataphatisch; sie operiert mit rational sehr wohl faßbaren Begriffen (wie Tätigkeit, Eigenschaft, Ausstrahlung, Tei-

en un documento de David Disípato: OrChrPer 14 (1949) 85—125; Fuentes palamíticas, Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con N. Grégoras: OrChrPer 16 (1950) 303—357.

111 Julius Tyciak, Wege östlicher Theologie, Geistesgeschichtliche Durchblicke, Bonn 1946, 89 ff., 91 ff.

112 G. Wunderle, Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes, Würzburg 1949, 67. Vgl. dazu unsere Rezension: Schol 25 (1950) 427—429.

113 Z. B. P. Clemens Ljalin O.S.B., The Theological Teaching of Gregory Palamas on Divine Simplicity: The Eastern Churches Quarterly 6 (1946) 266—287. Verwiesen wird auf V. Losskij, La théologie de la lumière chez Saint Grégoire de Thessalonique: Dieu vivant 1 (1945) 95—118, wo die neuere Bibliographie angegeben ist.

114 Ungenauer Ausdruck: nicht die Wirklichkeit ist abstrakt, sondern meine Erkenntnis von ihr kann es sein.

115 A. a. O. 282—284.

lung, Unterscheidung, Verbindung, usw.), ja sie gehört wesensmäßig zur palamitischen Wesenslehre, ist ihr „korrelativ". Ich mag das göttliche Wesen „Überwesenheit" nennen, mag behaupten, es habe keinen Namen und so fort; solange ich aber überhaupt rede, denke und verstanden werden will, komme ich auf diese Weise nur dem Anschein nach aus den menschlichen Kategorien heraus. Denn wäre das göttliche Wesen nicht da, wäre es nicht wenigstens „etwas", so ließe sich darüber gar nichts aussagen. Ist das göttliche Wesen aber da, sei es nur als „etwas" oder als die Fülle des Seins, so ist es auch sofort Gegenstand nicht nur der apophatischen, sondern auch der kataphatischen Theologie. Ferner leugnen wir nicht, daß sich in Schrift und Vätern Texte finden, die einer palamitischen Deutung günstig sind; wir leugnen aber, daß sie allein im palamitischen Sinne ausgedeutet werden können oder gar müssen[116].

Ljalin meint u. a., das palamitische System sei nicht nur wesentlich religiös und mystisch in seinem Charakter, sondern auch in sich vollkommen geschlossen und einheitlich; es weise nur einen schwachen Punkt auf, der die hypostatische Union Christi betreffe. Leider wird dies nicht näher erklärt[117]. Ljalin stellt dann fest, daß jene katholischen Autoren, die sich gewissenhaft mit der palamitischen Theologie beschäftigen und dabei die „normalen Kategorien der katholischen Philosophie und Theologie" anwenden, recht streng über ihn urteilen, fragt aber, ob dies der richtige Weg sei, auf dem man zu einem gerechten Urteil über den Palamismus gelange. Deshalb läßt er jene Punkte beiseite, in denen der Palamismus der katholischen Lehre ein für alle Male widerspreche — obschon nach seiner Meinung auch hier der Gegensatz nach genauer Prüfung wohl viel geringer erscheinen könne —, und er stellt nur drei wesentliche Fragen: 1. Ist die palamitische mystische Erfahrung, die für die gesamte mystische Überlieferung der Griechen so charakteristisch ist, echt oder unecht? 2. Liegt nicht die „anthropomorphe" palamitische Theologie auf der traditionellen Linie jener heiligen Väter, die gegen den Rationalismus des Eunomius ankämpften?[118] 3. Sind die patristischen Quellen des Palamismus nicht genauer zu erforschen, aus denen sich ergeben würde, daß der Palamismus nicht nur ein metaphorisches oder rhetorisches Fundament in den Vätertexten hat, sondern auch ein reales?

---

[116] Vgl. Schol. 16 (1941) 417.

[117] A. a. O. 284. Vgl. ebd. 278, wo angedeutet wird, daß nach palamitischer Lehre Christi Menschheit durch die hypostatische Union mit der göttlichen Natur derart vergöttlicht worden sei, daß Christus während seines irdischen Lebens immer in göttlichem Lichte strahlte, das aber, ausgenommen auf Tabor, den Menschen verborgen blieb.

[118] Wie Archimandrit Cyprian, gestützt auf die in der byzantinischen Liturgie enthaltene Theologie, zu zeigen versuchte und wie vielleicht in den Studien de Régnons über die Heiligste Dreifaltigkeit angedeutet wird.

Auf diese Fragen läßt sich kurz antworten: 1. Die Echtheit der mystischen Erfahrung der hesychastischen Aszeten ist unter Anwendung kirchlicher und auch theologischer Kriterien zu beweisen; doch wird es heutzutage schwerlich katholische Theologen geben, die sie von vornherein leugnen. Daraus aber, daß die mystische Erfahrung der Palamiten echt war, folgt nicht, daß sie palamitisch war, da der theologische Palamismus ja nur ein „Versuch a posteriori" ist, das in der mystischen Erfahrung Erlebte auszudrücken. 2. Unserer Meinung nach gibt es kaum eine rein anthropomorphe oder rein rationale (rationalistische) Theologie; jede Theologie, die mehr bildlich-konkrete wie die mehr begrifflich-abstrakte, ist in ihrer Weise ein Ausdrucksmittel menschlichen Denkens, wobei — soweit es sich nur um mehr oder weniger handelt — kein wesentlicher Unterschied besteht. Dazu hat jede dieser beiden Ausdrucksweisen ihren Vorteil wie ihren Nachteil. Denn das Bild ist lebensvoller, aber ungenauer; der Begriff ist präziser, aber ärmer. Zu betonen ist auch, daß zwischen Anthropomorphismus und Rationalismus eine rationale Synthese die Mitte einnimmt, daß rational nicht mit rationalistisch verwechselt werden darf. Zwischen der anthropomorphen Vätertheologie — soweit sie wirklich anthropomorph ist — und der rationalen Scholastik (abgesehen von gewissen Auswüchsen des Nominalismus, Konzeptualismus und Rationalismus) besteht der Unterschied, daß die erste eine primitivere, die zweite aber eine entwickeltere, mehr reflexe Form der Theologie darstellt. 3. Gewiß sind die patristischen Quellen des Palamismus genauer zu untersuchen; dabei wird sich wohl zeigen, daß die Ausdrucksweise der heiligen Väter des öfteren doppelsinnig ist, daß es zwei anscheinend oder wirklich sich widersprechende Aussagereihen bei manchen von ihnen gibt, deren Synthese sie damals nicht zu leisten vermochten, die aber doch virtuell in der Summe ihrer Aussagen liegt, ohne daß diese Synthese notwendig die palamitische sein müßte, die ja gerade nach unserer Auffassung keine wahre Synthese ist, da sie den Widerspruch nicht überwindet; läßt sich doch der Widerspruch nicht dadurch beseitigen, daß man ihm den Namen „paradox" beilegt oder ihn „Antinomie", „Apophatismus" oder dergleichen nennt.

Ferner meint Ljalin, die palamitische Unterscheidung könne niemals vom Katholiken als Dogma oder vom kirchlichen Lehramt definierbar anerkannt werden, selbst wenn sie in gewisser Weise sollte verteidigt oder als theologische Meinung zugelassen werden können (ähnlich wie etwa die — im Westen allerdings nur von wenigen angenommene — skotistische Unterscheidung „a parte rei"). Abermals betont Ljalin, daß er den Palamismus für die — wenn auch vielleicht nicht formelle, so doch materielle — Grundlage der gesamten Orthodoxen

religiösen Erfahrung halte, daß der ganze Fragenkomplex besondere Bedeutung habe für die Einigung von Ost und West.

*

Aus unserer ganzen Darlegung ergibt sich wohl unzweideutig, daß der theologische Palamismus nicht tot ist, sondern von der größten Aktualität. Zwar ist er zeitweilig, vor allem in den offiziellen Lehrbüchern zurückgedrängt worden, hat sich aber — auch in Rußland und bei den russischen Theologen der Auswanderung — durchgesetzt, und das sowohl bei jenen, die am Namen-Jesu-Streit oder der Sophia-Kontroverse teilnahmen, als auch bei jenen, die diesen Streitigkeiten fernstanden. Die Substanz des theologischen Palamismus wird angenommen, d. h. die Unterscheidung von Wesen und Energie in Gott, mag auch bezüglich sekundärer Punkte bei manchen Autoren Meinungsverschiedenheit bestehen (z. B. in der Frage, ob nach Gregorius Palamas die Energie oder Energien „Gott" oder nur „Gottheit" seien und genannt werden müßten). Der theologische Palamismus erlebt heutzutage eine — wenn auch mehr künstlich geweckte als spontane — „Renaissance".

Besprechungen

Wein, H., *Das Problem des Relativismus. Philosophie im Übergang zur Anthropologie.* gr. 8° (126 S.) Berlin 1950, de Gruyter. DM 7.50.

W. geht in diesem scharfsinnigen Buch dem Problem des Relativismus (R.) bis in die letzten Verästelungen nach: Der R. überhaupt und heute, der Wahrheits- und Wertrelativismus, der R. in der Wissenschaftsgeschichte, die Abkömmlinge des R. sind die Themen der ersten sechs Teile. Vom siebten Teil ab beginnt die mehr thematische Auseinandersetzung mit dem R. Der R., aber auch der ihm konträr entgegenstehende Absolutismus, werden in Beziehung gesetzt zu ihrem anthropologischen Fundament, unter scharfer Herausstellung des relativen Einschlags all unserer Erkenntnis, ohne sie damit dem R. ausliefern zu wollen. In der Hoffnung auf die Möglichkeit eines tertium versucht W. vielmehr, sein Schifflein behutsam zwischen der Skylla des R. und der Charybdis des Absolutismus hindurchzusteuern. Daß dies nicht auf der mathematischen Mittellinie geschehen kann, ist begreiflich. Doch scheint W. eher der Gefahr ausgesetzt zu sein, im „Strudel" des R. unterzugehen, als dem „Ungeheuer" des Absolutismus zu verfallen.

Nach W. genügt es nicht, den Irrtum des R. einzusehen und ihn aus dieser Einsicht heraus zu bekämpfen. Es gilt vielmehr, dem R. den Wind aus den Segeln zu nehmen, ihn in seinen eigensten und berechtigten Anliegen zu erkennen und die unverlierbaren Einsichten des relativistischen Zeitalters, dessen Schwächen W. eindrucksvoll zeichnet, in unsere Erkenntnislehre einzubauen, ohne seine maßlose Radikalisierung und Vergröberung der Probleme mit zu übernehmen.

Diesen Mittelweg versucht W. dadurch einzuhalten, daß er die Einsicht in die prinzipielle Relationalität aller Erkenntnis zur Basis macht. Wie aber ist diese Einsicht möglich, wenn infolge der prinzipiellen Relationalität der Erkenntnis diese Einsicht selbst wieder relational ist? Wohl kann W. darauf hinweisen, daß das Phänomen der Relationalität selbst die beiden Pole der Erkenntnis-Relation, Subjekt und Objekt, einschließt. Aber die Frage ist doch, wie komme ich dazu, mich gewissermaßen über die Relation zu stellen, die Einheit von Subjekt und Objekt in ihrer Verschiedenheit zu umgreifen? Ohne die nicht-relationale Selbstgewißheit (in ihrer ontologischen Interpretation) gibt es aus diesem Zirkel keinen Ausweg. Die Feststellung eines Saldos zwischen Nur-Subjekt-Veränderungen und Nur-Objekt-Veränderungen (18) wird in dem Augenblick wieder hinfällig, wo diese Feststellung selbst wieder in die Relationalität der Erkenntnis hineingezogen wird. Erkenntnis ist zwar auch Verhalten des Subjekts zu einem gegebenen Objekt, aber nicht nur das. Erkenntnis ist zuerst (in einem nicht-zeitlichen Sinn) und vor allem bewußter Selbstbesitz des Erkennenden. Wenigstens gilt das von der geistigen Erkenntnis. Man kann ja nicht im selben Sinn von Erkenntnis und Erkenntniswahrheit sprechen, wenn es sich um sinnliche, sinnlich-rationale und um intellektuelle Erkenntnis handelt. Die Verschiedenartigkeit der Erkenntnisstufen und ihr jeweils verschiedener Beitrag zur Wahrheitsfindung wird von W. zu wenig beachtet.

Störend macht sich in der Untersuchung auch die ungenügende Unterscheidung zwischen Idealismus und R. bemerkbar; so etwa, wenn W. das Wesen des R. darin sieht, daß er den objektiven Relationspol der Erkenntnis schwäche und den Kontakt mit dem Transzendenten leugne (8). Zwiespältig bleibt ferner die Charakterisierung des Absolutismus, weil „absolut" sowohl „an sich", „abgesehen von gewissen Bezügen" wie auch „allumfassend", „unter jeder möglichen Rücksicht" bedeuten kann. Eine absolute Wahrheit im letzten Sinne ist uns allerdings niemals möglich, wohl aber im ersten Sinne.

W. gibt zu (95), daß die Relativität selber nur *eine* Seite der Grundstruktur des Menschlichen ist, welche der R. absolut setzt, ohne weiter-erkennend über sie hinwegzusteigen. Die Relativierung zum komplexen Gefüge und das Fest-

halten daran, daß ein Ganzes ist, auf das das Relative ausgerichtet ist, fordern sich. Es schließt bloß nicht in sich, daß man das Ganze in seiner vollen Inhaltsfüllung, seinem expliziten System vorwegnehmen kann. Wir erfassen das Systematischsein, aber nicht das System. Darin kann man W. beipflichten. Letzteres wollte der Rationalismus aller Färbung, nicht zuletzt der Deutsche Idealismus. Es ist auch richtig, daß der Mensch zum Seienden selber (wenn damit das in jeder Hinsicht absolute Sein gemeint ist) nur vermittelt kommt, und auch dies zuallererst nur durch Negationen, durch das Darüber-hinaus. Aber zwischen dem vollen, inhaltlich erfüllten System und der bloßen Feststellung vom Daß eines Ganzen gibt es die Einsicht in gewisse formale Bedingungen nicht nur des Erkennens, sondern auch des Seienden selbst (das ja nicht sofort das Sein selbst sein muß), denen keine Erkenntnis und kein Seiendes widersprechen können. Diese formalen Bedingungen reichen zwar nicht dazu aus, ein inhaltliches System unabhängig von der Erfahrung zu entwerfen oder das absolute Sein selbst positiv zu erfassen; aber auch das Wieder-negieren des in der Tat Beschränkten könnte nicht der Weg zum Vollständigen sein (95), wenn es bloß ein Negieren, wenn es nicht eine auf das Absolute ausgerichtete und sich dieser Ausrichtung bewußtwerdende positive Setzung wäre (Setzung nicht im idealistischen Sinn genommen, sondern als Nachvollzug des je schon vom Absoluten her Gesetzten).

Was sich mit Recht gegen einen Absolutismus inhaltlicher Prägung sagen läßt, wendet W. auch gegen jede Absolutsetzung formaler Art. Darum kann er verlangen, der Mensch müsse lernen, mit den „relativen Kriterien" positiv auszukommen (116), und behaupten, keine menschliche und zeitliche Einstellung enthalte als solche das Absolute (aber nicht vielleicht trotzdem die Ausrichtung auf das Absolute?), jede Einstellung bestimme ihren Ort durch ihre Beziehung zur nächsten (nur?), und endlich, niemals sei dabei die formale Beziehung des Kontradiktorischen wichtig, sondern die synthetischen Komplementärbeziehungen (118). Gewiß genügen die kontradiktorischen Gegensätze nicht zu einer inhaltlichen Fülle der Bestimmungen (etwa zu einer Charakterisierung der Menschen als wahrhaftiger und unwahrhaftiger; aber sind sie deshalb nicht wichtig, nicht ausschlaggebend? Wenn der kontradiktorische Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein nicht wichtig ist, dann scheint jede Überwindung des Relativismus ebenso unwichtig wie nichtig zu sein.

Der unverlierbare Wert der Ausführugen W.s besteht jedoch darin, daß er den verwickelten Gedankengängen und hintergründigen psychologischen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des R. nachgegangen ist und sie in ihren verborgensten Schlupfwinkeln aufgespürt hat. W. lehrt uns auch, den R. nicht zu leicht zu nehmen, uns nicht in vorschnell angenommenen Standpunkten sicher zu wähnen, sondern in geduldiger Erkenntnisarbeit an das an sich seiende Objekt heranzuarbeiten mit der ständigen Bereitschaft, weiter zu lernen. Daß dies nicht möglich ist ohne einen Grundstock ontologischer und aprioriscber, jedoch auch an den Phänomenen aufweisbarer Vorgriffe, ist die Überzeugung des Referenten. W. Brugger S. J.

de Vries, J., S. J., *Logica cui praemittitur Introductio in philosophiam.* 8° (X u. 181 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 8.—.

Vorliegende Logik ist Teil 1 der Institutiones Philosophiae Scholasticae, die das Berchmanskolleg in Pullach mit der „Critica", der „Theologia naturalis", der „Philosophia naturalis" und „moralis" der Öffentlichkeit bereits vorgestellt hat. Der eigentlichen (formalen) Logik, die das Hauptthema ist, geht eine verhältnismäßig ausführliche Einführung in die Philosophie voraus. Ihr bedeutsamster Inhalt wird in zwei Thesen zusammengefaßt, deren erste den Ursprung der Philosophie aus dem Wesen des Menschen, die zweite den Sinn des Ausdrucks und die Möglichkeit „christlicher" Philosophie aufweist. Von hohem Interesse sind bes. auch das 3. Kap. über die systematische Gliederung der Philosophie in ihre Untergebiete, wobei eine neue Klassifikation versucht wird, und das 7. Kap. über die Geschichte der scholastischen Philosophie. Diese ist aber in den Gesamtprozeß des abendländischen philosophischen Denkens eingebettet, so daß die antike Philosophie als Vorbereitung der scholastischen

erscheint, und die moderne nichtscholastische Philosophie als Folie für Niedergang und Aufstieg der neuscholastischen dient. Die obzwar skizzenhaften, so doch lehrreichen Über- und Durchblicke dürften dem Anfänger nicht nur einen ersten Begriff der Geschichtlichkeit der Philosophie vermitteln, sondern vor allem das Gefühl, mit der scholastischen Philosophie nicht außerhalb des Stromes menschlichen Denkens zu stehen, auch nicht in der Gegenwart. Freilich zeigt es sich, daß eine solche „Einführung" bereits Philosophie *ist* und daher faktisch manches in ihren Kreis einbezieht, was erst Erkenntnistheorie und Ontologie reflex beistellen können. Eine noch-nicht-philosophische Einführung in die Philosophie wäre ja auch ein Unding. Am stärksten macht sich die angedeutete Schwierigkeit in der These vom Sinn der christlichen Philosophie bemerkbar; hier werden Grundbegriffe der Theologie eingesetzt, um den Fragepunkt ganz zu verdeutlichen. Es möchte scheinen, als stehe dieses Problem hier verfrüht zur Diskussion; es bildet eben eine Grenzfrage zwischen Philosophie und Theologie und kann wohl erst von der Theologie her fruchtbar angegangen werden. Und dann möchte man sich wünschen, daß der Verf. seine bekannte Stellung, die im wesentlichen zwischen logischer Unabhängigkeit und psychologischer (und historischer) Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben unterscheidet, noch dahin aufkläre, inwiefern die zugestandene psychologische Abhängigkeit nicht schon als solche, rein philosophisch gesprochen, eine prinzipielle Gefährdung des objektiven Denkens (besonders in der Evidenzbildung) heraufbeschwöre und daher nicht von vornherein grundsätzlich auszuschalten sei.

Der Vorgriff auf Erkenntniskritik und Metaphysik ist nun in den Ausführungen zur formalen Logik ebenso immer wieder zu beobachten. Wenn die Struktur des Urteils und der entia rationis überhaupt letztlich auf eine rationale Struktur der Dinge selbst zurückgeleitet (vgl. nn. 134, 143), wenn der Unterschied zwischen conceptus universalis directus und reflexus im Hinblick auf den zwischen Sein und Denken aufgehellt wird (vgl. n. 166), dann sollte man meinen, die Priorität der Logik vor der materialen Philosophie hätte eigens begründet werden müssen. Ist die formale Logik nicht etwa nur ein Kapitel der Erkenntnistheorie? Fühlbar wird die Frage z. B. auch daran, daß die „ersten Prinzipien" gar nicht behandelt werden (bis auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, n. 229), obwohl doch die Prinzipien der Identität, des Widerspruchs und des zureichenden Grundes auch eine eminent formallogische Bedeutung besitzen. Verf. weist dieses Thema unausgesprochen ohne weiteres der Erkenntniskritik zu. Ein Schulbuch — und ein solches soll ja hier geboten werden — muß von manchen Fragen absehen; der vom Verf. eingeschlagene Mittelweg empfiehlt sich durch seine Einfachheit und die für Anfänger vielleicht notwendige Ablenkung von der problematischen Natur der Logik selbst. Ferner kommt in weiser Beschränkung nur die logica generalis zur Sprache. Die spezielle Logik oder die speziellen Logiken der einzelnen Wissenschaften, also Wissenschaftstheorie und Methodenlehre, werden bewußt ausgeklammert. Damit hängt wohl zusammen, daß faktisch immer am Realurteil angesetzt wird, nicht am Urteilswesen, insofern es auch mathematische oder rein „geltende" Gegenständlichkeit auszusagen vermag in einer Intentionalität, die zur Realintention nur analog ist. Die innere Reduktion aller Urteile auf Realurteile, wie sie der Verf. anderswo vornimmt, wird hier in etwa vorausgesetzt.

Dem Aufbau des Traktates kommt des Verf. langjährige didaktische Erfahrung außerordentlich zugute. Durchsichtige Klarheit verbindet sich mit nüchternster Sachlichkeit. Es wird nach dem gewohnten Schema Begriff—Urteil—Schluß vorgegangen, wobei allerdings in n. 150 nichts darüber verlautet, warum nicht eigentlich mit dem Urteil zu beginnen sei, wie es z. B. Pfänder tut. In der Auslegung schwieriger Fragen, wie in nn. 136 ff. über die cogitatio, zeigt sich eine nicht gewöhnliche Meisterschaft, zumal wo Verf. zu Beispielen und Diagrammen greift. Im einzelnen finden sich überall sauberere, genauere Fassungen und Wendungen, als man sonst in früheren Handbüchern antrifft. Aufs Ganze gesehen, wird man freilich in einer scholastischen Darstellung der formalen Logik keine völlig neuen Entdeckungen erwarten. Das

Kapitel über die scholastische Disputation ist allerdings Eigengut des Verf., der hier als verantwortungsbewußter Didaktiker Mustergültiges leistet. Hervorgehoben seien nebenbei die Bemerkungen über die inneren Prinzipien der Distinktion von Syllogismen, die nicht genug beherzigt werden können (n. 291).

Manche moderne Philosophen, wie Heidegger, lassen die Logik nicht als *das* Organon der Philosophie gelten. Das vorliegende eindrucksvolle Werk könnte ein Gespräch über diesen Punkt neu anregen, gerade weil es aus der Überzeugung von der inneren Einheit von Logik, Erkenntniskritik und Metaphysik lebt.

H. Ogiermann S. J.

Allport, G. W., *Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart.* Übertragen und herausgegeben von H. v. Bracken. 8° (XXIV u. 668 S.). Stuttgart 1949, Klett. DM 24.—.

Der Titel der Übersetzung gibt den Inhalt dieses Werkes deutlicher wieder, als er aus dem amerikanischen Buchtitel zu ersehen ist: Personality, a psychological interpretation. Im ersten Teil seines Werkes (4—97) bietet A. die *Grundlagen der Persönlichkeitsforschung.* Dort findet man auch eine kurze Geschichte der Charakterologie, die interessant geschrieben ist. Es werden nur die charakterologischen Lehren besprochen, die für die gegenwärtige, speziell für die amerikanische Persönlichkeitsforschung von besonderer Bedeutung sind. Bei der Lektüre des Buches muß man sich die Definition der Persönlichkeit vor Augen halten, die A. bietet: „Persönlichkeit ist die dynamische Ordnung derjenigen psychophysischen Systeme im Individuum, die seine einzigartigen Anpassungen an seine Umwelt bestimmen" (49). Zu dieser Definition wäre zu fragen, ob zur dynamischen Ordnung des Individuums außer den psychophysischen Systemen nicht auch geistige Systeme gehören (wir würden den Ausdruck „Strukturen" vorziehen), denen nicht die Eigenart psychophysischen Seins zukommt. Auch in der Voraussetzung der Gedankenwelt des Verfassers ist diese Frage zu stellen, da nach ihm „das entscheidende Problem der Psychologie immer die geistige Ordnung war" (50). Sodann glauben wir, daß mit den „einzigartigen Anpassungen an die Umwelt" die soziologische Seite der Persönlichkeit getroffen ist, nicht aber das diesen Anpassungen zugrunde liegende seelische und sie bedingende seelische oder psychophysische Sein, von dem die genannten Systeme in ihrem Bestand und ihrer Entwicklung weitgehend abhängig sind.

Aus dem zweiten Teil des Werkes, der die *Entwicklung der Persönlichkeit* beschreibt (101—232), ist das Kapitel über die Umgestaltung der Motive (190—212) besonders hervorzuheben. Es bildet, zusammen mit den später zu besprechenden Untersuchungen über Theorie und Wesen der Eigenschaften, den systematischen Kern des Buches. In diesem Kapitel gibt A. eine Darstellung und Begründung seiner Theorie der funktionellen Autonomie der Motive, die mancherlei Kritik gefunden und in einer Reihe von neuen Abhandlungen des Verfassers verteidigt und weitergeführt worden ist. In dem Vorwort, das A. für die deutsche Ausgabe geschrieben hat, betont er deshalb auch die Kohärenz der Motive, die in dem Buche selber „nicht ganz adäquat berücksichtigt worden" sei (XVII). Der Verfasser lehrt, wie schon seine Definition der Persönlichkeit nahelegt, eine *dynamische Psychologie,* die auf die Motive menschlichen Handelns eingeht und sich vor allem um „eine vernünftige und adäquate Theorie der menschlichen Dispositionen" bemüht (192). A. distanziert sich von der Psychoanalyse Freuds und überhaupt allen Richtungen genetischer Psychologie, die jedes Motiv der reifen Persönlichkeit auf ursprüngliche und unveränderliche Triebkräfte, Instinkte oder Strebungen zurückführen, die alle Menschen besitzen. Diese Theorien bezeichnet er als „übervereinfacht". Die Motive der Erwachsenen (recht verschieden von den Motivsystemen der Jugendjahre) sind nach A. „unendlich verschiedenartige und sich selber tragende, in der Gegenwart bestehende Systeme" (194). Sie sind aus vorhergehenden Systemen erwachsen und können nur *theoretisch* auf die Wurzelformen der Kindheit zurückgeführt werden. In Wirklichkeit sind die Motive im Reifungsprozeß des Menschen funktionell unabhängig geworden. So kann das seelische Trauma in seinem Fortwirken in verschieden-

artige Bezirke des Seelenlebens zwanglos damit erklärt werden, daß die im traumatischen Erlebnis neugeschaffenen Interessen sich zu einem funktionell autonomen System der Motive weiterentwickeln. Soweit wir sehen können — die Literatur zur Kontroverse dieser Theorie ist uns nicht zugänglich — kann man mit dieser Aufstellung eine große Zahl von Phänomenen des normalen und besonders des anormalen Seelenlebens erklären, nämlich jene Phänomene, die auf eine wie immer geartete Teilung oder Spaltung der Persönlichkeit oder auch Schichtung hinweisen. Eine genauere und auf breiter Basis durchgeführte Untersuchung der *Bedingungen*, unter denen diese Verselbständigung der Motive sich vollzieht, müßte mehr Licht in diese die Tiefen der Persönlichkeit intendierende Theorie bringen.

Das eigentlich Neue seiner Position sieht der Verfasser in seinen Untersuchungen über *die Struktur der Persönlichkeit* (235—370). In den beiden ersten Kapiteln dieses Teiles werden einige Versuche, die Persönlichkeit aus uniformen, spezifischen oder identischen Elementen aufzubauen, einer kritischen Prüfung unterzogen. Diese Versuche (darunter die Faktorenanalyse und die Lehre Murrays von den grundlegenden Bedürfnissen) lehnt der Verfasser ab und stellt ihnen seine Theorie der Eigenschaften gegenüber. Eigenschaften sind „charakteristische Dispositionen, die dem Verhalten eines reifen Menschen zugrunde liegen" (343), z. B. Egoismus oder Nachgiebigkeit, Expansion und Zurückhaltung, Extraversion und Introversion. Die Eigenschaft ist, in genauerer Definition, „ein verallgemeinertes und fokalisiertes neuropsychisches System, das dem Individuum eigentümlich ist" (296). Dieses System hat die Fähigkeit, viele in sich verschiedene Reize funktionell äquivalent zu machen. Es leitet daher gleichbleibende und gleichbedeutende Formen von Handlungen und Ausdruck ein, lenkt auch den individuell verschiedenen Ablauf von Handeln und Ausdruck. Psychologische Begriffe, wie Charakterzug, Lebensstil (Adler), Richtungs- und Rüstungsdisposition (Stern), Triebfeder (Klages), nähern sich diesem Begriff der Eigenschaft oder sind praktisch identisch mit ihm. Der Begriff ist also nicht völlig neu. Außer diesen Eigenschaften sind nach A. aber auch die Umweltsituation sowie die augenblicklichen Spannungen und Akzentverteilungen des neuropsychischen Systems, die in genau derselben Weise vielleicht nie mehr wiederkehren werden, von großem Einfluß auf das Verhalten eines Menschen.

Als Grundprinzip des menschlichen Verhaltens stellt A. seinen ununterbrochenen Fluß hin. Wenn er jedoch diesen Fluß so auffaßt, daß „jeder der aufeinanderfolgenden Akte eine vereinte Mobilisierung aller im Augenblick verfügbaren Energie darstellt" (316), so dürfte dieser Einsatz aller Energie zwar für die Akte höchster Intensität zutreffen, dagegen nicht für die gesamte Aktivität des Seelenlebens. — Der wissenschaftliche Beweis für die Existenz einer Eigenschaft ist, bei aller Kritik, dann als erbracht anzusehen, wenn in wissenschaftlich korrekter Weise die *Konsistenz* des Verhaltens nachgewiesen und zugleich die Erklärung dieser Konsistenz durch stereotype Gewohnheiten ausgeschlossen wird (334). — Jenseits der Frage nach den Eigenschaften einer Persönlichkeit erhebt sich das Problem des Zusammenhangs dieser Eigenschaften und nach der Einheit des menschlichen Ich. Der Verfasser sucht diesem Problem mit den Methoden der *Kongruenz* nahezukommen, meint aber, daß hier ein Forschungsgebiet vorliegt, das noch weitere Arbeit und auch methodologische Klärungen fordert. Vielleicht könnte ihm der Kruegersche Gedanke von der psychophysischen Gesamtstruktur eine Hilfe bieten (es erscheint uns nicht glücklich, daß keine der Arbeiten Kruegers zur Strukturpsychologie erwähnt wird), besonders wenn dieser Gedanke in der Richtung der aristotelischen Konzeption des lebendigen Zusammenhanges zwischen substantieller Gesamtstruktur und der kategorial andersgearteten Unterstrukturen des Menschen erweitert wird.

Auf den 4. Teil dieses Werkes: *Analyse der Persönlichkeit* (373—507) mit einem Überblick über die Methoden und einem Kap. über Psychographie mag im Rahmen dieser Besprechung nur kurz hingewiesen sein. Im letzten Teil seines Werkes befaßt A. sich mit dem *Verstehen der Persönlichkeit* (511—580). Er vertritt eine empirisch-intuitive Theorie des Verstehens, die in gleicher

Weise die von ihm „diskursiv" genannten Methoden einer mehr naturwissenschaftlich orientierten Psychologie wie die Einfühlung und Intuition in ihre Dienste nimmt.

A. hat in diesem bedeutsamen Werke eine Psychologie der Persönlichkeit (keine personalistische Psychologie) vorgelegt, die den beiden von ihm aufgestellten Forderungen gerecht wird: sie gibt einen geschichtlich guten Überblick über die wichtigsten Ergebnisse der psychologischen Persönlichkeitsforschung und stellt zugleich neue Begriffe und Theorien auf, die geeignet sind, diese Forschung zu befruchten und weiterzuführen. Außer einer reichen amerikanischen Literatur sind auch viele hervorragende deutsche Arbeiten in die Studien A.s einbezogen worden, wie auch aus den 60 S. umfassenden Anmerkungen zu ersehen ist. Dem Übersetzer und Herausgeber, der das Werk der deutschen Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat, werden alle psychologisch und charakterologisch interessierten Leser Dank wissen. Ein gutes und ausführliches Sachverzeichnis erleitert die Benutzung des Buches.

L. Gilen S. J.

Weber, A., *Kulturgeschichte als Kultursoziologie.* 2., erweiterte Aufl. gr. 8° (479 S.) München 1950, Piper. DM 13.50; geb. DM 17.50.

Die Kenner des reichen Schrifttums W.s werden der Ankündigung obigen Buches als seines „Hauptwerkes" höchste Beachtung schenken. Vor allem wird der Leser selbst unter dem Eindruck eines Alterswerkes stehen, das auf heute so wichtigen Gebieten wie Geisteskultur, Politik, Wirtschaft, Technik wertvolle Erkenntnisse und Erfahrungen in Fülle darbietet. Bei Gelegenheit seiner Altersgabe mag dem Gelehrten der Dank des wissenschaftlichen Deutschland ausgesprochen werden dafür, daß er für die Soziologie als selbständige Wissenschaft eintrat schon in der Zeit, da man in Deutschland die Eigenart der Soziologie und ihre seitdem so reichlich zutage getretene Fruchtbarkeit für viele Wissensgebiete — man denke etwa an die Religionssoziologie, an die Soziologie der Kirche — gemeinhin noch nicht ahnte.

Dabei gab W. der Soziologie von jeher eine eigene Prägung. Er lehnte die „westlerische" Soziologie ab, die, rein positivistisch, sich auf die Sammlung der Tatsachen und ihre naturwissenschaftlich gedachte, die freie Persönlichkeit auslöschende Gesetzmäßigkeit beschränkte. Für W. ist die Soziologie nicht etwas Unbewegliches, sondern etwas Dramatisch-Lebendiges: Im Lichte der Vergangenheit „Wandlung" der Gegenwart in die Zukunft. In der Sprechweise seines Bruders Max könnte man Alfreds Soziologie eher eine „politische" als eine „wissenschaftliche" nennen, wenn man unter dem Politischen das praktische Sendungsbewußtsein, nicht aber Parteilichkeit versteht. Die Erwähnung seines Bruders Max, dessen Andenken durch die Veröffentlichungen seiner Gemahlin Marianne immer noch lebendig bleibt, erinnert von selbst an die Geistesverwandtschaft dieser drei großen Soziologen einer Familie: Bei ihnen allen nehmen wir eine die Welt und die Zeiten umspannende Sicht wahr, die das Rätsel der Gesellschaft, des Menschen und zutiefst der Religion entschleiern möchte.

Entsprechend seiner „politischen" Soziologie gestaltet W. die menschliche Kulturgeschichte nicht als ein Mosaik unabhängiger, paralleler Kulturgebilde in ihrem pflanzlichen Entstehen, Blühen und Welken wie Spengler, sondern als ein dramatisches Ganzes, in dem alle Teile in einem wechselseitigen Prozeß einem Gesamtsinne der menschheitlichen Kultur zustreben. Die technische „Zivilisation" dient schließlich der geistigen „Kultur", d. i. dem Menschen. Er bezeichnet denn auch selbst als Hauptthema seines Werkes die „Entfaltung und Umwandlung des *Menschenbildes*" (420). Es bedarf wohl nicht eines Hinweises, wie sehr diese *einheitliche* Auffassung der Weltgeschichte gerade unserer Zeit entspricht, in der nicht nur wissenschaftlich durch die Kulturkreislehre schon bei den Primitiven wechselseitige Einflüsse festgestellt werden, sondern auch besonders in der stürmischen Entwicklung der Gegenwart die Welt immer mehr als ein einziger Brennpunkt erscheint, in dem die Teile nur mehr durch das Ganze erfaßt werden können. Das war

nach W. stets das Entwicklungsziel. Hierin zeigt sich die Zeitgemäßheit seines Buches, das fast nur in angelsächsischen Versuchen, die ähnlich den Tatsachen und der Tat gelten, ein Vorbild hat.

Es könnte ein Widerspruch scheinen, daß W. von *Soziologie*, aber auch vom *Menschenbild* spricht. In der „westlichen" Soziologie wäre dies ein Widerspruch. Er aber will bewußt dem blinden Kollektiv das oft unberechenbare, aus transzendenten Höhen stammende Eingreifen starker *Persönlichkeiten* in den Kulturverlauf entgegenstellen — hierin Toynbee ähnlich. So erfreuen uns denn in dieser Soziologie feinste Profilzeichnungen hervorragender Individualitäten, z. B. von Perikles und Platon. Den Höhepunkt hierin bietet wohl die Darstellung, die von Jesus gegeben wird. Nach W. muß hier jede bloß soziologische Erklärung aus Raum und Zeit versagen. Jesus ist für ihn die seelisch *revolutionärste* — also ursprünglichste — Gestalt der Menschheit. (In einem anderen Falle unterliegt freilich W. selbst dem Zauber nur soziologischer Deutung: bei Ignatius von Loyola. Die selbst von den Spaniern zunächst kaum verstandene Art des Ignatius kann durch keine Milieubetrachtung enthüllt werden. Doch blieb die erst in neuesten Veröffentlichungen zugänglich gemachte urpersönliche, vor allem übernatürliche Seelenwelt des Heiligen dem Verf. wohl unbekannt.)

Die gleichzeitige Wertung der Soziologie und der transzendenten Persönlichkeit in unserem Werke könnte es fast als eine *Geschichtsphilosophie oder -theologie* erscheinen lassen. Die Entscheidung hierüber hinge von dem bleibenden Sinn, den W. dem vieldeutigen Worte „Transzendenz" beimißt, ab. Hierüber wird erst später Klarheit zu erlangen sein. W. selbst bekennt, besondere Anregungen empfangen zu haben durch Augustins Gottesstaat, durch Hegel und Marx. Es muß dabei überraschen, daß er Hegels persönlichkeitsfeindliche Geschichtsauffassung, diese Vorbereitung des Marxschen Kollektivmenschen, der Civitas Dei in etwa ebenbürtig nennt (18), in der wie Gottes so des Menschen Würde über alle Verzerrung erhaben ist. Dabei ist sich W. der Hegelschen Geschichtsmechanik vollkommen bewußt geworden. Das zeige folgende Belegstelle: „In den dialektischen Gewändern von Thesis, Antithesis, Synthesis, der Formwelt seiner Entfaltung tritt dieser als objektiver Geist, als Vernunft, als Seele ansprechbare Logos ganz konkret in die Geschichte" (384).

Ein kurzer Überblick über den Geschichtsverlauf nach W. sei geboten, der uns auch auf unsere Frage nach seiner Auffassung der Transzendenz zurückführen wird. Der dramatische Gesamtverlauf begann schon bei den vorgeschichtlichen und primitiven Menschenstufen, die den der Magie oder dem Mythus verfallenen „ersten" und „zweiten" Menschen aufzeigen. W. übergeht Afrika, das von Frobenius genügend gezeichnet sei. Wenn er auch die Forschungen W. Schmidts über die Primitiven und die späteren Entwicklungsstufen weitgehend anerkennt, so steht er für die Beurteilung der Primitiven trotzdem noch allzusehr unter dem Eindruck der früheren Lévy-Bruhlschen und von diesem selbst später widerrufenen Anschauungen über das vorlogische, kollektive Denken der Primitiven. Auch seine Deutung des Totemismus ist überholt, da dieser mehr soziologisch als genealogisch zu verstehen ist. Die durch Jäger und Reiter erzeugten primären Hochkulturen des Ostens, die in herrlichen Gemälden Ägyptens, Babyloniens, Chinas und Indiens uns vorgeführt werden, bringen durch die Spannung zwischen Herrschern und Beherrschten seit etwa 4000 v. Chr. den *Dritten Menschen* hervor, dessen Existenz gerade heute bedroht scheint. Der Dritte ist der Mensch, der nach dem magischen und mythischen Menschen allmählich ein weltuniversales, ins *Transzendente* vorstoßendes Selbstbewußtsein erringt, das zeitweise nach der höchsten Metaphysik und Gotteswelt ausgreift und eine ungeahnte Kulturhöhe erreicht. Dies geschieht vornehmlich in den „Sekundärkulturen" des Westens, in Vorderasien und an den Gestaden des Mittelmeeres. Hier erheben sich die Kulturen der Juden, Perser, Griechen und Römer sowie die des Christentums. Der Höhepunkt dieser Entwicklung wird von W. unter dem Begriff „*Abendland*" umschrieben. Für W. gewinnt der geschichtliche „Individualbegriff" „Abendland" etwa seit dem J. 1000 Verwirklichung, nachdem die

immer mehr östlicher Erstarrung anheimfallenden Kulturen des Byzantinismus, des Islam und Rußlands bereits ausgeschieden sind. Das eigentliche Abendland kennzeichnet sich als Bund des antiken Geistes, der staatenbildenden Kraft neuer Völker und des christlichen Erbes, das aber in augustinischer Prägung erscheint, so daß die Religion nicht im Kollektiv untergeht, sondern im sakramentalen und moralischen Ringen um Glaube und Gnade die höchste Initiative der Persönlichkeit weckt und der Kultur zur Verfügung stellt. Seit 1500 wird die abendländische Kultur welterobernd. Zugleich aber geht ihr Höchstes, die Transzendenz, einem unaufhörlichen Verfall entgegen, so daß W. im J. 1934 — in dem die 1. Auflage seines Werkes erschien — vom drohenden Ende der Zeit des Dritten Menschen spricht.

So entwirft denn W. in dem neu beigefügten Schlußkapitel das furchtbare Bild eines möglichen *Vierten Menschen*. Es ist dies der *gespaltene Mensch*, der durch den Totalitarismus der Technik und der Politik zur Hälfte leblose Maschine geworden ist, während der Geist getrennt davon ein Heim suchen muß, wenn er nicht, wie gewöhnlich, verkümmert. Das Ergebnis ist der geistlose *Massenmensch*, der die restliche Elite verschlingen und das Niveau der Kultur zu den primitiven Anfängen herabgleiten lassen wird. Wir werden wieder wie Anaximander vor dem Apeiron, dem Chaos, stehen. W. fühlt die Gefahr um so lebendiger, je mehr er selbst die transzendente Welt des Dritten Menschen — ohne Grund — durch die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft und durch den Bergsonschen Irrationalismus für erschüttert hält. Er meint wie Jaspers, nur erlebnismäßig könnten wir etwas von der transzendenten Welt ahnen, ohne eine Antwort auf unsere tiefsten Fragen erwarten zu dürfen. Von einer Geschichtsphilosophie und -theologie, nach der wir oben fragten, scheint dann allerdings wenig übrig bleiben zu können.

In diesem Zusammenhange möchten wir hinweisen auf S. 281 des Werkes, auf der W. den Universalienstreit des Mittelalters berührt. Diese Seite dürfte die entscheidende des Werkes sein. Es handelt sich im *Universalienstreit* letztlich um jene zugleich die rational unterbaute Transzendenz und die Immanenz umschließende Spannung der menschlichen *Essenz und Existenz*, der W. die Blüte der abendländischen Kultur zuschreibt. Während er — unbewußt den nur existenziellen Individualismus der Nominalisten fortführend — nur mehr ein „empirisches Wesen" anerkennen zu können glaubt, das uns zu Sklaven der Erfahrung machen würde, kann nur die *Essenzphilosophie* unwandelbarer, ewiger Wesenheiten die wunderbaren Aufbaugesetze der Dinge erklären und kraft dieser Gesetzmäßigkeiten unsern Geist zum Urlichte, zu Gott emporführen. Alle uferlosen Erfahrungsergebnisse könnten uns nie vor dem zerspaltenen, zerrissenen Vierten Menschen bewahren. Die Rettung liegt allein im ewigen Wesen des Menschen, in dem Menschenbild, das W. auf seinem weiten Weg in der Blütezeit des abendländischen Menschen entdeckt und auf der genannten Seite meisterhaft gezeichnet hat: „Derart also wird diese Zeit (um 1200) geprägt, in ihrer Prägung so undurchsichtig verflechten wie die Ranken ihrer Ornamente. Aber sie hielt mit ihren Spannungen den Menschen für alles, auch das Alltägliche, auf einer Höhe, die er im Abendland kaum je wieder erreicht hat. Und sie öffnete ihm Abgründe, deren Überbrückung ihm Aufgaben für eine anscheinend endlose Zukunft stellte."

J. Gemmel S. J.

Berdiajew, N., *Das Neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Rußlands und Europas.* 8° (140 S.) Pfullingen o. J., G. Neske. DM 6.—. — Ders., *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes.* 8° (333 S.) Ebd. o. J. DM 9.—.

Im Jahre 1922 verließ B. Rußland. Er wurde von der Sowjetregierung als Reaktionär ausgewiesen, weil er ein revolutionärer Feuerkopf war, ein unbequemer Aufbegehrer, der immer zu seiner Umwelt quer stand. Er löste sich in dem Augenblick vom Marxismus, als dieser anfing, in Rußland Erfolg zu haben. Und er kehrte in einer Zeit zu Christentum und orthodoxer Kirche zurück, da ihm dieser Schritt nur ein Pfeifkonzert der Intelligenz eintragen

konnte. Als er die innere mit der äußeren Emigration vertauschen mußte, erfüllte sich an ihm ein Schicksal, das seinem Temperament scharf widersprach, er wurde ein Gescheiterter, ein „gewesener Mensch". Aber nicht nur er selbst, seine ganze Generation war zum Scheitern verurteilt. Dieses unfaßbare Unglück drängte zu geistiger Auseinandersetzung, aus der die beiden vorliegenden Bücher entstanden. Sie behandeln beide dasselbe Thema: der Sinn des Menschengeschickes in der Tragik. *„Das Neue Mittelalter"* bringt die Überzeugung zum Ausdruck, daß eine große historische Epoche zu Ende geht. Die Neuzeit ist tot, da ihre aus Renaissance und Humanismus stammenden Prinzipien die Kraft verloren haben. Der Glaube an den autonomen Menschen und seine unbegrenzten Möglichkeiten ist verloren gegangen. Wir haben die Fragwürdigkeit dieses Menschen erlebt, seinen inneren Zerfall, das Versiegen seiner schöpferischen Kraft. B. sieht diesen Verfall für unaufhaltsam und endgültig an. Eine Erneuerung aus den geschichtlichen Kräften des Humanismus ist unmöglich, da das „mittlere Reich" des reinen Menschen sich als folgenschwere Illusion erwiesen hat. Aber dieser historische Irrweg war notwendig zur Entfesselung des Menschen, zur Offenbarung seiner schöpferischen *Freiheit*. Dieser Ewigkeitswert der versinkenden Neuzeit bleibt erhalten. Die nun heraufziehende Epoche nennt B. „Mittelalter", da sich in ihr eine neue Wendung des Menschen nach innen abzeichnet, eine neue Bindung, eine religio. Der Mensch kann nicht in sich stehen. Er ist entweder der mit der Übernatur verbundene „Gottmensch" (durch die gnadenhafte Erhebung zur Gotteskindschaft) oder der mit der Unternatur, mit dem Teufel verbundene „Menschgott" (der verabsolutierte Mensch). Was in Rußland geschaffen wird, ist letzten Endes eine „Satanokratie". Ihr kann man nicht eine humanistische Demokratie oder Monarchie entgegensetzen, sondern nur eine echte Theokratie. Sie zu schaffen, ist Aufgabe des „neuen Mittelalters". Das neue Mittelalter wird sich vom alten dadurch unterscheiden, daß in ihm die Bindungen bewußt und frei vollzogen werden. Zum freien Vollzug war der aus heidnischer Unfreiheit kommende Mensch nicht fähig. Das kann aber der Mensch, der aus der Schule des Humanismus kommt. Die neue Epoche wird nicht ein friedliches Gottesreich auf Erden sein, sondern eine Zeit schärfster Auseinandersetzungen zwischen Christus und Antichrist, eine neue Barbarei, in der ein zeitweiliger Sieg des Bösen möglich und wahrscheinlich ist. Diese Periode tragischer Erschütterungen wird ihre Rechtfertigung erst vom Ende her erfahren.

Die Gegenwart ist Übergang. In ihr verbinden sich die Kräfte der alten und der neuen Zeit zu einem schwer entwirrbaren Durcheinander. In der formalen Demokratie sieht B. eine typische Kraft der Vergangenheit: die Selbstbehauptung des *autonomen* Menschen. Im Sozialismus, den B. dem Kommunismus gleichsetzt, herrscht einerseits der alte Geist des kapitalistischen Mammonismus und Rationalismus, anderseits ein neuer pseudoreligiöser Messianismus. Das neue auserwählte Volk ist das von der Sünde der Ausbeutung freie Proletariat. Ihm gehört das weltweite Reich der Zukunft. Dieser Zukunft hat der Mensch zu dienen. Nicht das empirische Proletariat der Gegenwart mit seinen kleinbürgerlichen Wünschen und Bedürfnissen interessiert den genuinen Marxismus, sondern die Idee des klassenbewußten Proletariates der Zukunft. Nur der bewußte Träger dieser Idee zählt. So verwirklicht sich im Sozialismus die „böseste aller *Heteronomien*". Den Verirrungen des alten autonomen und des neuen heteronomen Menschen muß der wahre *theonome* Mensch gegenübergestellt werden.

Im Buch *„Der Sinn der Geschichte"* sucht B. nach einer erkenntnistheoretischen und metaphysischen Rechtfertigung dieser Ideen. Seiner Meinung nach ist echte Geschichtskenntnis aus den historischen Denkmälern allein unmöglich, so wichtig auch die historische Forschung sein mag. Nur durch eine Wendung in das Innere, in den Geist des erkennenden *Subjektes* können wir zu echtem Verständnis der Geschichte gelangen. Im subjektiven Mikrokosmos finden sich alle Schichtungen des objektiven historischen Makrokosmos. Diese Schichtungen an das Licht des Bewußtseins zu heben, heißt in die Tiefe des historischen Geschehens eindringen in innerem erlebnismäßigem Nachvollzug.

Diese Anamnese (im Sinne Platos) ist echte historische Erkenntnis, der die äußere Geschichtsforschung zugeordnet ist. Eine ähnliche Bedeutung hat das Eindringen in die *Mythologie*. Der Mythos ist nichts anderes als das Fortleben einer Geschichtsperiode im Inneren der Volksseele. Er hat uns Bedeutsames über das Wesen einer Geschichtsperiode zu sagen, auch wenn er geschichtskritisch unhaltbar ist. Diese Wendung nach Innen ist aber zugleich eine Wendung zur *transzendentalen* Realität, von der alles Raum-Zeitliche nur ein Symbol ist. Das historische Geschehen hat seine Korrelate in der „himmlischen Geschichte". Die Verbindung beider nennt B. „Symbol" (συμ-βάλλειν) Alles Zeitliche wurzelt im Ewigen und hat nur in ihm und von ihm her gesehen einen Sinn. In sich betrachtet ist die Geschichte ein trostloser Unsinn. Sie ist eben kein rein diesseitiger, sondern ein gott-menschlicher Prozeß: „die Geburt Gottes im Menschen und des Menschen in Gott". Diese Wechselwirkung muß frei sein, da nur in der Freiheit ein persönlich-sittlicher Wert liegt. Es gibt eine Geschichte, weil Gott von Anbeginn die Freiheit wollte. Im Mittelpunkt der Weltgeschichte steht Christus. Nur von ihm her ist die Geschichte sinnvoll. In Christus vereinigt sich die „himmlische" mit der irdischen Geschichte, wird das Metaphysische geschichtlich und das Geschichtliche metaphysisch. Das tragische Verhältnis zwischen natürlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit wird nur durch die göttliche Gnade gelöst. Diese Lösung ist Verklärung, nicht Aufhebung der Tragik. „In der Geschichte gibt es keinen auf gerader Linie sich vollziehenden Fortschritt des Guten ..., es gibt nur eine tragische, immer tiefer reichende Erschließung der inneren Prinzipien, lichter wie dunkler, göttlicher wie teuflischer, Prinzipien des Guten wie auch des Bösen. In der Erschließung dieser Widersprüche und ihrer Äußerung besteht auch der höchste innere Sinn des historischen Menschheitsgeschickes" (284). In diesem dialektischen Prozeß muß die Geschichte immer mißlingen, und gerade durch dieses Mißlingen ihren Sinn verwirklichen, über sich hinaus zu weisen, zu zeigen, „daß der höhere Beruf des Menschen und der Menschheit übergeschichtlich ist" (270).

Diese beiden Werke, mit denen B. zuerst vor sein westliches Publikum trat, lösten bereits bei ihrem Erscheinen nach dem ersten Weltkrieg Beachtung und Bewunderung aus. Heute, nach dem zweiten Weltkrieg, haben sie noch an Interesse gewonnen, da inzwischen der Existentialismus die Fragestellung bezogen hat, die B. schon 1923 darlegte. B.s außerordentliche geistige Dynamik hat aufrüttelnde Wirkung. Sein Denken ist antinomisch, er kennt nur das scharfe Ja oder Nein, nicht aber die Distinktion und Synthese. Am Ende stehen immer Paradoxa, innerlich unvereinbare Widersprüche. In diesem Resultat sieht B. nicht einen Mißerfolg, sondern die Bestätigung für die Richtigkeit seiner Philosophie, da das Sein in sich widersprüchlich ist. Bei allen Fehlurteilen in Einzelheiten ist die Spannweite seines Denkens, die Eigenart und Kraft seiner historischen und metahistorischen Intuitionen eindrucksvoll. Darin besteht zum guten Teil seine Wirksamkeit. Hierin liegt aber auch eine Gefahr. Sein geistiger Elan fasziniert auch dort, wo seine Aussagen nicht mehr überzeugen. Schon in diesen frühen Werken zeigen sich unverkennbar die Prinzipien, an denen B. später als christlicher Philosoph gescheitert ist. Sein geschichtsphilosophisches Denken bewegt sich in den Bahnen des russischen Eschatologismus, der letztlich im typisch russischen Unvermögen wurzelt, relative Werte als solche anzuerkennen, ohne sie entweder zu verwerfen oder zu verabsolutieren. Erkenntnistheoretisch kündet sich der entschiedene Irrationalismus und Voluntarismus an, sowie sein mit jeder Objektivität unversöhnlicher Subjektivismus. Jede methodische Scheidung einzelner philosophischer Bereiche sowie der Philosophie von der Theologie lehnt er ab zugunsten einer ganzheitlichen Erkenntnis. Metaphysik, religiöse Transzendenz und subjektive Immanenz werden gleichgesetzt. Letztes Seinsprinzip ist nicht der eine unveränderliche Schöpfergott, sondern ein dunkles voluntaristisches Prinzip, der Böhmesche „Ungrund". Er ist die Quelle des Seins, der Freiheit, der Tragik, in die auch Gott einbezogen ist. Dieser Pantragismus B.s wirkt sich aus in dem von ihm angenommenen theogonischen Prozeß, im innertrinitarischen Leben, in Schöpfung, Erlösung und Geschichte. Gott kann

nicht actus purus sein, denn Schöpfertum erfordert Potenzialität in Gott. Gott braucht den Menschen als sein Du.

Von diesen Voraussetzungen ist B. bis an sein Ende nicht abgegangen. Er geriet in Gegensatz nicht nur zum Katholizismus, sondern auch zur Orthodoxie und quälte sich unausgesetzt in immer neuen Ansätzen um philosophisch wie theologisch unmögliche Lösungen ab, bis ihm der Tod buchstäblich die Feder aus der Hand nahm. Er wird jedoch weiter leben als einer der scharfsinnigsten Kritiker der Beschränktheiten und Irrungen des menschlichen Geistes, als ein bedeutender Anreger und Problematiker, der, wie er einmal von sich selber sagte, „Fragen stellte in Form von Behauptungen". J. Groetschel S. J.

Durrwell, *F. X., La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut. Étude Biblique.* 8° (397 S.) Le Puy-Paris 1950, Mappus. Fr. 650.—; geb. Fr. 900.—.

Ein gedankenreiches und sehr anregendes Buch. Der Verf. will an Hand des AT u. NT die Bedeutung der Auferstehung Christi im Heilswerk aufzeigen, die in der heutigen Theologie allzusehr an die Peripherie gedrängt werde (7). Dabei begnügt er sich nicht mit einer systematischen Zusammenstellung und Erklärung von Schrifttexten im Sinne einer rein historischen Theologie, sondern sucht in einer Zusammenschau der Texte den zugrunde liegenden Lehrgehalt zu erfassen (8 f.), wie es ja die eigentliche Aufgabe einer biblischen Theologie ist. In einem einleitenden Kap. zeigt er an Hand der Gegebenheiten des AT u. NT, daß die Auferstehung Christi wirklich ein Geheimnis des Heiles ist (11—46). Im 2. Kap. untersucht er die Beziehungen zwischen Menschwerdung, Tod und Auferstehung und geht dabei ausführlich auf die Stellung von Tod und Auferstehung im Rahmen des Opfers ein, wie es vor allem im Hebr beschrieben wird (47—90). Das 3. Kap. handelt von der Beziehung der Auferstehung Christi zum Heiligen Geist, durch den Christus nach Paulus auferweckt und verherrlicht wurde, so daß der auferweckte Christus für uns die Quelle des Heiligen Geistes ist (91—123). Im 4. Kap. ist die Rede von den Wirkungen der Auferstehung für Christus selbst. Durch sie ist er „Christus, der Herr", der „Sohn des allmächtigen Gottes", der „ewige Priester" geworden, insofern er seitdem die dieser dreifachen Würde entsprechende und in der Menschwerdung begründete Stellung einnimmt (125 bis 172). Kap. 5—8 zeigen die Auferstehung Christi in ihrer Beziehung zur Kirche, und zwar als Geburtsstunde der Kirche (173—224), das Leben der Kirche im Auferstandenen (225—270), den Fortschritt und die Vollendung des Ostergeheimnisses, und zwar 1. als Organe des Auferstandenen: die Apostel und die Sakramente der Taufe und der Eucharistie, 2. von seiten der Menschen: der Glaube, das christliche Leben und das christliche Leiden und Sterben (319—368). Das Schlußkapitel zeigt das Ostergeheimnis in seiner himmlischen Vollendung nach der Parusie (369—380). Für das Verständnis des Buches ist zu beachten, daß der Verf. die Erlösung nicht nur in einer Sühneleistung, sondern in der Behebung eines Abstandes (Versöhnung) sieht, wenn er schreibt: „L'expiation consistait donc moins dans une dette à payer, que dans une distance à supprimer, dans l'abandon douloureux d'un état de vie profane (im Leiden und Sterben am Kreuze) en vue de l'union à Dieu" (durch die Auferstehung und Verherrlichung) (84 f.). Er findet also die schon von Irenäus vertretene ontische Erlösungstheorie in der Schrift begründet. Während bei den Synoptikern die Auferstehung und Verherrlichung neben dem Tode nur einen Teil der Sendung Christi bildet, ohne daß ihre Heilsbedeutung hervorgehoben wird (20), wird diese bei Johannes, vor allem im Hohenpriesterlichen Gebet, neben der Heilsnotwendigkeit der Menschwerdung betont (34). Bei Paulus stehen Tod und Auferstehung in ihrer Heilsbedeutung in einer Linie (35 f. 40), und dasselbe gilt vom 1 Petr (45 f), während im Hebr und Apg sogar auf die Verherrlichung der größere Nachdruck gelegt wird (45). So kann D. zusammenfassend sagen: „1. Die Erlösung der menschlichen Natur ist ein Drama, das sich in erster Linie in Christus abgespielt hat. Sie stellt sich in ihm dar als eine heiligende Umgestaltung, deren entgegengesetzte Pole

der Zustand des sündigen Fleisches und die Heiligkeit des göttlichen Lebens bilden. 2. Diese Umgestaltung vollzieht sich im Tode und in der Verherrlichung als einem einzigen Geheimnis; denn der Tod ist nur so weit das Ende des sündigen Fleisches, als er in der Verherrlichung, dem Prinzip des göttlichen Lebens, endet" (72). Dasselbe gilt vom Erlösungs*opfer*, wie es vor allem im Hebr aufgefaßt wird. Jedem Opfer liegt nach D. ein doppeltes Verlangen zugrunde: die Gottheit durch eine Gabe zu ehren und sich mit der Gottheit zu vereinigen. Der Mensch ergreift die Initiative dadurch, daß er der Gottheit eine Gabe darbringt, die er symbolisch durch die Vernichtung dem profanen Gebrauch entzieht und umgestaltet, und daß die Gottheit die Gabe annimmt (73). So war beim Erlösungsopfer der Tod Christi eine umgestaltende Hingabe, bei der das Opferlamm, seiner profanen Daseinsweise beraubt, durch die Auferstehung in Gott aufgenommen wurde (76). Diese Hingabe an Gott und Aufnahme durch Gott findet nach D. ihren sinnfälligen Ausdruck vor allem im Ritus des Versöhnungsopfers, mit dem im Hebr das Opfer Christi verglichen wird. Der Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste und die Besprengung der Bundeslade mit dem Blut des Versöhnungsopfers ist nach ihm nicht nur ein Entsühnungs- oder Reinigungsritus, wie man nach Lev 16, 16—19 annehmen sollte, sondern eine Funktion des Versöhnungsopfers selbst, nämlich die Darbringung der umgestalteten Opfergabe an die im Allerheiligsten gegenwärtige Gottheit. So gehört auch der Eintritt Christi in das Allerheiligste des Himmels mit seinem eigenen Blute, d. h. der durch Tod und Auferstehung umgestalteten Opfergabe, zum Opfer (81 f.). Dabei besagt die Verherrlichung durch die Auferstehung schon die *wesentliche* Himmelfahrt (94), die ja nicht lokal zu denken ist, und damit die Annahme der Opfergabe durch Gott. Wer der Erlösung teilhaftig werden will, muß durch die Taufe auf den Tod Christi in das umgestaltende Sterben und Auferstehen Christi mit hineingenommen werden (41 43 f. 85). Insofern Christus als dargebotene, umgestaltete und vom Vater angenommene Opfergabe immerfort dem Vater gegenwärtig ist, dauert sein Priestertum und sein Opfer ewig. Auch das eucharistische Opfer ist nichts anderes als ein geheimnisvolles Hinaustreten des Opfers Christi, das in seinem himmlischen Ausgang unverrückbar festliegt, in unsern Äon, gleichzeitig mit dem Leibe Christi, in dem es gegenwärtig ist. Das Sakrament ist der Dolmetsch, der durch Zeichen den Leib und das Blut trennt, und so wird das Opfer wieder irdisch und zeitlich, obgleich es wesentlich himmlisch ist und in seiner eigenen Gestalt nicht in unsere Geschichte zurückkehren kann (348). Von der Rolle des Heiligen Geistes bei der Auferstehung Christi heißt es treffend: „Ostern ist der Einbruch des Geistes Gottes in einen Menschen, nämlich Christus, und die Umgestaltung dieses Menschen in die Heiligkeit des Geistes Gottes und unsere fortschreitende Umgestaltung in diesen Menschen" (270). So ergibt sich wirklich eine geschlossene Gesamtschau des Heilswerkes Christi, in dem die Auferstehung und Verherrlichung einen wesentlichen Bestandteil bilden. Hier und da gebraucht der Verf. etwas überraschende Formulierungen, die aber meistens aus dem Zusammenhang richtig verstanden werden können, z. B. wenn er sagt, Christus habe in einer gewissen Weise durch den Tod die Schuld bezahlt, die er sich durch die Sünde zugezogen hatte (66), oder der Eintritt Christi in die Herrlichkeit sei seine Priesterweihe gewesen (160), oder die Kirche sei identisch mit seiner körperlichen Menschheit (239) u. ä. Sicher werden nicht nur die Verkünder des Gotteswortes, für die das Werk in erster Linie gedacht ist, sondern auch Exegeten und Dogmatiker darin manche Anregung finden, wenn auch nicht jeder die Ansicht des Verf. in allem teilen wird.

B. Brinkmann S. J.

Bouyer, L., *La Vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif (Figures monastiques)*. gr. 8° (XIII u. 237 S.) Abbaye S. Wandrille 1950, Editions de Fontenelle.

Wenn nicht alles täuscht, tritt die Erforschung der Anfänge des christlichen Mönchtums in ein neues Stadium. Nachdem die mannigfachen Versuche einer

religionsgeschichtlichen Herleitung sich im wesentlichen als unhaltbar erwiesen haben, geht es nun darum, die Eigenart der frühmonastischen Spiritualität und ihre Verwurzelung in der christlichen Überlieferung aufzuzeigen. Anders ausgedrückt: auf die Periode der Apologetik kann nun die Zeit des positiven Aufbaues folgen. Sie fordert, daß die Quellen erneut durchgearbeitet werden. Unter ihnen nimmt die Vita des hl. Antonius des Großen einen ersten Platz ein. War es das Verdienst des vorigen Jahrhunderts, den athanasianischen Ursprung dieser Magna Charta des christlichen Mönchtums ein für allemal festgelegt zu haben, so geht es nun darum, ihren Gehalt aufzuschließen. Dafür liegen wichtige Vorarbeiten vor, zumal von K. Holl, R. Reitzenstein und J. List. All diesen Forschern ging es darum, durch die Bestimmung des genus litterarium die Frage nach der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Vita zu klären. Das Ergebnis hatte K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, 1936, 87—108, so zusammengefaßt: auch bei strengster Kritik muß eine Reihe von Daten als zuverlässig angesehen werden. Die vorliegende Studie sucht einen Schritt weiterzugehen. Mit guten Gründen betont B., daß die historische Kritik nicht nur nach dem zu fragen hat, wer und was Antonius in sich war, sondern auch nach dem, was er im Bewußtsein seiner Zeitgenossen war. Ohne Zweifel ist die Vita des Athanasius eine unlösbare Einheit von Objektivem und Subjektivem. Aber auch das Subjektive ist nicht ohne Wichtigkeit für den Historiker, weil es die Strahlkraft der Persönlichkeit des Antonius offenbart. Der einzige Weg, diesem Tatbestand gerecht zu werden, ist die umsichtige Anwendung der formgeschichtlichen Methode. Denn sie garantiert, daß wir nicht von einem antiken Autor Auskünfte erwarten, die er gar nicht geben wollte. Was insbesondere Athanasius bieten will, ist in seinem Prolog ausgesprochen. Es geht ihm sicherlich um die Gestalt des großen Mönchsvaters, aber ebensosehr um das Ideal des mönchischen Lebens, wie es Antonius geformt hat. Beide Momente, das biographische und das, wenn ich so sagen darf, programmatische sind in ihrer unlösbaren Einheit zu sehen. Denn auch in dem „Programm" lebt etwas von der Persönlichkeit des Antonius selbst. Es entspricht somit durchaus der Sache, wenn B. dem Aufbau seines Buches die verschiedenen Phasen des Antoniuslebens als Leitfaden zugrundelegt, in diesen Rahmen aber eine ausführliche Schilderung des frühkirchlichen Mönchtums hineinfügt.

Es ist unmöglich, im Rahmen einer Besprechung die Fülle wertvoller Erkenntnisse zusammenzutragen, die das Buch vermittelt. Ich kann nur auf einiges hinweisen. Da ist einmal die Vertiefung unseres Wissens um den genuin christlichen Charakter und Ursprung der Wendung des jungen Antonius zum mönchischen Leben — wenn man auch bzgl. der Beziehungen zwischen der „Weltflucht" der Christen während der Verfolgungszeit und derjenigen der Aszeten zurückhaltender sein mag als der Verf. Jedenfalls hat B. richtig erkannt, daß die Absonderung von der Welt durchaus in der Konsequenz des Evangeliums lag. Es ist also nicht nötig, Essener und Therapeuten u. a. m. zur Erklärung des christlichen Mönchtums herbeizubemühen. Es genügt die Einsicht, daß Antonius das Evangelium wörtlich zu nehmen trachtete, um seinen weiteren Weg zu verstehen. Dort im Evangelium fand er die Grundmotive seiner Spiritualität: die durch die Parousie des Herrn getrennten beiden Äonen, die Nachfolge Christi in Entsagung und Selstverleugnung, die Nachahmung des idealen Lebens der Urkirche. Zumal den Therapeuten Philos gegenüber zeigt B. sehr gut, wie sehr die Ähnlichkeiten im rein Äußerlichen hängen bleiben. Dabei ist zu beachten, daß das von Antonius geprägte Mönchtum gerade dem koptischen Volkstum entstammt, d. h. jener Bevölkerungsschicht Ägyptens, die sich der Hellenisierung am meisten verschlossen hatte. — Sodann versteht es B. ausgezeichnet, die Eigenart der Spiritualität des Antonius bzw. des koptischen Mönchtums deutlich zu machen. Sie gründet auf einem durchaus positiven Verhältnis zur Welt; von einem manichäisch-gnostischen Dualismus kann keine Rede sein. Die kreatürlichen Werte, wie Besitz, Ehe, Kultur, werden nicht verdammt. Der Mönch will nur seine Freiheit ihnen gegenüber sichern, um ganz Christi Knecht sein zu können. Zumal diese christologische Bezogenheit des mönchischen Lebens wird

sehr eindrucksvoll herausgearbeitet. Sinnziel des mönchischen Lebens ist die fortschreitende Verwirklichung des paulinischen „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir." Um seiner Christusverbundenheit willen hat der Mönch den Weg des Herrn nachzugehen. Das Leben Christi aber ist wesentlich Kampf mit den dämonischen Mächten. Von daher gewinnt das dämonologische Moment der Vita, das nur zu oft verkannt worden ist, seinen tiefen Sinn. Es ist keine bizarre Ausgeburt einer auswuchernden Phantasie (so sehr auch die Einzelzüge der Lust am Fabulieren entsprungen sein mögen); vielmehr erfüllt der Mönch gerade in der kämpferischen Konfrontierung mit dem Bösen seine Aufgabe unbedingter Christusnachahmung. Freilich wird das nur dann begreiflich, wenn man sich der dahinterstehenden frühchristlichen Kosmologie und Dämonologie öffnet, ohne die übrigens weder die Evangelien noch die Paulusbriefe verständlich sind. B. hat darum gut daran getan, daß er diesen ganzen Fragenkomplex in einem eigenen Exkurs (181—219) nochmals ausführlich behandelt.

Von der Dämonologie her läßt sich nun auch deutlich machen, wie unrecht der Vorwurf war, Antonius und seine Nachahmer hätten sich durch ihren Rückzug in die Wüste einem unchristlichen Individualismus bzw. Solipsismus verschrieben. B. betont sehr gut, daß der Mönch zwar die gewöhnliche Lebensweise (la vie commune), nicht aber die menschliche Gemeinschaft (la communauté humaine) verläßt. Der Mönch führt seinen Kampf mit dem Satan, dem er sich an dessen ureigenem Sitz, in der Wüste, stellt, „für" die ganze erlöste Menschheit. Er löst darin den Märtyrer ab. Beide, der Märtyrer und der Aszet, stehen im Kampf mit den von den Dämonen beherrschten Mächten des Heidentums. In beiden sind es letztlich Christus und Christi Kirche, die mit den satanischen Gewalten ringen. Damit ist aber die seit langem übliche Verdächtigung, als ob das beginnende Mönchtum sich fern von der Kirche oder gar im Gegensatz zur Kirche herausgebildet habe, erneut widerlegt. Es liegt durchaus in der Konsequenz dieses mönchischen Ideals, daß sich Antonius seinem Bischof so bereitwillig für den Kampf gegen die Häresie zumal des Arianismus zur Verfügung stellt. Das Mönchtum konnte in diesen antihäretischen Kampf um so wirksamer eingreifen, als es Exponent des populären Christentums ist (im Gegensatz zu den Häuptern der verschiedenen Irrlehren, die sich zu sehr von der hellenistischen Bildung hatten betören lassen).

Die Herausarbeitung dieser theologischen Hintergründe des frühchristlichen Mönchsideals wird ergänzt durch die wertvollen Hinweise auf die Sonderart dieses aszetischen Ideals. Einiges sei angedeutet: B. unterstreicht, daß es zum Wesen dieses ersten Mönchtums gehört, ein „extrémisme" und ein „intégrisme" zu sein. Gewiß ist es uns benommen, von einem „humaneren" Mönchsideal zu schwärmen. Aber niemand darf übersehen, daß diese Männer gerade durch ihren religiösen Radikalismus ihre kirchengeschichtliche Sendung erfüllt haben. Es liegt in der gleichen Richtung, wenn B. sagt, daß das frühe Mönchtum kein bloßer „status vitae", nichts Statisches war, sondern etwas von Grund auf Dynamisches. Mönchtum ist eine Richtung und eine Orientierung. Das Ziel ist ein „dépassement perpétuel". Der Mönch darf auf keiner Stufe des geistlichen Lebens stehen bleiben, sondern muß immer wieder seine Zelte abbrechen und weiterwandern, wenigstens im geistlichen Sinn. Dieses aszetische Ideal steht freilich im schroffen Gegensatz zu jedem weltimmanenten Humanismus. Er erstrebt nicht die harmonische Entfaltung des ganzen Menschen, sondern es will den Menschen für den künftigen Äon zurüsten. Es ist also, wenn man so sagen darf, ein eschatologischer Humanismus, dessen Wurzeln aber nicht in einem heidnischen Dualismus ruhen, sondern in der biblischen Lehre von der Berufung des Menschen.

Sehr wichtig ist die Betonung des leib-seelischen Charakters der frühmonastischen Aszese. Für Antonius und seine Jünger war die Einheit von Seele und Leib viel zu selbstverständlich, als daß sie auf den Gedanken einer „bloß geistigen" Aszese hätten kommen können. Sie wußten, daß die Seele nur auf dem Weg über den Leib zu erreichen ist. Fasten, Nachtwachen, Schlafen

auf dem harten Boden, ausgedehnte Gebetsübungen u. dergl. sind gewiß kein Selbstzweck, aber sie sind auch nicht in die Willkür des einzelnen gelegt. Ohne ein gewisses Maß von „Übungen" kann das Ziel des mönchischen Strebens, die Gestalt der Christusähnlichkeit und die Heranreifung zum „homo spiritualis", nicht erreicht werden. — Noch auf ein letztes Moment sei hingewiesen: die enge Verbindung von geistlicher Lesung und Meditation. B. verweist in diesem Zusammenhang darauf, wie noch in den Klöstern der Cluniazenser die Schriftlesung die eigentliche Gebetsmethode war, sofern man überhaupt von einer den „schwarzen Mönchen" eigentümlichen Methode sprechen darf.

Diese Hinweise müssen genügen. Sie lassen den reichen Gehalt dieser wertvollen Arbeit ahnen. B. hat seine Studie aus guter Kenntnis der Quellen und der neueren, auch ausländischen Literatur geschrieben. Die Sprache ist außerordentlich lebendig und fesselnd. Der Verf. zeigt eine große Vertrautheit mit der modernen Psychologie, zumal mit der Psychoanalyse, in deren Licht er manche Berichte der Vita ganz neu sehen läßt. Ebenso kennt er sich gut in den Gesetzen und Bedingungen des geistlichen Lebens aus. So gelingt es ihm in geradezu vorbildlicher Weise, die für die meisten Menschen von heute so völlig fernliegende Welt des ersten Mönchtums in ihrer Aktualität aufzuweisen. Wenn es wahr ist, was B. in seinem Vorwort sagt, daß unsere Zeit mit ihrer gefährlichen Verfallenheit an die reine Aktion not hat, die „Stimme aus der Wüste" zu hören, dann hat er sich als gültigen und geschickten Interpreten dieser Stimme erwiesen.

Ein paar kritische Ausstellungen seien zum Schluß gestattet. S. 15 hätte auch auf das Zeugnis der griech. Pachomiusvita (die übrigens heute tunlichst nach der kritischen Edition von F. Halkin zitiert werden sollte: vgl. S. 53, Vita prima § 2 , ed. Halkin, S. 2, Z. 12—13) verwiesen werden können. — S. 38 hat B. offenbar die von Heussi S. 82f. vorgelegte Textkorrektur übersehen. Demnach wird man, falls nicht neue Argumente vorgebracht werden, nicht mehr daran festhalten können, daß Athanasius selbst Mönch gewesen ist. — S. 39: Es scheint nicht ratsam zu sein, eine cönobitische und eine anachoretische Phase im Leben des Antonius zu unterscheiden. Cassian, Instit. 5, 3 kennzeichnet die spätere Entwicklung, darf aber nicht auf die Anfänge zurückprojiziert werden. — S. 49—51: Bei der Auseinandersetzung mit der hypothetischen Herleitung des Mönchtums aus den Sarapisreklusen vermißt man einen Hinweis auf Ph. Gobillot, Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Egypte (RechScRel 10 [1920]; 11 [1921]; 12 [1922]). — S. 53: Das Verhältnis zwischen dem anachoretischen und cönobitischen Gehorsamsideal dürfte doch ein wenig komplizierter sein: vgl. H. Bacht, L'importance de l'idéal monastique de S. Pacôme . . . (RevAscMyst 26 [1950] 308—326, bes. 321—323). — S. 56—58: Ebenso scheint das Verhältnis zwischen Oratio, Meditatio und Lectio divina noch einer Vertiefung fähig zu sein. Vor allem vermißt man ein näheres Eingehen auf das, was für die alten Mönche „meditatio" war und warum sie der „oratio" gegenübergestellt wird. — S. 92f: Ich weiß nicht, ob die von B. hier gemachte Unterscheidung der aszetischen Übung (ascèse d'affranchissement und châtiment volontaire) sachgerecht ist. Jedenfalls kannte doch das frühkirchliche Mönchtum auch schon Kasteiungen, die mit der mittelalterlichen Praxis große Ähnlichkeit haben: so etwa das Schleppen von schweren eisernen Ketten oder Kreuzen. Wahr ist allerdings, daß in der Antoniusvita davon noch keine Rede ist. H. Bacht S. J.

Devreesse, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141). gr. 8° (VIII u. 439 S.) Città del Vaticano 1948. L 2500.—.

Theodor von Mopsuestia gehört zu den umstrittensten Gestalten der Dogmengeschichte. Über 1500 Jahre lang ist sein Andenken sehr belastet gewesen. In den letzten Jahrzehnten aber ist eine weitgehende Rehabilitierung seines Ansehens erfolgt. Das ist das Werk der neueren Forschung, die in dreifacher Hinsicht wichtige Arbeit geleistet hat:

1. In der Sammlung und Herausgabe des erhaltenen literarischen Nachlasses. *R. Devreesse* kommt das Verdienst zu, den Psalmenkommentar für

Pss 32—80 ganz, für 1—31 in Fragmenten wieder gesammelt und hergestellt zu haben: Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I—LXXX), Città del Vaticano 1939 (Studi e Testi 93). Wertvoll ist vor allem die Neuübersetzung der Katechetischen Homilien Theodors durch *R. Tonneau O.P.* (unter Mitarbeit von R. Devreesse), wodurch die Erstedition von A. Mingana überholt ist: Les Homélies Catéchétiques de Th. d. M. (mit phototypischer Wiedergabe von Ms. Mingana Syr 561) Città del Vaticano 1949 (Studi e Testi 145). *J. M. Vosté* gab den syrisch erhaltenen Johanneskommentar heraus: Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Johannis Apostoli, Lovanii 1940 (CSCO 116). Die dazugehörenden griechisch überlieferten Fragmente sind von R. Devreesse im Anhang zu dem zu besprechenden Werk 278 bis 419 beigefügt. *K. Staab* sammelte die Fragmente der Kommentare zu Röm, 1 und 2 Kor, Hebr: Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933 (Ntl. Abhandlungen XV). Damit ist in Verbindung mit den schon edierten Texten eine relativ gute Grundlage für die Herausarbeitung der Lehre Theodors geschaffen, vor allem durch die sorgfältig erarbeitete und feinabgewogene Übersetzung R. Tonneaus, der seiner Ausgabe eine wertvolle Einleitung voranstellt und ein kleines Lexicon Theodorianum beifügt. Als unersetzlicher Verlust ist freilich der Untergang der einzigen Hs des Hauptwerkes de Incarnatione im ersten Weltkrieg zu beklagen.

2. Ebenso wichtig wie die Edition der erhaltenen Gesamtwerke ist für die Beurteilung der Lehre Theodors das Studium der fragmentarischen Texte und ihrer Überlieferung. Schon zu Lebzeiten Theodors war sein Hauptwerk De Incarnatione von den Apollinaristen gefälscht worden, um dessen Autor der Zweisöhne- und Zweipersonenlehre in der Christologie zeihen zu können. Die Fragmente dieses Werkes zeigen denn auch eine doppelte Überlieferung: zunächst eine längere, und wohl authentische, welche vertreten ist durch Facundus von Hermiane, Defensio trium capitulorum (PL 67, 527—852) und Add 14669 des Britischen Museums (Übersetzung des Koumi). Dann aber haben wir eine interpolierte, antitheodorianische Textform, wie sie durch Leontius von Byzanz (zu diesem Autor s. S. 283, A. 1 und 243—245), Kyrill von Alexandrien, Severus von Antiochien, das Constitutum des Papstes Vigilius, das Konzil von Konstantinopel 553 und den monophysitischen Sammler des Add 12156 des Britischen Museums vertreten ist. Diese Überlieferungsgeschichte wurde besonders erforscht von *M. Richard*, La Tradition des Fragments περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως de Théodore de Mopsueste (Le Muséon 46 [1943] 55—75) und Les Traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les Fragments dogmatiques de Diodore de Tarse (Mélanges F. Grat I, 99—116, Paris 1946). Einen konkreten und anschaulichen Nachweis einer wichtigen Interpolation liefert derselbe Verfasser in seinem Artikel: Introduction du Mot „Hypostase" dans la Théologie de l'Incarnation MélScRel 2 [1945] 21—29).

Mgr. Devreesse geht nun im hier zu besprechenden Buch durch eine ausführliche Untersuchung in zeitgeschichtlicher und literarhistorischer Hinsicht dieser ganzen Überlieferungsgeschichte und Beurteilung Theodors erneut nach (124—285). Das wichtigste Ergebnis dabei ist der Nachweis, daß das Konzil von Konstantinopel in der Verurteilung der Dreikapitel mit gefälschten Texten gearbeitet hat. Die Auszüge aus Theodor wurden in jener Form geboten, welche die ihm feindliche Überlieferung geschaffen hatte, wie sie bei Kyrill von Alexandrien, Severus von Antiochien, Innozenz von Maronia und in der Collectio Palatina vertreten sind. Dort, wo die Parallelüberlieferung noch existiert, konnte der Nachweis eindeutig erbracht werden (253—258): „Les extraits de 553 se présentent tronqués, falsifiés, dénaturés de toute manière" (283). Man wird hier wohl zu unterscheiden wissen zwischen kirchlicher Lehre in sich und der geschichtlichen Frage. Das christologische Dogma als solches wird durch diese Fälschung nicht berührt, wohl aber das Andenken Theodors in der Geschichte. Daß damit aber wichtige kirchengeschichtliche und fundamentaltheologische Fragen berührt werden, ist ohne weiteres klar. P. Galtier macht in seiner Besprechung zum vorliegenden Werk darauf

aufmerksam, daß trotz der dogmatischen Zielsetzung der konziliare Kanon mit dem Anathema gegen Theodor disziplinären Charakters ist. Dieses Anathema betrifft also nur jenen, welcher Theodor verteidigen möchte, *obwohl* er und *falls* er die in den Kanones verworfene Lehre vertreten habe. Wer ihn aber verteidigen zu können glaubt, *weil* er diese bezeichneten Irrtümer *nicht* vertreten habe, entgeht diesem Bann (Greg 31 [1950] 468; vgl. R. Favre, Les damnations avec anathème, BullLitEccl [Toulouse] 1946, 226 bis 241 und 1937, 31—48). Jedenfalls gehen die Untersuchungen von Mgr. Devreesse und die obengenannten Arbeiten M. Richards über eine bloße Beziehung zu Theodor hinaus. Ein wichtiges Kapitel der theologischen Überlieferung und des theologischen Beweises in der Väterzeit ist aufgegriffen worden. Die Untersuchung und Behandlung der patristischen Florilegien und Fragmente erhält dadurch ein ganz neues Licht. Es bedarf noch vieler Einzelforschungen, um hier noch volle Klarheit — soweit überhaupt möglich — zu schaffen. Jedenfalls sind gerade die christologischen Florilegien unter der Rücksicht zu überprüfen, inwieweit sie aus Originalwerken oder schon aus irgendwie gefärbten, tendenziösen Sammlungen zusammengestellt sind.

3. In Kapitel III gibt der Verf. auch eine Darstellung des Lehrsystems Theodors und greift damit die dritte Aufgabe auf, welche dieser Gestalt gegenüber zu erfüllen ist. D. folgt hier einfach dem Aufriß der theologischen Traktakte, wobei naturgemäß der *christologischen* Frage eine besondere Bedeutung zukommen mußte (109—118). In Anbetracht der zentralen Stellung dieses Dogmas in der ganzen Frage scheint es aber, daß dieser Abschnitt zu schnell und zu unvollständig abgemacht ist. Man möchte hier eine sorgfältige Analyse der christologischen Idee und Sprache Theodors wünschen. So aber kommt die geschichtliche Bedeutung und die innere Eigenart derselben nicht befriedigend heraus. Mgr. Devreesse selber denkt aber keineswegs daran, Theodor in allem zu rechtfertigen; er kämpft in seinem außerordentlich lehrreichen und sachkundigen Essai nur gegen die Methoden, mit welchen die Gegner dieses Mannes arbeiteten. Man wird freilich sagen müssen, daß in seinen christologischen Ideen Ansätze vorhanden sind, welche auf jener Linie liegen, welche von seinen Gegnern zu Ende gezogen worden sind. Besonders im Johanneskommentar, aber auch in den Katechetischen Homilien finden sich „adoptianistisch" klingende Formeln und Vorstellungen vom Wesen Christi, welche darauf hinweisen, daß er nicht auf dem richtigen Wege war, um die Personeinheit in Christus zu erfassen. Er scheint sie in einer Richtung gesucht zu haben, welche tatsächlich zur Zweipersonen- und Zweisöhnelehre führen mußte — wenn die häretische Intention und der Wille zu einer absoluten Trennungstheologie hinzu kam. Die Gegner haben mit wachem Gespür diese schwachen Punkte herausgesucht, systematisch zu Ende gedacht, dann verabsolutiert und in den geschichtlichen Theodor zurückprojiziert. Sie haben so eine wirkliche „Häresie" gekennzeichnet und verworfen, aber damit einen Mann belastet, dem der Wille fehlte, dieser Häretiker zu sein. Soweit aber die kirchliche Gesinnung in Theodor lebendig war, und der Wille, seine Lehre in Übereinstimmung mit der Gesamtkirche zu halten — man lese unter diesem Gesichtspunkt seine schönen katechetischen Homilien —, hat er nicht weniger das Recht auf nachsichtige Beurteilung als etwa die monophysitisch klingende Sprechweise eines Kyrill von Alexandrien.

A. Grillmeier S. J.

Jedin, H., *Geschichte des Konzils von Trient. Band 1. Der Kampf um das Konzil.* gr. 8° (XIII u. 643 S.) Freiburg 1949, Herder. Geb. DM 26.—.

Mit diesem 1. Bd. der lange erwarteten Geschichte des Konzils von Trient beginnt die erste wirklich wissenschaftliche Darstellung dieser Geschichte, die auf Grund des nahezu gesamten nunmehr zugänglichen Quellenmaterials in jahrzehntelanger Forschung erarbeitet wurde. Der durch mancherlei wertvolle Vorarbeiten schon hinlänglich bekannte Verf. verdient unsere volle Anerkennung und unseren Dank für das bedeutende Werk. Der vorliegende Bd. behandelt zunächst nur die Vorgeschichte bis zur Eröffnung des Konzils. Der Verf. hat dafür weit ausgeholt. Er wollte vor allem die geistigen Grund-

lagen des Konzils, die Ideen, die zum Konzil führten oder seine Berufung hinausschoben, aufweisen — und zwar nicht nur die unmittelbar durch die Reformation gegebenen Ideen, sondern die geistigen (kirchenpolitischen, theologischen) Voraussetzungen des Spätmittelalters. Den Kern dieser Entwicklung bildet die Idee der Reform der Kirche, vor allem des Papsttums. Von seiten der Päpste besteht dagegen die Furcht vor dem Wiederaufleben der konziliaren Idee. Dementsprechend hat dieser Bd. den Untertitel: Der Kampf um das Konzil. Die Notwendigkeit und Wichtigkeit dieser stark ideengeschichtlichen Einleitung werden die späteren Bände wohl noch mehr herausstellen.

Der Verf. hebt hervor, daß „die Kraft der Konzilsidee" nicht in dem Machtkampf mit dem Papsttum liegt, in der konziliaren Theorie, wie sie aus der Zeit des Schismas immerhin noch nachwirkte in den Anschauungen mancher Universitäten (z. B. Paris, Krakau, Wien), in der Politik (besonders der französischen), wenn auch zumeist nur als politisches Druckmittel, und bei Ordenstheologen (z. B. der Kartäuser [24 ff.]). Die Kraft der Konzilsidee lag vielmehr in dem *Reformanliegen*. Man sah in einem allgemeinen Konzil die einzige Möglichkeit, die Reform an Haupt und Gliedern durchzuführen. Man meinte, nur das Zusammenwirken der Nationen könne die Widerstände der an den Mißbräuchen Interessierten überwinden, und nur Konzilsdekrete könnten der Reform Dauer verleihen (93). Demgegenüber stand die päpstliche Reaktion mit ihren sachlichen Bedenken (Furcht vor dem Aufleben der konziliaren Theorie, vor der Übermacht der Fürsten und kurienfeindlichen Kreise auf dem Konzil). Das Papsttum glaubte zudem die drei Aufgaben (Reform, Türkenabwehr und Unterdrückung der Häresie) allein besser lösen zu können.

Nachdem im 1. Abschnitt des 1. Buches der Sieg des Papsttums über die Reformkonzilien, im 2. das Weiterleben der Konzilsidee skizziert ist, schildert der 3. Abschnitt die Formen der päpstlichen Reaktion gegen das Konzil (Politik der Ignorierung oder Verschleppung, Ersatz durch Fürsten- und Gesandtenkongresse und päpstlich-römisches Konzil, schließlich das strikte Verbot, an ein Konzil zu appellieren). Der 4. Abschnitt (Spannungen innerhalb des restaurierten Papsttums) berichtet über den letztlich gescheiterten Versuch der Kardinäle, sich die Konzilsforderung zu eigen zu machen, um sich gestützt durch kanonistische und theologische Literatur als Berufungsinstanz für das Konzil in bestimmten Fällen zu statuieren und sich Anteil an der päpstlichen Kirchenregierung zu sichern. Den Höhepunkt dieser Bestrebungen bildet das im 5. Abschnitt behandelte, von der Kardinalsopposition tatsächlich berufene Konzil von Pisa 1511. (Der Versuch des Dominikaners Zamometič, 1482 ein Konzil nach Basel zu berufen, beruht mehr auf persönlichen Gründen.) Der 6. Abschnitt schildert das Wirken des Papsttums für die Reform. Es war das Gegebene, wenn die Päpste das Konzil vermeiden wollten. Es sei auf die in diesem Zusammenhang skizzierten interessanten Reformvorschläge von Capranica, Domenichis, des Nikolaus von Cues und anderer hingewiesen. Schließlich hat Julius II. dem Konzil von Pisa das 5. Laterankonzil entgegengestellt, das die konziliare Theorie erneut zurückwies, aber auch die Krise in den Spannungen des innerkirchlichen Lebens sichtbar machte. Der letzte Abschnitt des 1. Buches behandelt die Selbstreform der Glieder (z. B. Ordensreformen, devotio moderna, Reformbischöfe, Reformpläne der Fürsten, Hilfe des Humanismus). Hier ist vor allem die Betonung der positiven Kräfte gegenüber dem meist überdunklen Bild anderer Darstellungen zu begrüßen. Was über die Bedeutung des Erasmus gesagt wird, verdient besondere Beachtung.

Das 2. Buch bringt die nähere Vorgeschichte des Konzils von Trient (1517 bis 1545). Diese sehr bewegte Periode wird im Anschluß an das Auftreten Luthers und des Beginns der Reformation geschildert. Auch hier hat der Verf. manches mit hineingenommen, was mehr indirekt die Vorgeschichte beeinflußt oder offenbar zur Vollständigkeit des Bildes wichtig schien.

Gerade der Einblick in die weiteren und näheren Zusammenhänge zeigt die wirklichen Schwierigkeiten, die dem Konzil entgegenstanden. Es ist ein

interessantes, aber im Grunde trauriges Zusammenspiel von politischen, kirchenpolitischen, theologischen, wirtschaftlichen und rein persönlichen Anschauungen, Interessen und Kräften. Erst auf dem Hintergrunde dieser Vorgeschichte ist die Bedeutung der schließlichen Berufung des Konzils, die theologische und auch die menschlich große Leistung der Zusammenarbeit zu ermessen. Es scheint mir gerade das große Verdienst des Verf., hier diese Zusammenhänge der Ideen und Tatsachen in einer knappen, alles Wesentliche umfassenden Synthese scharf herausgearbeitet zu haben. Man kann natürlich fragen, ob dieses oder jenes Faktum, diese oder jene Besonderheit der geistigen Entwicklung unbedingt in den Zusammenhang hineingenommen werden mußte. So die ausführliche Darstellung der „Selbstreform der Glieder" oder die detaillierte Schilderung des Auftretens Luthers und der ersten römischen Reaktion. Aber man darf nicht vergessen, daß, wenn einmal sicher ist, daß die Reform der Kern der Konzilsforderung war, auch die nichtkonziliaren Reformversuche dargestellt werden mußten, schon um ihren Mangel an universaler Durchschlagskraft und damit die Notwendigkeit des allgemeinen Konzils zu zeigen, und daß die von Reformgedanken zunächst ausgehende Reformation nach dem Versagen des Papsttums für den Erfolg des Konzils geradezu entscheidend war. Der Verf. hat offenbar auch dort, wo es nicht unmittelbar dem Laien einsichtig erscheint, den Rahmen bewußt weiter gespannt.

Auch für die Theologie ist der Bd. von besonderer Bedeutung. Nicht nur daß das Problem des päpstlichen Primates überall durchscheint, es ist auch wegen der ideengeschichtlichen Behandlung vieles über die Zusammenhänge theologischen und kanonistischen Schrifttums gesagt, so daß man geradezu von einer knappen Übersicht über das kirchlich-geistige Schaffen des Spätmittelalters und der Reformationszeit sprechen könnte. Es ist natürlich nicht möglich, aus der Fülle des Stoffes hier Einzelheiten anzuführen. Wir greifen nur ein paar Hinweise heraus. So z. B. was über die Primatstheologie Torquemadas gesagt wird (20 ff.), über die theologische Unklarheit in Deutschland, die Kontroverstheologie (315 ff.). Wichtig sind ferner die wertvollen Bemerkungen über die Persönlichkeit und die theologischen Vermittlungsversuche Contarinis (305 ff.). Das ganze Werk bietet, wie gesagt, einen Durchblick durch das wichtigste Schrifttum zur Frage des Konzils, der Reform, der päpstlichen Autorität, mit wertvollen direkten und indirekten Hinweisen auf die weiteren Aufgaben der Forschung. Hier und da hätte man vielleicht für des Verf. persönliche, von der bisherigen Forschung in etwa abweichende Auffassungen ausführlichere Begründungen gewünscht. So, wenn die Bedeutung des Oratoriums der göttlichen Liebe für Rom eingeschränkt wird, allerdings mit Berufung auf eine italienische Publikation (117). Oder wenn (121) die Tatsache und Wirkung der Reformation durch den stärkeren Reformwillen der deutschen Laien gegenüber denen anderer Länder erklärt wird (J. erinnert allerdings an die Gravamina!). Die Stellung Adrians VI. zur Konzilsfrage möchte ich aus den Berichten über die Besprechungen Chieregatis in Nürnberg positiver beurteilen. Aber das sind meist Nebenfragen, und zudem blickt überall die große Erfahrung des Verf. in geschichtlicher Forschung und die Besonnenheit seines Urteils durch.

Die Darstellung ist von solcher Klarheit, man möchte sagen, innerer Selbstverständlichkeit, und doch in einer sprachlich so gefälligen Art, daß man sich bei der Lektüre von der ungeheuren Arbeitsleistung dieser Synthese kaum Rechenschaft gibt. Nur ein Forscher, der mit sicherer Handhabung geschichtlicher Methode eine so reiche Kenntnis des kanonistischen und theologischen Schrifttums der damaligen Zeit und der einschlägigen Literatur verbindet, konnte diese Synthese schaffen. Es kann bei einem Werk, das so umfassendes Studium auch ungedruckter Quellen voraussetzt, nicht ausbleiben, daß die eine oder andere Quelle nicht erfaßt ist. J. selbst macht z. B. darauf aufmerksam, daß ihm der Zugang zu den in Spanien befindlichen unveröffentlichten Quellen nicht offenstand, was bei der besonderen Haltung der Spanier in der Reformfrage und zu den Problemen des Konzils gewiß zu bedauern ist. Ob der Optimismus des Verf., daß auch durch die nicht erfaßten

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 wissenschaftiche 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 Glaubenstheorie 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 Vernunfterkenntnisse 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 glaubenpsychologische 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 Schäzler 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 eingeflößte 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 Glaubenpsychologie, 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 anhange, 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 vervollkommnen. 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 „Abkapslung" 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) 342ff., 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 Glaubensabfalls 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 Glaubenstheorie (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 hineingenommen. 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. Harteck, C. W. Correns, R. Tscheche, B. Rensch, A. Meyer-Abich), der Medizin (F. O. Höring); 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

diesem Sinne faßt auch R. Laun (I 121—139) den Begriff des Gesetzes; er betont im übrigen, daß die Gesetze nicht nur Aussagen sind, sondern daß ihnen eine reale Notwendigkeit des Geschehens entspricht. Während L. klar zwischen Sachgrund und Erkenntnisgrund unterscheidet, sucht J. König (I 25—120) die „Kausalität" völlig auf das Grund-Folge-Verhältnis zurückzuführen: Ursache ist der Erkenntnisgrund für die Tatsache einer Veränderung, der Beweis, dessen Schlußsatz das zu Erklärende ist. H. Sauer widmet dem „Begriff des Wahrscheinlichkeitsgesetzes" scharfsinnige logische Analysen (I 173—193). Wahrscheinlichkeitsgesetze beziehen sich stets auf ein Kollektiv; ihre Existenz setzt determiniertes Einzelgeschehen voraus; in diesem Sinn ist Physik ohne Kausalität unmöglich; erst recht lehnt S. „Freiheit" im Bereich der Mikrophysik ab. Die Wahrscheinlichkeitsgesetze erklärt er durch die „Spielraumtheorie" des Physiologen v. Kries. Während die Philosophen auf eine tiefere Begründung der Naturgesetzlichkeit verzichten, betont der Theologe H. H. Schrey in seinem Beitrag „Gesetz und Schöpfung" (I 195—208) mit Recht eine letzte Kontingenz der Naturgesetze, weil auch die Naturgesetze auf der freien göttlichen Schöpfungstat beruhen. Der Glaube gibt aber doch von der Offenbarung her ein Vertrauen auf die Gesetzlichkeit der Natur (vgl. Gen 8, 22). Freilich bestände hier für die Naturphilosophie die Aufgabe, auch die innerweltlichen Seinsgründe dieser Gesetzlichkeit aufzuweisen. Weil Sch. die innerweltliche Fundierung der Gesetzlichkeit in der Natur der Dinge nicht kennt, kommt er in der Anwendung seiner Gedanken auf die Sittenordnung zu einer unterschiedslosen Ablehnung des Naturrechts, so daß ein theonomer Moralpositivismus droht. — Von den Vertretern der Einzelwissenschaften kann man billigerweise die naturphilosophisch-metaphysische Grundlegung nicht erwarten, die bei den Philosophen fehlt. Im übrigen bieten sie z. T. auch philosophisch beachtenswerte Beiträge. Sehr klar und verständlich spricht M. Deuring (II 25—34) über den Sinn der nicht-euklidischen und mehrdimensionalen Geometrie, sowie über den Unterschied der Beweistheorie Hilberts gegenüber der intuitionistischen Mathematik Brouwers. P. Jordans positivistische Ausführungen über Mathematik und Naturgesetzlichkeit (II 67 bis 72) befriedigen weniger. B. Rensch (Biologische Gefügegesetzlichkeit: II 117—137) versucht, das Lebensgeschehen aus den Teilvorgängen „rein kausal" zu erklären, muß aber trotz seines diesbezüglichen „Optimismus" gestehen, daß wir noch weit davon entfernt sind, die Ganzheit „kausal" erklären zu können. Im Gegensatz zu ihm hält A. Meyer-Abich in seiner Abhandlung über die biologische Gesetzlichkeit (II 73—116) eine rein „kausale", mathematisch formulierbare Erklärung des Lebens grundsätzlich für unmöglich, selbst wenn die Mathematik durch einen „Ganzheitskalkül" erweitert würde. Das Leben und erst recht die Welt als Ganzes ist nicht ein durch rein kausale Gesetzlichkeit zusammengehaltenes „System", sondern darüber hinaus Geschichte, die durch die Gesetzlichkeit der dialektischen Synthese in schöpferischer Freiheit gelenkt wird. Im übrigen kommt der an Hegel anknüpfende „Holismus" M.-A.s an einen naturalistischen Pantheismus wenigstens nahe heran. W. Flitner (I 7—24) lehnt notwendige „geschichtliche Gesetze" ab, zeigt aber, wie auch das Individuelle das Allgemein-Menschliche voraussetzt und nur durch das Typische bezeichnet werden kann; ferner kennt die Geschichte „Ablaufstrukturen" nach Analogie des Lebenslaufes einzelner. B. Pfister (Wirtschaftsgesetze und Wirtschaftspolitik: I 141—159) legt dar, wie es in der Wirtschaft einerseits fast zwangsläufige Entwicklungen gibt, die durch willkürliche Machtsprüche nicht überwunden werden können, wie aber anderseits doch ein Spielraum der Freiheit bleibt, innerhalb dessen eine Wirtschaftspolitik möglich ist. de Vries

Ziegenfuß, Philosophen-Lexikon. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen. 2. Bd. L—Z. gr. 8° (960 S.) Berlin 1950, de Gruyter. DM 45.—. — Mit diesem 2. Bd., der in Anlage und Eigenart dem 1. Bd. im wesentlichen gleich ist (vgl. Schol 25 [1950] 436), ist dieses wichtige Nachschlagewerk abgeschlossen. Es ist eine gewaltige Arbeitsleistung, schon allein die unzähligen Lebensdaten und bibliographischen Angaben gesammelt zu haben, und jeder Benutzer wird dem Verf. und seiner Mitarbeiterin G. Jung für die vielen genauen Angaben

dankbar sein. Die Kennzeichnung der philosophischen Bedeutung der einzelnen Denker beschränkt sich bei etwa der Hälfte der aufgenommenen Namen auf einige Stichworte in 1—3 Zeilen. Von andern wird eine mehr oder weniger umfangreiche Darstellung ihrer philosophischen Gedankenwelt gegeben. Besonders wertvoll sind die zusammenfassenden Selbstdarstellungen, z. B. von Losskij, Rickert, v. Rintelen, Rothacker, Schlick, Vierkandt usw.; freilich finden sich hier wie auch bei den von dem Verf. bearbeiteten Artikeln zuweilen recht umfangreiche Beiträge über wenig bekannte Denker, während andere, weit bedeutendere Namen nur kurz erwähnt werden. So sind z. B. Maine de Biran, Pascal, Sartre auffallend kurz behandelt, ebenso fast alle Denker des Ostens (Laotse hat z. B. nur 9 Zeilen, Shankara eine Zeile, Tschu Hsi ist gar nicht erwähnt). Scholastische Philosophen sind in großer Zahl erwähnt, aber außer Thomas von Aquin, der ausführlich und gut dargestellt ist, und einigen wenigen andern meist nur sehr kurz; so hätten doch z. B. Mercier, Maréchal, Maritain mehr als nur eine 3—5-zeilige Erwähnung verdient, und auch der Bedeutung des Suarez wird die kurze Aufzählung einiger Lehrpunkte nicht gerecht. Bei der ungeheuren Zahl der Einzelangaben waren natürlich einzelne Versehen unvermeidlich. So muß es z. B. S. 772 heißen: Vansteenberghe, *Edmond;* der jüngere Löwener Philosoph *Fernand* Van Steenberghen hat ein Werk über Siger von Brabant, sowie Lehrbücher der Erkenntnislehre und Ontologie geschrieben. S. 774: die richtige Schreibweise ist nicht Gabriel Vasquez, sondern Vazquez; ein Jesuit Ferdinand Vasquez ist kaum bekannt; Sommervogel erwähnt wohl einen Ferd. Vazquez (1695 — nach 1770), von dem aber nur handschriftliche Werke erhalten sind. S. 948 muß es statt Zigliari heißen: Zigliara. de Vries

Deferrari, R. J., Barry, M. I., McGuiness, I., G.P., A Lexicon of St. Thomas Aquinas. Fasc. 1: A—C. 4° (X u. 262 S.) Washington 1948, Cath. University of America Press. Doll. 12.50. — Bonum est diffusivum sui. Es zeugt gewiß von der hervorragenden Brauchbarkeit des Thomas-Lexikons von L. Schütz, wenn es noch 50 Jahre nach dem Erscheinen seiner 2. Aufl. ins Englische übersetzt zu werden verdiente. Man wird sich weniger darüber wundern, wenn man bedenkt, daß die Tabula aurea des Petrus von Bergamo noch nach fast 5 Jahrhunderten ein fast unentbehrliches Hilfsmittel für das Thomasstudium ist, das auch durch die hervorragend gearbeiteten Indices im 16. Bd. der Editio Leonina, die nur die beiden Summen berücksichtigen, noch nicht überholt ist. Derartige Nachschlagewerke erfordern eben eine große Arbeitsleistung, der sich nicht leicht jemand von neuem unterzieht. So ist es verständlich, daß die Verfasser für die philosophisch-theologischen Fachausdrücke einfach den Text von Schütz übernommen haben. Über Schütz hinaus haben sie sämtliche andern Wörter, freilich nur der Summa theologica, mit einbezogen; dadurch ist der Umfang des Ganzen auf etwa das Doppelte angewachsen. Die neuen Stichwörter dürften mehr eine Hilfe für den Anfänger sein, der nicht die wünschenswerte sprachliche Vorbildung mitbringt. Freilich können auch bei Wörtern, die sprachlich eindeutig zu sein scheinen, philosophisch bedeutsame Probleme der Interpretation entstehen. Es sei nur an den Versuch von P. Hoenen (La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin, Rom 1946, 183—188) erinnert, dem bekannten Text De ver. q. 1 a. 9 dadurch einen andern Sinn zu geben, daß an der entscheidenden Stelle das Wort „nisi" statt mit „wenn nicht" mit „ohne daß" wiedergegeben wird. — Ein Thomas-Lexikon, wie man es sich heute wünschen würde, müßte freilich auch die Ergebnisse der zahlreichen, in den letzten 50 Jahren erschienenen Monographien und sonstigen Einzelforschungen über philosophische und theologische Begriffe des hl. Thomas in die betreffenden Artikel einarbeiten; für den Bereich dieser 1. Lieferung z. B. bei den Stichworten abstractio, actus, analogia, beatitudo, bonum, causa, cognitio, contingens usw. Wenn das nicht möglich ist, könnte doch vielleicht wenigstens den wichtigeren Artikeln eine Bibliographie dieser Monographien usw. beigegeben werden. Und noch ein anderer Wunsch könnte wohl ohne viel Mehrarbeit schon in den folgenden Lieferungen erfüllt werden: eine größere drucktechnische Übersichtlichkeit; es ist gewiß gut, daß die Haupteinteilung der größeren Artikel — entgegen

Schütz — gleich an den Anfang der betr. Artikel gesetzt worden ist; aber im Aufbau des ganzen Artikels tritt sie noch weniger hervor als bei Schütz, da die Artikel ohne jeden Absatz sich zuweilen über mehrere Seiten erstrecken. Es ist auch keine Verbesserung gegenüber Schütz, wenn so wichtige Begriffsworte wie etwa absolutus oder abstractus nur innerhalb der Artikel absolvo bzw. abstraho (ohne neuen Absatz, nur durch einen Gedankenstrich und durch — im übrigen sehr reichlich verwendeten — Fettdruck hervorgehoben) behandelt werden. de Vries

Feuling, D., O.S.B., Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben. 2. Aufl. 8° (XIX u. 572 S.) Heidelberg 1949, Kerle. DM 12.80. — Die 2. Aufl. zeigt außer einer geringfügigen Berichtigung keinen Unterschied gegenüber der ersten. Der Verf. hatte sie vor seinem Tode (1947) eben noch durchgesehen. Es wird also genügen, auf die Besprechung der 1. Aufl. in dieser Zeitschrift (Schol 12 [1937] 446) zu verweisen. Es wäre zu betonen, daß die dort angemerkte Nichtberücksichtigung des objektiven Idealismus wohl auf einer teilweisen Verzeichnung des Grundproblems der metaphysischen Erkenntnislehre beruht; es handelt sich da ja nicht nur um das Entweder-Oder zwischen ens reale und ens rationis, das der Verf. immer wieder zur Sprache bringt (als arbeite der Idealist mit lauter entia rationis): der objektive Idealismus behauptet in je anderer Weise eine Identität zwischen verum logicum und verum ontologicum, und hier müßte die Betrachtung und Kritik eingreifen. Manches weitere Kapitel bedürfte gewiß erneuter Durchsicht, wie z. B. das über die Analogie, über Dasein als Wirkenszusammenhang (140: Gefahr eines circulus vitiosus!), über den Grundgedanken des Gottesbeweises (394 f.: es wäre hervorzuheben, daß es an der jeweils wieder angenommenen Bedingtheit der Glieder liegt, wenn eine auch beliebig lange Reihe von Gliedern als nicht selbstgenügend gedacht werden muß, so daß es innerhalb ihrer überhaupt zu keinem faktischen Bedingen kommen könnte), über die Naturphilosophie (vgl. 454: die Raumzeit von Einstein-Minkowski ist doch etwas völlig anderes als die Einheit der Raum- und Zeiterfahrung bei Aristoteles und Thomas). — Zu begrüßen bleibt die sehr organische Aufgliederung des weitschichtigen Stoffes, zumal aber die kritische Vorsicht schon beim Ansatz einer Fragestellung; manch andere Einführung in das philosophische Leben glaubt zu Unrecht, darauf verzichten zu dürfen.
Ogiermann

Landgrebe, L., Phänomenologie und Metaphysik. 8° (207 S.) Hamburg 1949, v. Schröder. DM 7.80. — Philosophie ist ihrem Wesen nach Metaphysik. Für Aristoteles und die Scholastik ist dies selbstverständlich, da philosophisches Erkennen bei ihnen nichts anderes besagt als Erfassen des Seienden, seiner inneren Gründe sowie seiner wesensnotwendigen Vollkommenheiten und Beziehungen. Aber auch der transzendentale Idealismus hat Metaphysik erstrebt und ausgebaut. So Kant, für den die „Kritik der reinen Vernunft" die Möglichkeit der Metaphysik dartun sollte. So Hegel, für den Philosophie ohne Metaphysik wäre wie „ein Tempel ohne Allerheiligstes". Den Sinn der Metaphysik aber faßt die Transzendentalphilosophie gemäß ihrem Erkenntnisbegriff so, daß sich das Objekt im transzendentalen oder absoluten Ich und Bewußtsein konstituiert. Husserls Phänomenologie ist grundsätzlich und wesentlich Transzendentalphilosophie. Die hier von einem Schüler und Sekretär Husserls unter dem Titel „Phänomenologie und Metaphysik" zusammengefaßten Studien wollen eine transzendentalphänomenologische Metaphysik entwerfen. Sie tun dies in ständiger Auseinandersetzung mit Diltheys geschichtlicher Lebensphilosophie und Heideggers existentialphilosophischer Ontologie. Während Kant die apriorische Struktur des Bewußtseins als Inbegriff synthetischer Erkenntnisse a priori faßte, als bereitstehende Schemata, die jeweils auf dem Boden der Einheit des Ich in Funktion treten, sei nach phänomenologischer Analytik das, was das Bewußtsein von sich aus mitbringe, um überhaupt eine Welt sich gegenüberstehen zu lassen, als Ergebnis *vorgängiger Einheit* zu begreifen. Die phänomenologische Metaphysik habe zum höchsten Thema „das dem Menschen übermächtige Absolute und seine

Erkenntnis, die dem Menschen Halt und Bindung bedeutet". Sie spreche nicht von „der ihr unbekannt bleibenden Transzendenz", sondern sage über Gott selbst etwas aus, daß er nämlich der ist, der in absoluter augenblicklicher Existenz des Menschen selbst da ist und nirgends anders ist und nichts darüber hinaus ist", daß die „absolute Subjektivität" „das Medium ist, in dem allein er sich für sich selbst offenbart" (192). — Während der 20er und im Anfang der 30er Jahre war Phänomenologie fast Modewort. Wo wir nunmehr Abstand haben, sehen wir deutlicher, daß es in ihr letztlich um die uralte Frage geht nach dem Wesen der Erfahrung und der abstraktiv-intellektiven Erkenntnis, um die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Aposteriori und Apriori, nach dem Sinn empirischer und eidetischer Wissenschaft. Die Anregungen, die Husserl auf dem Wege über Bolzano und Fr. Brentano über einige Punkte scholastischer Philosophie empfangen hatte, waren nicht rein und schon darum ausreichend dazu, daß der scholastische Beitrag für die Lösung der Frage unverfälscht und wirksam hätte zur Geltung kommen können. Nink

Jaspers, K., Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. gr. 8° (72 S.) München 1950, Piper. DM 3.80; geb. DM 4.80. — Drei Vorlesungen, die J. 1950 als Gast an der Heidelberger Universität gehalten hat, in denen er Stellung nimmt zu den ideologischen Problemen und Gefährdungen unserer Zeit. Am Beispiel von Marxismus und Psychoanalyse entwickelt und kritisiert er die für unsere Zeit typischen Irrungen. Sie seien zu überwinden erstens durch den Erwerb wissenschaftlicher Methode, mit der die Unwahrheit des Totalwissens durchschaut werde, und zweitens durch Vernunft, aus der auch erst der Sinn der Wissenschaft und die Forderung begründet werde, daß Wissenschaft sein soll. Vernunft wird charakterisiert als „Bewegung ohne gesicherten Bestand". „Sie drängt zur Kritik jeder gewonnenen Position, steht daher im Gegensatz zu der Neigung, sich durch endgültig feste Gedanken von weiterem Denken zu befreien." Sie arbeitet sich heraus „aus den Fesseln des Dogmatischen, der Willkür, des Übermutes, des Rausches, — aber wohin?" Auf „das Unerreichbare jenes Einen, von dem unendlich angezogen sie denkt, — und auf das Andere der Ursprünge, die, durch sie zum Leben gebracht, vernehmbar werden". „Wieder und wieder stehen wir innerlich vor dem Scheideweg: der Möglichkeit, selbst zu werden durch Vernunft." Philosophie ist Philosophie der Vernunft. J. warnt vor falschen Propheten und Zauberern und vor Glaubenssurrogaten. — Nur eine Botschaft ist wahr und verheißungsvoll, jene, die Welt und Mensch, des Menschen Vernunft und Liebe klar und unfehlbar auf Gott als Schöpfer und absoluten Herrn, als liebenden Vater und beglückendes Endziel bezieht. Nink

Mayer, E., Dialektik des Nichtwissens. Mit einem Geleitwort von K. Jaspers (Studia philos., Jahrb. d. Schweiz. Philos. Gesellschaft, Suppl. 5). gr. 8° (XI u. 376 S.) Basel 1950, Verlag f. Recht u. Gesellschaft. Fr. 32.—. — Es ist mehr als Anpassung an Zeitdenken und philosophische Mode, wenn seit Jahrzehnten schon Dialektik ein bevorzugter Gegenstand philosophischer Arbeit ist und dabei das Nicht eine besondere Rolle spielt. Weil nämlich das Seiende als solches eine innerlich sinnvoll-final geordnete statisch-dynamische Vieleinheit seiner formal verschiedenen konstitutiven Gründe, seiner wesensnotwendigen Vollkommenheiten und Beziehungen darstellt und deshalb in vielfachem, und zwar unterschiedenem Sinn Nicht einschließt, so ist die Philosophie notwendig Dialektik, d. h. systematisch geordnete Ergründung des Seienden und des in ihm eingeschlossenen Nicht; ferner Entfaltung der wesensnotwendigen Seinseigentümlichkeiten und -beziehungen; und diese Dialektik hat nicht allein einheitlichen und sinnvollen (intelligiblen), sondern auch wert- und zielbestimmten Charakter in innerer unabänderlicher Ordnung. Seit Sokrates—Platon nun ist das Wissen des Nichtwissens ein wichtiger Gegenstand der Philosophie. Die Dialektik des Nichtwissens zu entwickeln, d. h. das Wissen des Nichtwissens in seinem negativen und positiven Sinn, seinem inneren Grund (der Potentialität des menschlichen Verstandes und ihrer Eigenart) sowie in seinen innerlich notwendigen Zusammenhängen (seiner Grenze und seinem Hinaussein über die

Grenze) zu bestimmen, ist daher ein echtes Anliegen der Philosophie. „Nichtwissen als Gehalt des Philosophierens ist weder das faktische Nichtwissen von Kenntnislosen noch die Einsicht, über etwas nicht Bescheid zu wissen, sondern die Form der Gegenwärtigkeit des Seins selbst. Es ist nicht leeres, sondern erfülltes Nichtwissen", sagt im Geleitwort K. Jaspers, der sich zu den Grundantrieben des in diesem Buche wirksamen Denkens bekennt. Das Transzendente und Unfaßliche ist „zwar Grenze unseres Wissens, aber Mitte", „eigener und innerster Grund unserer Existenz" (Jaspers). Jede Philosophie wird sich mit den Gegenständen, die in diesen Sätzen angedeutet sind, auseinandersetzen. In der scholastischen Philosophie steht die Frage „Wissen des Nichtwissens" in innerem Zusammenhang mit der Lehre von Potenz und Akt. Potentialität setzt Dependenz voraus und hat Transzendenz (sinnvoll-finale Hinordnung über die eigene Grenze hinaus) zur logisch notwendigen Folge; und von beiden haben wir eine naturgegebene Erkenntnis. — Wie faßt das vorliegende Buch die Dialektik des Nichtwissens? An erster Stelle ist, dem Verf. folgend, zu fragen: von welchem Erkenntnisbegriff aus greift er sein Thema an? Das spekulative Denken der Ontologie, meint er gleich am Eingang seiner Erörterung, will über das Ganze des Seins eine Aussage machen, vermag dies aber nicht, weil weder der auch zu diesem Ganzen gehörige fragende Mensch, noch sein Wissen, noch „das Absolute" im Denken mitergriffen werden können. Wesentliche Voraussetzung des Buches ist also, ebenso wie bei Jaspers, aber auch bei Kant und vielen seiner Nachfahren, die Meinung, daß der Mensch in seinem Erkennen weder sich selbst noch das Seiende, noch Gott, wie sie an sich sind, erkennen kann. An Stelle des spekulativen muß daher ein radikal anderes Philosophieren treten, jenes, das „sich der eigenen Innerlichkeit anvertraut", das nicht in einem allgemeinen Prinzip, sondern im konkreten philosophierenden Selbst, in der konkreten „Existenz", den Ursprung der Philosophie sieht. „Signa" der Existenz aber sind: Seinkönnen oder Selbstmöglichkeit, Nichtwissen oder Glauben, Freiheit und Unbedingtheit des Ursprungs, Kommunikation und Geschichtlichkeit. Das „philosophierende Nichtwissen" bricht mit jeder Rationalität; der Grund, den das Denken hier betritt, ist ein wesentlich irrationaler; das Denken selber und das Wesen des Nichtwissens sind alogisch. Wahrheit und Ansatz des Philosophierens sind nicht abstrakt und allgemein, sondern konkret und geschichtlich. Von diesen Voraussetzungen aus sucht der Verf. in immer neuer Sicht: im entgegengesetzten Denken, in der Polarität von Welt und Existenz, in der „Subjekt-Objektspaltung", in den Stufen des Transzendierens und im Situationsdenken, zu zeigen, daß die alogische Dialektik des Nichtwissens unser Letztes und Tiefstes sei. Sie wird nicht zum System, sondern zum Spiegelbild unseres eigenen transzendenz-bezogenen Seins. — Dem Ansatz der Dialektik M.s und dem Weg, den sie bei ihm nimmt, können wir nicht zustimmen. Ein ganz alogisches Wissen, Aussagen und Entwickeln innerer Zusammenhänge des Wissens und Nichtwissens ist unmöglich. In jedem wahren und geordneten Erkennen wird Seiendes in seinem Ansich, seinem Sein und Fähigsein seiner Einheit, Sinnerfülltheit, Gutheit und Zielbestimmtheit erkannt.

Nink

Gabriel, L., Logik der Weltanschauung. 8° (192 S.) Graz 1949, A. Pustet. Sch. 26.—. — Der Verf. will eine neue Logik begründen, die wieder in Einheit mit der Seinslehre gesehen wird. Es kommt ihm also nicht auf logische Einzelforschung an, sondern auf den Aufweis des Seinsgehaltes von Begriff, Urteil, Schluß. Mit Recht bemerkt er einmal, für die Lösung dieser Probleme sei ein vorlogischer bzw. metalogischer Standort entscheidend (98). In der Tat handelt es sich in seinem Buch um Fragen, die gewöhnlich der Erkenntnistheorie zugeordnet werden. Daß daneben eine weltanschaulich neutrale „Logik" im gebräuchlichen Sinn ihr Recht behält, wird auch G. nicht leugnen. Von besonderer Bedeutung ist G.s Auffassung des Begriffs und des Urteils. Der Begriff kann nach G. nicht durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen werden, weil die in der Erfahrung gegebenen Erscheinungen auf die Frage „Was ist das?" keine Antwort geben (67, 80, 167). Aber auch die Lösung Kants, nach der die Erscheinungen die „Materie" sind, die durch die logische „Form"

des apriorischen Begriffs geeint werden, lehnt er ab, weil Erscheinung und Denkform ganz verschiedenen Sphären angehören (124 f.). Das Verhältnis zwischen Erfahrung und begrifflichem Denken ist ihm eher der Übersetzung aus einer Sprache in eine andere vergleichbar (126). Dabei ist dieses Verhältnis nicht einmal eindeutig. Dieselbe Erfahrung kann zu verschiedenen Urteilen führen, wie ein schwieriges Punktogramm mehrere Lösungen zuläßt (107, 118 f.). Weder die Erfahrung noch die logischen Axiome sind entscheidend für die gewählte Auflösung, sondern weltanschauliche Ursetzungen (141), die als Prinzipien alles schließenden Denkens die Gesamtheit des Systems keimhaft enthalten (144). Über ihren Ursprung heißt es: „Diese Urteile haben ihren Inhalt im Anschluß an eine Idee, koinzident mit einer Intuition, mit deren Gehalt sich die Form eines ersten, unableitbaren Urteiles ... verbindet, das aus dieser Verbindung seine Evidenz erhält" (143 f.). Aus der Verschiedenheit dieser Prinzipien, soweit sie zu Recht besteht, ergeben sich jeweils verschiedene Teilsichten der Wirklichkeit (142). So dürften auch gelegentliche, relativistisch klingende Äußerungen des Verf. aufzufassen sein. — Doch bleiben auch so noch manche Fragen zu klären. Wenn es wirklich gar keine Deckung gäbe zwischen Erfahrung und logischer Ordnung (124) und anderseits doch nur die Erfahrung das wirklich Seiende ursprünglich gibt, wie können dann die logischen Gebilde zur Erkenntnis des Realen dienen? Es ist immerhin bemerkenswert, daß G. selbst gelegentlich von einem „Koinzidieren" von Urteil und Sinneserfahrung spricht (143). Freilich dürfte das nur möglich sein, wenn diese Erfahrung nicht rein sinnlich ist. de Vries

Mekkes, J. P. A., De beteekenis van het subject in de moderne waardephilosophie onder het licht der wetsidee. 8° (95 S.) Leiden 1949, Universitaire Pers. Fl. 2.—. — M. gehört zu einer Gruppe kalvinistischer Philosophen, die in Holland eine christliche Philosophie unter dem Namen „Philosophie der Gesetzesidee" (wijsbegeerte der wetsidee) geschaffen haben; der führende Kopf dieser Richtung ist H. Dooyeweerd, Professor der Rechtsphilosophie an der Freien (kalvinistischen) Universität in Amsterdam. Über diese in Deutschland noch fast unbekannte Schule berichtet H. L. Van Breda in RevPhLouv 47 (1949) 279—283. — Die Schrift von M. enthält die Antrittsvorlesung, die dieser bei Übernahme des neu errichteten Lehrstuhls für kalvinistische Philosophie an der Universität Leiden gehalten hat. M. legt hier die Grundgedanken der „Philosophie der Gesetzesidee" in Auseinandersetzung mit der deutschen Wertphilosophie, namentlich mit Rickert, Scheler und N. Hartmann, dar. Abgelehnt werden die „Autonomie" des theoretischen Denkens und die Verabsolutierung der „Gegenstandsrelation"; gedacht ist hier wohl an die Einschränkung der Wahrheit auf einen rein theoretischen Bereich und die Trennung von wertfreier Wissenschaft und irrationalem Erfassen der Werte. Ferner richtet sich die Kritik M.' gegen die Loslösung der Werte von jedem Bezug auf Gott, wodurch diese den Charakter verpflichtender Normen verlieren, und gegen die Übersteigerung der Freiheit zur „Freiheit über dem Gesetz" (N. Hartmann). Dem theoretischen Denken gehe die Erfahrung des Ich in seiner Ganzheit voran; dieses aber sei das religiöse Ich, das unter dem göttlichen Gesetz steht. — Inhaltlich können wir den Auffassungen des Verf. weitgehend zustimmen; methodisch aber dürften die Sätze, die für ihn Ausgangspunkt zu sein scheinen, im Rahmen einer wirklich philosophischen Untersuchung erst das Ergebnis längerer Überlegungen sein; sonst wird ein Begriff von „christlicher Philosophie" zugrunde gelegt, der die Grenzen von Philosophie und Theologie verwischt. de Vries

Alcorta, J. I., La teoría de los modos en Suárez. gr. 8° (335 S.) Madrid 1949, Instituto „Luis Vives". — Die Lehre von den Seinsweisen, den „modi", gehört ohne Zweifel zu den bedeutendsten neuen Anregungen, die Suarez der scholastischen Ontologie gegeben hat. Eine zusammenfassende Darstellung dieser Lehre ist darum zu begrüßen. Im 1. Teil legt A. im allgemeinen die Eigenart der modalen Seinsbestimmungen nach Suarez dar. Ein „modus" ist im Sinne des Suarez eine reale, formale Seinsbestimmung eines Seienden, deren ganzes Sein darin aufgeht, Bestimmung eines andern zu sein; in diesem

Sinn heißt er eine „letzte" Bestimmung (106f.); das durch den „modus" bestimmte Seiende kann ohne ihn, wenigstens ohne diesen modus im einzelnen, bestehen, der modus aber auf keine Weise ohne das durch ihn bestimmte Subjekt. Die Unterscheidung zwischen dem modus und seinem Subjekt nennt Suarez distinctio realis minor oder distinctio modalis. Im einzelnen unterscheidet Suarez vor allem substantielle und akzidentelle modi. Die substantiellen Seinsweisen behandelt A. im 2. Teil seiner Arbeit. Hierher gehört nach Suarez vor allem die reale Abhängigkeit der geschaffenen Substanz vom Schöpfer. Ausführlich werden dann die substantielle Vereinigung von Materie und Form, ferner die „Subsistenz", durch die eine Substanz suppositum ist, besprochen. Der 3. Teil ist den akzidentellen Seinsweisen gewidmet. Sie sind von doppelter Art: zunächst gibt es solche „modi", die selbst wieder Seinsweisen eines andern Akzidens sind, wie z. B. die reale Inhärenz der Quantität in der Substanz; andere akzidentelle Seinsweisen sind selbst eigene Kategorien des Akzidens. Hierher rechnet Suarez vor allem das Wirken (die actio) und die Ortsbestimmung (ubicatio). Seltsame, wohl allzu subtile Spekulationen löst vor allem die Untersuchung des Wirkens nach außen (actio transiens) aus; es ist „äußerer modus" des Wirkenden, innerlich dagegen der Wirkung, freilich nicht als „inhärierender", sondern nur als „adhärierender" modus. — Die Modilehre des Suarez bedeutet ohne Zweifel eine Verfeinerung der begrifflichen Bestimmung des geschöpflichen Seienden; aber sie ist wohl eher als ein Anfang denn als ein Ende zu betrachten. Ist nicht Suarez noch allzu zaghaft gewesen in der Anwendung des Modusbegriffs? Müssen nicht alle Akzidentien — falls nicht durch ganz besondere Gründe im Einzelfall das Gegenteil bewiesen wird — als modale Akzidentien aufgefaßt werden, so namentlich die seelischen Akte? Eine andere Frage, die sich aufdrängt, ist die nach der Abgrenzung von „modus" und Beziehung (relatio). In der Definition des Suarez wird zwar nicht gesagt, daß der modus eine Bestimmung des Seienden in sich selbst, d. h. nicht eine bloße Beziehung zu etwas anderm, sein müsse; in der Anwendung des Begriffs wird der modus aber nicht selten den Relationen ausdrücklich entgegengesetzt. So entstehen aber nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Ist denn nicht z. B. das Geschaffensein des Geschöpfes, das Suarez einen „modus" nennt, gerade das Urbild einer transzendentalen Beziehung? Und ist nicht auch die Einigung (unio) offenbar eine Beziehung? Die Einigung, z. B. der Seele mit dem Leib, besteht doch nicht darin, daß die Seele „in sich" irgendeine Seinsbestimmung hat, sondern darin, daß sie in bestimmter Weise „auf etwas anderes hin", auf den Leib hin-geordnet ist. Der unvollendete Zustand der scholastischen Relationenlehre wird hier offenbar. de Vries

Gigon, A. C., O. P., Demonstratur existentia Dei. 3. Aufl. gr. 8° (35 S.) Freiburg/Schw. 1949, Kanisiusdruckerei. — Ders., Divinae scientiae causalitas. gr. 8° (52 S.) ebd. 1948. — Ders.,Theologiae dogmaticae notiones generales. 2. Aufl. gr. 8/ (96 S.) ebd. 1947. — G. nennt das *1. Heft* „praelectiones breviatae". In der Tat ist es nur ein kurzer Abriß, wohl für die Hörer zur Wiederholung des Vorlesungsstoffes bestimmt. Nach einigen Vorbemerkungen über die ontologische und transzendentale Geltung der ersten Begriffe und Prinzipien sowie über die in den Gottesbeweisen verwandten Begriffe folgen die quinque viae der Summa theologica und die Lösung von Objektionen. — Einige Anachronismen (wie: angelus regit solem) würde man lieber vermieden sehen. Die tertia via wird überzeugend dargestellt. Bei der quarta via jedoch wird die participatio ohne weitere Begründung als participatio ab aliquo genommen. Wie der Beweis ex veritate aeterna (wenigstens in der ersten hier dargestellten Form) eine Anwendung der quarta via sein soll, wird nicht ersichtlich. Das gilt auch vom Beweis ex appetitu boni absoluti, bei dem überdies nicht unmittelbar auf die Existenz geschlossen werden kann. Wer sich in der Lage befand, die Gottesbeweise im Kreuzfeuer modernen Fragens verteidigen zu müssen, wird das Bedürfnis empfinden, die Gedanken des hl. Thomas weiter auszubauen. — Das *2. Heft* enthält den klar gegliederten Abriß der Vorlesung G.s über die Causalitas divinae scientiae mit vielen Beispielen und gut ausgewählten Texten. Inhaltlich folgt der Verf. der klassischen Dok-

trin seines Ordens ohne alle übersteigerten Formulierungen. — Die Lehre von der Gegenwart des Geschaffenen in Gottes Erkennen und Wollen wendet er u. a. auch an, um eine tiefere Einsicht in die Geheimnisse der Einheit Christi mit den Gläubigen sowie dieser unter sich zu gewinnen. Doch meldet sich dabei der Einwand, daß damit das spezifisch Übernatürliche dieser Einheit nicht getroffen wird. — Statt des oben genannten Titels auf der Außenseite des *3. Heftes* trägt es innen die ausführliche Überschrift „Documenta, definitiones, exempla et schemata, expositiones abbreviatae ad usum incipientium theologiae dogmaticae". Außer den theologischen werden auch die wichtigeren philosophischen Grundbegriffe angegeben. Wie die wiederholte Auflage zeigt, erfüllt die Schrift den vorgesetzten Zweck. Brugger

Siegmund, G., Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis. Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises. 2., vermehrte und verbesserte Aufl. gr. 8° (445 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 16.—. — Wir begrüßen die 2. Auflage dieses Buches, dessen 1., 1941 erschienene Ausgabe in dieser Zeitschrift eingehend und anerkennend besprochen wurde: Schol 17 (1942) 434—436. Der Inhalt ist wesentlich unverändert geblieben. Als Grundlage des teleologischen Gottesbeweises dient die Zielstrebigkeit des organismischen Geschehens und der menschlichen Natur; während, so meint der Verf., auf dem Gebiet des physikalischen Geschehens und der rein mechanischen Vorgänge von Teleologie nur in einer unberechtigten Übertragung biologischer Kategorien die Rede sein könne. Nach dem Untertitel erstrebt das Buch eine Neubegründung des angesehenen Gottesbeweises. Neubegründung kann nun in einem doppelten Sinn verstanden werden. Entweder, der sachlichen Ordnung nach aber erst natura posterius, als empirische Herausstellung der teleologischen Weltordnung. Diese Ordnung haben die zweiten Wissenschaften in weitem Ausmaß erforscht und erforschen sie immer weiter. Auf diesem Gebiet bringt das vorliegende Buch wertvolle, gut überdachte Gesichtspunkte zur Festigung und Ausgestaltung des teleologischen Beweises. Neubegründung das teleologischen Beweises hat aber als logisch erste und unerläßliche Aufgabe die *philosophisch-metaphysische* Ergründung der Teleologie, ihres ursprünglichen Sinnes und ihres inneren absolut notwendigen Zusammenhanges mit dem Seienden als solchem, seiner Einheit, Sinnerfülltheit und Werthaftigkeit. Einhellig bekennt sich die Scholastik zu dem Axiom: omne ens est unum, verum, bonum, und betrachtet es nicht bloß als einen empirisch-induktiv gewonnenen Satz, dem infolgedessen im besten Fall nur physische Gewißheit zukommen könnte, sondern sie betrachtet das Axiom zuerst und ursprünglich als Ausdruck eines mit dem Seienden als solchem, darum aber mit ausnahmslos jedem Seienden und Geschehen, auch dem anorganischen, dem physikalischen und rein mechanischen, *absolut notwendigerweise* gegebenen Zusammenhangs; und zwar so, daß ens, unum, verum, bonum wesensnotwendig folgende Vollkommenheiten des Seienden als solchen sind. Das bonum schließt aber Telos ein, wie schon die bekannte aristotelische Definition am Eingang der Nikomachischen Ethik τἀγαθόν, οὗ παντ' ἐφίεται (1094 a 2) zum Ausdruck bringt. Das vorliegende Werk, das in seinem ersten Teil „Problemgeschichte" auf Mängel hinweist, die in der Behandlung des Telosbegriffs und -prinzips unterlaufen sind, hätte gewinnen können, wenn es den inneren, in jeder empirischen Telosbetrachtung schon logisch vorausgesetzten *absolut notwendigen* Zusammenhang zwischen ens, unum, verum, bonum und Telos positiv herausgestellt hätte. Dieser innere Zusammenhang läßt sich freilich philosophisch grundlegend nicht herausarbeiten, wenn das Seiende und Konkrete als eine letzte unterschiedslose Einheit betrachtet wird, sondern nur dann, wenn es selber aus seiner inneren vorkonkreten und vorexistentiellen vieleinheitlich-sinnvoll-finalen statisch-dynamischen Konstitution und Gestalt begriffen wird. Vgl. vom Ref. Philos. Gotteslehre, München 1948, 27—66.
Nink

Willms, B., Gott unter Göttern. Ein Kompendium der Religionsgeschichte. kl. 8° (252 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 3.90. — An religionsgeschichtlichen Darstellungen haben die deutschen Katholiken keinen Überfluß. Das

Werk Michelitschs ist wenig bekannt und für viele zu einläßlich, aber auch die neuere, kürzere Auflage von Anwanders „Religionen der Menschheit" ist für ein breiteres Publikum noch zu umfangreich. So dient das Büchlein von W. einem wirklichen Bedürfnis. — Nach einleitenden Bemerkungen, die den Leser durch die Klärung wichtiger religionsgeschichtlicher Ausdrücke auf das Folgende gut vorbereiten, wendet sich W. zuerst der Religion der Primitiven zu. Ohne sich an eine, ohnehin kaum mögliche, zeitliche Ordnung zu halten, sucht er dem Leser ihre Hauptzüge, ihre Formensprache und Ideenwelt nahezubringen. Der Reihe nach werden dann die Hauptreligionen der Erde behandelt. Die Darstellung endet mit einer guten Charakterisierung des neutestamentlichen Christentums. — Auf S. 94 muß es bei den Bekennern des Buddhismus statt 120 000 heißen 120 Millionen. — Die verschiedenen Erscheinungen der eigentlichen und uneigentlichen Magie werden zwar aufgezählt, aber begrifflich nicht so scharf unterschieden, wie es für ihre grundsätzliche Bewertung nötig wäre. Die uneigentliche und sittlich indifferente Magie ist nichts anderes als eine naive und irrige Auffassung vom Naturzusammenhang. Nur die eigentliche Magie, das Zwingenwollen der Götter, ist areligiös. — Ohne Anspruch auf völlige Originalität zu erheben, hat W. aus guten Autoren gesammelt, was zur Orientierung des Nichtfachmanns über diesen schwierigen Gegenstand dienen kann. Brugger

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

De Brie, G. A. (Editor), Bibliographia Philosophica 1934—1945. Vol. 1 Bibliographia Historiae Philosophiae. gr. 8° (LXXV u. 664 S.) Ultrajecti-Bruxellis 1950, Spectrum. Fl. 45.—. — Diese mit Unterstützung des Erziehungs-, Wissenschafts- und Kulturausschusses der Vereinten Nationen (UNESCO) herausgegebene Bibliographie ist eine Veröffentlichung von internationalem Charakter. Sie umfaßt die gesamte philosophische Literatur, die von 1934 bis 1945 einschließlich in Europa und den außereuropäischen Ländern erschienen ist, und versucht so vollständig wie nur möglich zu sein. Sie erwähnt nicht nur alle Bücher und Abhandlungen, sondern darüber hinaus auch die Besprechungen, die sich auf die betreffende Publikation beziehen. Das Werk ist in 2 Bänden vorgesehen. Der stattliche, übersichtlich gegliederte und vorzüglich ausgestattete 1. Bd. umfaßt die Geschichte der Philosophie. Er hat die bibliographischen Angaben der RevNéoscolPh (jetzt RevPhLouv) für die Jahre 1934—1939 mitverwendet sowie die bibliographischen Angaben der TPh für die Jahre 1940—1945. Die Bibliographie beschränkt sich auf die philosophische Literatur der folgenden Sprachen: Deutsch Englisch, Französisch, Italienisch, Lateinisch, Niederländisch, Portugiesisch, Spanisch und Katalanisch sowie der skandinavischen Sprachen. Die chronologische Ordnung, die in der historischen Abteilung durchgeführt wurde, richtet sich nach dem Geburtsdatum der Philosophen. Der Bd. umfaßt 5 Teile: 1. Scripta generalia de philosophiae historia; 2. Historia philosophiae Graecorum et Romanorum; 3. Historia philosophiae patristicae et medii aevi; 4. Historia philosophiae temporum recentiorum; 5. Philosophia orientalis. Da die bisherigen allgemeinen philosophischen Bibliographien periodisch erschienen und über die jeweils erscheinenden philosophischen Werke berichteten, waren die Forscher gezwungen, eine große Anzahl von Büchern bzw. Heften zu konsultieren. Die vorliegende Bibliographie ermöglicht es dem Forscher, die gesuchten Titel in *einem* Bd. beisammen zu finden. Außerdem hat sie einen unschätzbaren Vorzug: Von 1939—1945 waren die meisten bibliographischen Veröffentlichungen eingestellt. In Europa wußte man nicht, welche philosophischen Werke in England und Amerika erschienen waren. Umgekehrt blieb die philosophische Literatur Europas den Philosophen in Übersee unbekannt. Mit Dank begrüßen wir daher dieses einzigartige Nachschlagewerk, das im Bibliotheksbetrieb unentbehrlich ist, das dem Fachgelehrten auf weite Strecken einen umfangreichen bibliographischen Zettelkatalog ersetzt. Nink

Bibliografia filosofica italiana dal 1900 al 1950. A—D. gr. 8° (XI u. 398 S.) Rom 1950, Edizioni Delfino. L. 2500.—. — Mit diesem ersten Bd.

beginnt ein umfangreiches bibliographisches Werk zu erscheinen, das wie das vorgenannte der philosophischen Forschung eine wichtige Hilfe bieten wird. Es umfaßt die gesamte italienische philosophische Produktion (selbständige Schriften und Zeitschriftenartikel) des letzten halben Jahrhunderts, Neuauflagen früherer Werke und Übersetzungen ausländischer Autoren ins Italienische eingeschlossen. Die Prinzipien, nach denen Philosophisches von verwandten Gebieten abgegrenzt wird, sind in der Einleitung dargelegt. Das Werk ist das gemeinsame Unternehmen des Istituto di studi filosofici an der römischen Universität, das 1940 die Arbeiten dazu aufnahm, und des Centro nazionale di informazioni bibliografiche, unter der Mitwirkung des Centro di studi filosofici cristiani am Aloysianum der Jesuiten in Gallarate. An der Zuverlässigkeit und nur erreichbaren Vollständigkeit der Sammlung besteht kein Zweifel (unter B. Croce beispielsweise 29 Spalten Titel seiner Publikationen und 12 Spalten Arbeiten über ihn). Das Material ist nach Verfassern geordnet, deren Schriften in chronologischer Reihenfolge angeführt sind; gegebenenfalls folgt das Verzeichnis der Arbeiten über den betreffenden Autor. In diesen Abschnitten gewinnt die Bibliographie eine Ordnung nach Sachgesichtspunkten. Soweit sich aus den Vorbemerkungen und der Anlage des Ganzen schon schließen läßt, ist eine weitergehende Verarbeitung des Materials unter Sachstichwörtern nicht vorgesehen. Wenn das richtig sein sollte, würde es der Brauchbarkeit des Werkes allerdings Eintrag tun. Denn in 9 von 10 Fällen wird der Benutzer nicht suchen, was ein italienischer Gelehrter alles geschrieben hat, sondern er wird die italienische Literatur für ein Sachthema zusammenstellen wollen. Ein zweiter Teil, der den Stoff für diesen Zweck ordnet, wäre infolgedessen dringend notwendig. Durch eine fortlaufende Numerierung aller Titel im ersten Teil könnte man erreichen, daß sich der zweite auf verhältnismäßig kleinem Raum unterbringen ließe (für den 1. Bd. wäre sie durch Angabe von Seite, Spalte und Stelle in der Spalte schließlich zu ersetzen). Es mag erlaubt sein, einen weiteren Wunsch auszusprechen, der sich in einem gewissen Umfange erfüllen ließe: daß für die italienischen Philosophen, die über Italien hinaus anerkannte Bedeutung haben, nicht nur die italienische, sondern auch die ausländische Literatur angegeben würde. Natürlich wäre es unmöglich und überflüssig, in dieser Hinsicht die Bibliographie über den hl. Augustinus, über G. Bruno oder Cicero zu ergänzen; aber in anderen Fällen, die entsprechend auszuwählen wären, würde die vorgeschlagene Erweiterung die Brauchbarkeit des Werkes erhöhen; es könnten dafür, um nur aus diesem Bd. Beispiele zu nennen, Ardigò, Beccaria, B. Croce, Del Vecchio berücksichtigt werden. — Das Werk ist sehr gut ausgestattet und bietet einen klaren, übersichtlichen Druck, der die Benutzung leicht macht. Hartmann

Eucken, R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Platon bis zur Gegenwart. 20. Aufl. 8° (XII u. 505 S.) Berlin 1950, de Gruyter. DM 18.—. — Ein philosophisches Werk, das in 60 Jahren 20 Auflagen erlebt, spricht für sich selbst und bedarf keiner Einführung mehr. 1890 erstmals erschienen, zu einer Zeit, deren geistige Auflösung noch überdeckt war von scheinbarer Sicherheit, von E. aber mit scharfem Blick durchschaut wurde, ist dieses Werk herausgewachsen aus ehrlichem Ringen nach dem Sinn des menschlichen Lebens. Der geschichtliche Entwicklungsgang, der hier an den großen Denkern aufgezeigt wird, soll über sich hinausweisen auf eine künftige Synthese, die dem Leben wieder Halt und Inhalt gibt. Heute ist der Schein von Sicherheit längst gefallen und die Bedrohtheit offenkundig geworden; so ist auch das Anliegen dieses Buches so zeitgemäß wie je zuvor. Wenn man E.s Lehren, die hier mehr angedeutet als ausgeführt sind, gewiß nicht in allem zustimmen kann, so bleibt die historische Darstellung in ihrer lebendigen, geistesgeschichtlichen Art von dauernder Bedeutung. Der Wert der neuen, unveränderten Auflage, welche der Sohn des Verf. besorgte, wird noch erhöht durch die vorzügliche Ausstattung; das gute Dünndruckpapier bringt das Buch auf einen handlichen Umfang. Coreth

Reidemeister, K., Das exakte Denken der Griechen. Beiträge zur Deutung von Euklid, Plato, Aristoteles. 8° (108 S.) Hamburg 1949, Claassen und Goverts. DM 7.50. — R. will die Funktion der Mathematik im griechischen Denken verdeutlichen. Der 1. Abschnitt „Mathematisches Denken" weist das eigentlich mathematische Denken, die Erkenntnis der mathematischen Begriffe in ihrer gesetzmäßigen Verflechtung, als originär griechische Leistung nach. Das Kernproblem der Begründung der Mathematik, die Frage nach dem Bezug von Wirklichem und Erdenklichem, und die ursprüngliche Situation des Mathematikers dieser Frage gegenüber findet im platonischen Höhlengleichnis eine Formulierung, die auch für die heutige Grundlagenforschung noch gültig ist. Die Antwort der philosophischen Systeme wird in den folgenden Abschnitten entwickelt, in gründlicher historiographischer Kleinarbeit und Quellenforschung, die zu einigen überraschenden Ergebnissen führt. So werden in dem 2. Abschnitt über „Die Arithmetik der Griechen" die bisher in der historischen Forschung etwas vernachlässigten Bücher VII—X und die sectio canonis des Euklid als höchstwahrscheinlich pythagoräisches Gedankengut nachgewiesen. Damit ergibt sich eine neue, jedenfalls gut begründete Auffassung der Entwicklung der griechischen Arithmetik: Am Anfang stehen nicht die figurierten Zahlen oder die Entdeckung des Irrationalen, sondern die Lehre vom Geraden und Ungeraden. In ihr haben wir den Kern der pythagoräischen Metaphysik; denn sind die Zahlen die Elemente allen Seins, so sind das Gerade und das Ungerade die Elemente aller Zahlen; daher das große Interesse an der Dyadik. Weiter ist es die Harmonielehre, die zur Beschäftigung mit Proportionen, geometrischen Reihen usw. führt und von da zur Arithmetik der Flächen- und Körperzahlen und der Quadratwurzeln. — Die Untersuchungen über „Mathematik und Logik bei Plato" sind vor allem bemerkenswert durch die Interpretation des Parmenides: Nach R. haben wir in dem Gespräch zwischen Parmenides und Aristoteles eines der wenigen ausgeführten Beispiele dessen, was Platon unter der „Dialektik" verstanden hat. Und zwar wird das Gespräch, zusammen mit zwei Stellen des Sophistes, gedeutet als Entwurf einer Ontologie, an deren Grund nicht eine substantivische „Teilhabe" der Begriffe aneinander steht, sondern ihre relationsmäßige „Verflechtung" miteinander — ein Gedanke, den R. erst bei der modernen mathematischen Relationenlogik wieder aufgegriffen sieht, wie auch sonst Ähnlichkeiten zur Logistik aufgewiesen werden. Nur, daß für Platon auch das Exakte Denken noch „im Glanz des Seins lag", wie R. mit einer gewissen Resignation feststellt. — Das exakte Denken des Aristoteles wird an den Überlegungen der Physik über die Probleme der Kinematik aufgewiesen, wie auch die Physik stärker als bisher für die Entwicklungsgeschichte des aristotelischen Denkens ausgewertet wird. Der Gegensatz der erkenntnistheoretischen Grundeinstellung Platons und Aristoteles' wird an ihrer Auffassung der Mathematik gespiegelt. — Die Frage nach dem für den heutigen Mathematiker verlorenen „Glanz des Seins" über dem exakten Denken wird schließlich noch einmal laut in den Ausführungen über die „Geometrie und Kosmologie der Griechen": Ihre Geometrie, insoweit sie mathematische Fachwissenschaft ist, erkennen wir heute noch an; ihre Kosmologie, in der sich der ontologische Zug ihres mathematischen Denkens konkretisierte, können wir nur mehr dadurch verstehen, daß wir sie als wesentlich fremdartig erkennen. — Muß darum aller Glanz des Seins von dem exakten Denken geschwunden sein? Man spürt die Dringlichkeit, Untersuchungen weiterzuführen, wie sie etwa in dem Aufsatz von *N. Junk* „Mathematik und wirkliche Welt" (Schol 18 [1943] 161 ff.) skizziert wurden. Büchel

Field, G. C., The Philosophy of Plato. kl. 8° (208 S.) London 1949, Oxford University Press. Sh 5.—. — In der Reihe „The Home University Library of Modern Knowledge", die schon über 200 Veröffentlichungen umfaßt, wird hier eine wertvolle Darstellung der platonischen Philosophie geboten. Der Verf., Professor an der Universtät Bristol, ist ein hervorragender Kenner Platons. Diese Arbeit will jedoch nur eine Einführung sein. Darum wird auf jeden wissenschaftlichen Apparat verzichtet; nur am Ende ist nach einer

Chronologie auch die wichtigste Bibliographie (nur in englischer Sprache) angeführt. — Ohne die Schwierigkeit echten Nachvollzugs über einen zeitlichen und geistig-kulturellen Abstand von Jahrtausenden zu übersehen, versucht der Verf. so zu sprechen, wie Platon heute seine Gedanken aussprechen würde. In durchsichtiger und lebendiger Sprache soll Platon dem heutigen Menschen nähergebracht werden, und der Verf. zeigt immer wieder Anknüpfungspunkte im neueren wissenschaftlichen und philosophischen Denken auf. Es ist eine freie Wiedergabe, worin die historische mit der systematischen Darstellungsweise glücklich verbunden ist, so daß sowohl der stete Fluß in Platons eigener Entwicklung wie auch seine durchgehenden Grundgedanken deutlich hervortreten. — Zu Einzelheiten der Interpretation sei nur angemerkt, daß F. den platonischen Gott nicht identisch wissen will mit der Idee des Guten, deren systematische Bedeutung übrigens vielfach übertrieben werde (61), sondern Gott und die Weltseele (= Demiurg) gleichsetzt (147 ff.). So kommt er zu einer Dreiheit irreduktibler Elemente im Aufbau der Wirklichkeit — allerdings mit der Einschränkung: „if my interpretation is correct" (128) —: Weltseele, Ideen und Materie. Das Ergebnis wäre demnach ein pantheistisch-evolutionistisches Weltbild, wenn auch genormt an den ewigen Ideen. Noch größer werden die Bedenken, wenn der Verf. nicht nur feststellt, daß die Frage, ob Gott ein persönliches Wesen sei, für griechisches Denken kaum verständlich wäre und Platons Gottheit unpersönlich zu denken sei (147 u. a.), sondern wenn er auch behauptet, der Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus habe für die Griechen wenig oder keine Bedeutung, auch nicht für Platon, der unterschiedslos von „Gott" und von „Göttern" spreche (146 f.). Dagegen wird man doch das stete Ringen um das eine göttliche Urprinzip beachten müssen, das die Geschichte des griechischen Denkens als Grundmotiv durchzieht, oft genug, schon in vorplatonischer Zeit, in Konflikt mit der polytheistischen Volks- und Staatsreligion gerät und in Platon einen gewissen Höhepunkt erreicht. So wird man wohl Platons „Götter" vor allem durch die mythische Redeweise — die auch F. gelegentlich betont — erklären müssen und dem Attribut „göttlich" nicht immer den strengsten Sinn unterlegen, auch wo es sich um die Welt handelt, die im Timaios als selige Gottheit bezeichnet ist. Und schließlich wird man zugeben müssen, daß hier letzte Fragen der Interpretation vorliegen, die aus den Texten eindeutig zu lösen oft kaum möglich ist — was auch dem Verf. bewußt ist.

Coreth

Rosán, L. J., The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought. 8° (VIII u. 271 S.) New York 1949, Cosmos. Doll. 3.50. — Man kann nicht behaupten, daß der Neuplatoniker Proklos sich besonderer Beliebtheit erfreue. Bücher über ihn erscheinen recht spärlich. Seine Schriften, zum Teil in veralteten und schwer zugänglichen Ausgaben vorliegend, bieten eben dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten. Gewisse überkommene Vorurteile gegen den „Scholastiker" des ausgehenden griechischen Altertums waren auch nicht angetan, ihm größere Beachtung zu verschaffen. R. hat sich durch all dies nicht abhalten lassen, in gerechterer Beurteilung dem scharfen Denker Zeit und Arbeit zu widmen und in vorstehendem Buche die Ergebnisse seiner Untersuchungen vorzulegen. Der einleitende Teil bietet zunächst einen Überblick der hauptsächlichsten Bücher und Abhandlungen über den Philosophen, dann dessen von Marinus verfaßtes Leben in englischer Übersetzung, schließlich eine Zusammenstellung seiner Werke. Der Hauptteil bringt die Darstellung des Lehrgebäudes in drei Abschnitten: Ontologie, Kosmologie und Theologie, Ethik. Der Schluß behandelt den Einfluß und das Nachwirken des Philosophen mit einem gut gelungenen Vergleich von Proklos, Plotin und Platon. Das Buch kann man als eine recht brauchbare Einführung in Proklos bezeichnen. Angenehm berührt die wohlwollende Haltung, mit der im Gegensatz zu andern der Verf. den Philosophen behandelt. Gute Dienste wird das reichhaltige Verzeichnis am Schluß, wo das weitverstreute Schrifttum über Proklos zusammengetragen ist, leisten und viel zeitraubendes Suchen ersparen. Hier sei zunächst noch ein neu aufgetauchtes, griechisch nicht er-

haltenes Bruchstück des Timaioskommentars nachgetragen, das an etwas versteckter Stelle veröffentlicht ist. Es handelt sich um die Erklärung zu Platon, Tim. c. 43 (89 E—90 C). Es wurde von H. Ritter aufgefunden im Cod. Arab. Agia Sophia 3725 (p. 214—218), übersetzt von Fr. Pfaff, herausgegeben in: Galeni De consuetudinibus ed. I. M. Schmutte (Corp. Med. Graec. Suppl. III) Teubner (1941) 53 ff. — Zum Liber de causis sind jetzt heranzuziehen die Abhandlungen von P. M. Alonso im Al-Andalus VIII, IX, X (1943—1945); sodann Fr. Pelster, Neue Forschungen über Aristotelesübersetzungen des 12. und 13. Jahrh. (Greg 30 [1949] 59), der aus Cod. Vat. lat. 2984, der um 1250 geschrieben ist, zu Beginn von De causis f. 217^{r} folgende Worte anführt: Proculus collegit propositiones libri de causis ex dictis quorundam philosophorum. Alfarabius vero fecit commentum. Danach war, wie Pelster bemerkt, die Verfasserfrage vom Liber de causis schon vor Thomas gelöst. Alfarabi verfaßte eine Erklärung des Buches, war aber nicht der arabische Übersetzer. — Gewünscht hätten wir eine eigene Behandlung der Erkenntnislehre des Philosophen — das S. 198 f. Gebrachte ist doch arg wenig. Dabei hätte auch die mathematische Haltung näher beleuchtet werden können. Mit weiteren Einzelheiten wird sich P. K. Ennen auseinandersetzen, der eine Erklärung der „Elemente der Theologie" vorbereitet, die mehr den Gedanken folgt, auf die wir kurz bei Besprechung von deren Ausgabe durch Dodds in dieser Zeitschrift 10 (1935) 575 hinwiesen. Der dort ausgesprochene Wunsch, daß bald eine Neuausgabe von Proklos, In theologiam Platonis erscheinen möge, sei hier wiederholt! Kutsch

James, D. G., The Life of Reason. Hobbes, Locke, Bolingbroke. 8° (XIV u. 270 S.) London 1949, Longmans, Green and Co. Sh 18.—. — Mit Sachkenntnis und Gründlichkeit werden hier Leben und Lebenswerk von drei englischen Klassikern dargestellt, die einen weitreichenden Einfluß auf den Geist der Aufklärung ausgeübt haben. Das 1. Kap.: „The Proud Mind" handelt von Hobbes, in dessen ängstlicher, sicherungsbedürftiger Natur die psychologische Wurzel seiner Machtphilosophie deutlich wird, einer Philosophie, die inhaltlich ein seltsames und widersprechendes Gemenge von Rationalismus und Materialismus bildet. Dagegen erscheint im 2. Kap.: „The Humble Heart" Locke in ungewohntem Licht. Es wird gezeigt, daß — trotz allem — der tragende Grund seines Denkens das religiöse Anliegen, mehr als alles wissenschaftliche Anliegen, ist und Locke seinem „Herzen" nach ein christlicher Denker ist und sein will. Das 3. Kap. bringt einen weiteren Exkurs über Lockes „Human Understanding", worin Rationalismus und Empirismus in sehr „individueller Synthese" verbunden sind, einer Synthese allerdings, die notwendig zerbrechen mußte. So ist es der „Weltmann" Bolingbroke, von dem das 4. Kap.: „The Man of the World" handelt, der Locke rein empiristisch versteht, dem übrigens jegliches religiöse Anliegen fehlt und dessen Denken durchaus unphilosophisch, ja antiphilosophisch ist. — Über die Darstellung hinaus bietet das Buch eine Fülle anregender geistesgeschichtlicher Ausblicke; so zeigt sich etwa eine überraschende Parallele zwischen Locke und Pascal, trotz ihres scheinbaren Gegensatzes, und der Verf. meint, daß Locke einem Pascal nicht weniger nahestehe als den Deisten. — Schließlich greift die Bedeutung des Werkes weit über das bloß Geschichtliche hinaus. Bei aller exakt historischen Forschung scheint es dem Verf. mehr um das Sachliche als um das Geschichtliche zu gehen. Die kritische Auseinandersetzung nimmt einen breiten Raum ein, so sehr, daß beinahe eine ganze Erkenntnistheorie, wenigstens im Ansatz, darin impliziert ist. Den Kern des Irrtums jener Philosophen sieht J. in der rein passiven Rezeptivität der Sinneserkenntnis und entwickelt demgegenüber — in Anlehnung an Kants „Einbildungskraft" als der gemeinsamen Wurzel der Sinnlichkeit und des Verstandes — seine Lehre von der „imagination", einer spontan aktiven Gestaltungskraft, welche den Symbolgehalt des Wahrgenommenen zu erfassen vermag und so erst den Zugang zum Verständnis der künstlerischen Darstellungs- und Erkenntnisweise vermittelt, somit den Zugang zu einer Philosophie der Kunst, wie sie jenen englischen Klassikern grundsätzlich verschlossen blieb. Die Funktion der „imagination"

für die Symbolik der Kunst sucht der Verf. eingehend mit Beispielen vor allem aus Shakespeares König Lear zu belegen und zu erläutern. Damit will er jedoch die Bedeutung der begrifflichen Erkenntnis nicht leugnen: Anti-Intellektualismus ist der Selbstmord des Geistes. Er hält auch am Universalbegriff fest, betont aber, daß wir immer nur „vereinzelte Allgemeinheit" und „verallgemeinerte Einzelheit" erkennen — im Grunde dasselbe, was die „conversio ad phantasma" des hl. Thomas meint. Jedenfalls liegen hier wertvolle Ansatzpunkte vor, die einer systematischeren Darlegung würdig wären, auch wenn der Verf. wegen des antinomischen Charakters unserer Erkenntnis eine „Theorie" für unmöglich hält. Gewiß kann es nicht eine Theorie nach Art einer mathematischen Formel sein, aber eine Theorie, die das Gesamtphänomen menschlichen Erkennens metaphysisch zu durchleuchten sucht. Dann würde sich auch manches noch erhellen, was hier im Dunkel oder Halbdunkel bleibt, auch die Eigenart des Allgemeinbegriffes, der trotz seiner wesentlichen Bildbezogenheit doch wesentlich geistig erfaßte Allgemeinheit ist, hier aber, wie uns scheint, etwas zu sehr auf die Einzelheit reduziert oder wenigstens als Universale vernachlässigt wird. Coreth

Iriarte, J., S. J., Menéndez Pelayo y la filosofía española. gr. 8° (432 S.) Madrid 1947, Razón y Fe. Pes. 65.—. — Der Verf. will ein vierbändiges Werk über die Eigenart und den Wert der spanischen Philosophie schreiben. Der vorliegende Bd. ist der 2. dieses Werkes; der 1., der sich in Vorbereitung befindet, soll die Auseinandersetzungen über die spanische Philosophie vom 16. bis 18. Jahrhundert behandeln, der 3. Bd. die „spanische Philosophie" als geschichtliche Wirklichkeit erweisen, der 4. schließlich ihre Eigenart und ihre kennzeichnenden Züge herausarbeiten. Der 2. Bd. ist deshalb im besonderen Menéndez Pelayo (1856—1912) gewidmet, weil dieser in einer Zeit, in der viele Spanier den Wert und die Eigenart ihrer nationalen Philosophie verleugneten, zuerst wieder kraftvoll sich für die großen Überlieferungen des eigenen Landes einsetzte. Im 19. Jahrhundert war das Geistesleben Spaniens von fremden Ideen überflutet worden. Die eigenen Überlieferungen schätzte man gering und schloß sich um so enger an Kant, Hegel, Cousin, Comte oder Krause an; „man martert die kastellanische Sprache mit abscheulichen Übersetzungen von Kant und Krause", schreibt der junge Menéndez zornig (101); die Bücher des „Krausisten" Sanz del Rio „würden die Literatur des Kongo oder von Mozambique zieren" (109). Er beklagt sich über die Unkenntnis der spanischen Überlieferungen im eigenen Land, empört sich über die Behauptung, der spanische Geist sei zu eigenschöpferischem Philosophieren unfähig, spottet über die, die alle Rückständigkeit Spaniens der Inquisition zuschreiben wollen. Seine Vorliebe gilt, wenigstens in der ersten Zeit, nicht so sehr den großen spanischen Scholastikern, die ihm auch noch zu sehr vom Ausland abhängig erscheinen, als den „unabhängigen" Denkern der Renaissance-Philosophie, wie Vives und Fox Morcillo. Dadurch geriet er eine Zeitlang auch in Gegensatz zu den Vertretern des neu aufstrebenden Thomismus: A. Pidal und P. Zeferino González O.P. Doch bemühten sich diese, Menéndez für sich zu gewinnen. Je reifer dieser wurde, desto mehr Verständnis gewann er denn auch für die Bedeutung der spanischen Scholastik und namentlich für die Größe des Suárez. — Wenn, wie wir aus diesem Werk erfahren, die eigenständige spanische Philosophie sogar von den Spaniern selbst so vielfach verkannt wurde, wird man das geringschätzige Urteil über sie im 5. Bd. des Ueberweg (357 f.) eher begreiflich finden. Doch wäre bei einer Neuauflage des Ueberweg eine gerechtere Würdigung der spanischen Philosophie ein dringendes Erfordernis. de Vries

Christliche Philosophie in Deutschland 1920—1945. Ausgewählte Texte. Mit einer Einführung von P. Wolff. gr. 8° (342 S.) Regensburg 1949, Habbel. DM 12.—. — Führende christliche Denker kommen mit Beiträgen zu Wort, die unter sich aber nicht zusammenhängen, daß sie ein abgerundetes Bild christlicher Philosophie im Deutschland jener Jahre gäben. Der Sammelband will auch nicht theoretischen oder rein wissenschaftlichen Absichten

dienen, sondern „Zeugnis geben", und wendet sich vor allem an die akademische Jugend, die mit christlicher, im wesentlichen katholischer Geistigkeit bekannt und vertraut gemacht werden soll. Dabei wird das Gebiet der eigentlichen Philosophie nicht ängstlich gegen die Theologie abgegrenzt, wie die Stücke aus Werken von Haecker, Guardini, Pieper u. a. zeigen. Die Auswahl berücksichtigt nicht alle christlichen Philosophen selbst von internationalem Ruf; diese Unvollständigkeit wird ausdrücklich zugegeben. Immerhin hätte man von den drei Philosophen, die als Märtyrer herausgestellt werden, wenigstens von Edith Stein, Proben bringen müssen. — Die Einleitung versucht die geschichtliche Bedeutung der hier ausgewählten Denker aufzuweisen. Dabei kommt unmittelbar zum Ausdruck, wie sehr christliche Philosophie auch unter sich wandelnden Formen und Methoden den gleichen echten Fragen verpflichtet bleibt, die von alters her gestellt wurden, und wie sie doch gerade so allen ernst zu nehmenden Aufgaben dient, die von der außerchristlichen Philosophie der Gegenwart gesehen und angegangen werden. Über die Akzentuierung im einzelnen wird man freilich streiten können. Z. B. wird Scheler wohl etwas über Gebühr herausgestrichen. Man fühlt auch durch, wie sehr der Herausgeber jener geistigen Richtung nahesteht, die mit Namen wie Haecker, Ebner u. a. bezeichnet ist. Zu den Vertretern der scholastischen Philosophie findet er kein so persönliches Verhältnis. Doch vermitteln die Ausführungen eines Geyser und Söhngen von ihr ein charakteristisches, wenn auch dürftiges Bild. Ogiermann

Farber, M. (ed.), Philosophic Thought in France and the United States. gr. 8° (X u. 475 S.) Buffalo 1950, University of Buffalo. Publications in Philosophy. Doll. 7.50. — Dieser Sammelband, den der Herausgeber von Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo) besorgt hat, wird zu den unentbehrlichen Führern gehören, die ein Stück des mannigfaltigen philosophischen Lebens der Gegenwart zugänglich machen. Als unmittelbarer Zweck ist ihm gestellt, die gegenseitige Bekanntschaft der Philosophie in Frankreich und in den Vereinigten Staaten zu fördern. Dazu dient es, daß neben der englischen Ausgabe eine französische erscheint (L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis. Presses Universitaires de France). Das Buch enthält eine Übersicht über Hauptrichtungen und Hauptprobleme in der heutigen Philosophie der beiden Länder, je in achtzehn Einzelarbeiten. Zu ihren Verfassern gehören Gelehrte von Weltruf; unter den Franzosen L. Lavelle, R. Le Senne, J. Wahl, um nur die auch in Deutschland bekanntesten Namen anzuführen. Das Bild, das diese Arbeiten entwerfen, ist so bunt wie die Wirklichkeit selbst, in der die unterschiedlichsten Denkweisen nebeneinanderstehen. Am Ende der beiden Teile, die fast von gleichem Umfange sind, folgt je ein Abschnitt, in dem ein Vertreter der anderen Nation seine Reflexionen über die voraufgehenden Berichte mitteilt und damit den Brückenbau beginnt. Wenn der Herausgeber betont, daß sich die Philosophie der beiden Länder erst noch kennen lernen müsse, entspricht dies dem, was sich aus dem Gesamtbericht ergibt. Beziehungen direkter Art liegen kaum vor. Bei aller Gemeinsamkeit universaler philosophischer Probleme ist der Charakter der Philosophie in beiden Ländern tief verschieden. Eine stichwortartige Zusammenfassung läßt die Philosophie im heutigen Frankreich von drei Hauptgruppen gebildet sein: dem Existentialismus der verschiedenen Richtungen, dem Thomismus und dem Marxismus (vgl. 38). Der Amerikaner hat dazu festzustellen: „Thomists and Marxists ... have not contributed conspicuously to American philosophy, and existentialism ist still a novel and exotic doctrine in all its forms" (360). Warum der Existentialismus für das amerikanische Denken exotisch erscheint, macht eine ungemein kennzeichnende Seite deutlich, auf der ein anderer Mitarbeiter das Problem der Existenz untersucht (432): eine Seite voll vernünftiger Feststellungen, die unbestreitbar richtig sind („The basic problems of existence, properly construed, are problems of food, shelter, clothing, companionship, health, cultural achievement, and, as conditioning all of them, problems of economic relationship"), voll von einem Wissenschaftsoptimismus, wie ihn die Europäer nicht mehr aufbringen („There is really no

limit to the span of life which could not conceivably be passed by scientific achievement"), und zugleich von einer Unberührtheit von den hier verborgenen metaphysischen Problemen, die in Erstaunen setzt. Man könnte noch anderes anführen, um die Verschiedenheit der philosophischen Bemühungen zu kennzeichnen: so die intensive Pflege der Geschichte der Philosophie in Frankreich, über die E. Bréhier geistvoll berichtet, während die Amerikaner dafür „so little interest" aufgebracht haben (389); oder die Geschichtsphilosophie, die nach Angabe des Referenten in Amerika von der Liste der Gegenstände, für die sich die Amerikaner interessieren, fast verschwunden ist (705), während sie in Frankreich neuen Antrieb erlebt (R. Aron). — In beiden Teilen findet die Philosophie innerhalb des katholischen Raumes ihre Stelle. Für Frankreich gibt H. Duméry eine Übersicht über die „Katholische Philosophie", in der er Maritain, Gilson, Marcel, Nédoncelle und Blondel ausführlich behandelt; der Bericht wird durch andere Referate noch ergänzt, und schon die beiden ersten zusammenfassenden Darstellungen über Tradition (J. Havet) und gegenwärtige Lage (J. Wahl) der französischen Philosophie legen Zeugnis ab für die Bedeutung des christlichen Denkens im geistigen Leben des heutigen Frankreich. Der amerikanische Teil macht spürbar, daß die Philosophie der Katholiken isoliert neben der sonstigen amerikanischen Philosophie steht, die allerdings in weitem Umfange positivistisch und naturalistisch ist. Der Bericht über die jüngste Geschichte der amerikanischen Philosophie von J. Collins in der Jubiläumsnummer von The New Scholasticism (XXV, 1, Januar 1951) gibt das gleichfalls offen zu (46), glaubt aber (vielleicht etwas optimistisch?) in der gegenwärtigen Stunde eine Möglichkeit für die katholische Philosophie zu erkennen: „to enter into full participation in the philosophical activities of our country" (79). Das genannte Heft von The N. Schol. enthält Angaben über die Lage der katholischen Philosophie in Amerika, die das Bild ergänzen können, das der Sammelband von Farber vermittelt.

Hartmann

v. Glasenapp, H., Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und Lehren. (Kröners Taschenausgaben 195). kl. 8° (XII u. 504 S.) Stuttgart 1949, Kröner. DM 8.50. — Aus seiner reichen Kenntnis der indischen Philosophie und Religion und mit der ihm eigenen Leichtigkeit der Darstellung will G. in diesem Werke die indische Philosophie in ihrer Geschichte und ihren Lehren einem weiteren Kreise philosophisch Interessierter nahebringen und ihnen so den Zugang zu den Spezialarbeiten über dieses Gebiet und zu den Übersetzungen indischer Werke öffnen. Dieser Aufgabe wird das Buch durch gediegene, klare und ansprechende Berichterstattung in hohem Maße gerecht. Die Darstellung gliedert sich in drei Teile: die geschichtliche Entwicklung des philosophischen Denkens der Inder, die zusammenfassende Behandlung der wichtigsten Systeme und eine Übersicht über die verschiedenen Lösungen, welche die Hauptprobleme der Philosophie in Indien gefunden haben. Über den bloßen Bericht hinaus verdienen besondere Aufmerksamkeit die Einleitung über die geistesgeschichtlichen Berührungen mit dem Abendland, die Übereinstimmungen und Gegensätze, sowie die Schlußbetrachtung mit ihrem weisen Abwägen der Frage nach gegenseitiger Beeinflussung, die entwicklungsgeschichtlichen Parallelen und die Bedeutung der indischen Philosophie für das Abendland. — Was letzteres und die Vergleiche mit der europäischen Philosophie angeht, durch die G. dem westlichen Menschen das Verständnis indischer Geistesart zu ermöglichen sucht, so wird ihm der Leser darin nicht immer beistimmen. Weniger angenehm ist auch, daß G. an verschiedenen Stellen für ganze Abschnitte, wie z. B. für das Leben Mahaviras und Buddhas, bloß auf seine anderen Bücher verweist. Gerade in einem nicht rein wissenschaftlichen Werk möchte der Leser das Wesentliche, wenigstens in kurzer Zusammenfassung, beisammen haben. — Die Brauchbarkeit des Buches zur schnellen Orientierung wird erhöht durch den Anhang mit einer vergleichenden Zeittafel der Geschichte der abendländischen und indischen Philosophie, eine Übersicht über die Lehrpunkte der großen metaphysischen Sy-

steme und eine reiche Bibliographie. Anmerkungen und Register schließen das Buch ab. Brugger

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Fleckenstein, J. O., Scholastik — Barock — Exakte Wissenschaften (Christ heute, 1. Folge, 7). 8° (72 S.) Einsiedeln 1949, Johannes-Verlag. — F. sieht sehr richtig die Gefahr, daß der heute sich anbahnende Dialog zwischen Naturwissenschaft und Philosophie „nur ein beidseitiger konzilianter, durch die kulturpolitische Situation bedingter Monolog bleibt", und will darum „in allem Ernst fragen, wie weit die Begriffsbildungen der modernen exakten Wissenschaften und insbesondere der Physik ... noch mit den Denkmitteln der traditionellen Philosophie und speziell der Scholastik zu fassen sind" (8). Nach der Warnung vor einer „gutgemeinten" unkritischen Übernahme wissenschaftlicher Formulierungen und Begriffe durch Philosophie und Apologetik tritt das Grundanliegen des Büchleins hervor, die Unterscheidung von „prädikativem" und „funktionellem" Denken, entwickelt in einer Überschau über Mathematik, Naturwissenschaft und Naturphilosophie in ihrer historisch-geistesgeschichtlichen Entwicklung vom Griechentum bis zur gegenwärtigen Situation. Das „prädikative" Denken geht nach F. aus von der unter allen Veränderungen beharrenden Identität der Naturdinge und führt von da über das „Denkmittel der Substanzialität" zu „im Grunde nur einer einzigen logischen Beziehung: einem Subjekt kommen Prädikate als nähere Bestimmungen zu". Logisch entspricht dem das Urteil „mit dem Subjekt als Abbild der Substanz und dem Prädikat als Abbild der ihr zukommenden Eigenschaft". Ontologisch „versucht der scholastische Naturphilosoph mit einem Zusammensetzspiel von Eigenschaften die Naturdinge zu erklären" (28). Dagegen geht das „funktionelle" Denken aus vom Phänomen der Änderung, kommt von da zum Begriff der Ursache und Folge und damit zu dem der Kausalität und gewinnt seine volle Fruchtbarkeit, wenn der Begriff der Kausalität zum mathematischen Funktionsbegriff ausgeschliffen wird mit dem „Primat der Relationen vor den Subjekten" (43). Geistesgeschichtlich ermöglicht das Durchdringen des funktionellen Denkens gegenüber dem prädikativen der Scholastik überhaupt erst die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft. Die Monadologie von Leibniz bedeutet den Entwurf einer Synthese prädikativen und funktionellen und so zugleich metaphysischen und naturwissenschaftlichen Denkens; nach Leibniz mündet der Funktionalismus im Positivismus. Demgegenüber besteht für eine heute neu zu begründende Naturphilosophie große Gefahr, „die durch die mühevolle Arbeit von Gelehrtengenerationen herausgearbeiteten funktionellen Begriffe nachher wieder prädikativ zu verwenden". Darum ist es „die vorzüglichste Aufgabe ... nicht zuletzt der christlichen Kosmologie ..., zunächst den Realitätsgehalt der funktionell gewonnenen Begriffe festzustellen, ohne sie von vornherein prädikativ mißverstehen zu wollen" (60). — F.s Anliegen ist gewiß berechtigt, aber anderseits ist die Darstellung auch oft überspitzt und einseitig. Das Münden des Funktionalismus im Positivismus zeigt die Gefahren, die bei der Übertragung des funktionellen Denkens vom wissenschaftlichen auf philosophisches Gebiet drohen und die auch gegenüber den Unzulänglichkeiten des prädikativen Denkens nicht so vernachlässigt werden dürfen, wie es F.s Ausführungen nahezulegen scheinen. Büchel

Jeans, J., Der Werdegang der exakten Wissenschaft. kl. 8° (384 S.) Bern 1948, Francke. Fr. 14.50. — Eine ausführliche und genußreich zu lesende Darstellung der Entwicklung von Mathematik, Astronomie, Physik und Chemie von den Anfängen im Griechentum bis zur Gegenwart, geschrieben für den interessierten Laien. Gegenüber allen nicht-naturwissenschaftlichen Fragestellungen zeigt J. allerdings die gleiche einseitige Voreingenommenheit, die er selbst den griechischen und mittelalterlichen Philosophen gegenüber der Naturwissenschaft zum Vorwurf macht, so etwa, wenn er mit dem Durch-

bruch des Christentums im griechisch-römischen Kulturkreis das „finstere Jahrtausend" schlechthin beginnen läßt. Immerhin ist die Darstellung des Galilei-Prozesses erfreulich objektiv. Büchel

Eddington, A., Philosophie der Naturwissenschaft (Die Universität 6). kl. 8° (287 S.) Wien, Humboldt. DM 7.70. — Die moderne Physik, die durch Relativitäts- und Quantentheorie gekennzeichnet ist, verdankt ihre Erfolge zum großen Teil gewiß einer tieferen Besinnung auf die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Forschung sowie der ausgiebigen Verwendung gruppentheoretischer mathematischer Methoden. Diese Tatsache gab offenbar die Anregung zu der vorliegenden Philosophie der Naturwissenschaft, die sich nicht auf die gesamte Naturwissenschaft erstreckt, sondern sich auf die Physik beschränkt, wie der Originaltitel „The Philosophy of Physical Science" sicherlich auch gemeint ist. Der Verf. sieht seine Aufgabe darin, festzustellen, welche Philosophie bzw. Erkenntnistheorie der modernen Physik und ihrer Verfahrensweise bewußt oder unbewußt zugrunde liegt und in ihr sich offenbart. Gegenstand der Überlegungen ist ihm dabei das Wissen von der Welt, das die Wissenschaft zutage fördert. E. sieht dieses Wissen durch zwei Merkmale gekennzeichnet: es ist subjektiv, und es ist strukturelles Wissen. Durch das wissenschaftliche Beobachtungsverfahren und die Art der geistig-mathematischen Verarbeitung des Beobachtungsmaterials werde eine Auslese getroffen, die von den subjektiven Erkenntnisfaktoren abhänge. Zwar gebe es ein objektives Element im physikalischen Wissen, es bestehe dafür aber nicht die gleiche Gewißheit wie für das subjektive Element. Alle grundlegenden Gesetze und Konstanten der Physik hält E. für a priori ableitbar aus den erkenntnistheoretischen Bedingungen der Naturerkenntnis; damit sind sie ihm auch durchaus subjektiv und notwendig und nicht empirische Regelmäßigkeiten, die in der Natur vorgefunden werden. So ist schließlich die ganze materielle Welt subjektiv, objektiv nur die übermaterielle Welt mit Leben, Bewußtsein, Geist. Das physikalische Wissen wird dargestellt durch gruppentheoretische Mittel, und wir wissen von den Dingen der Welt nach E. nur das, daß sie eine bestimmte Gruppenstruktur haben; was darüber hinaus auf Grund vorwissenschaftlichen Erkennens den Dingen noch zugeschrieben werde, sei eine unberechtigte Ausschmückung. Als Namen für seine Philosophie hält der Verf. die Bezeichnungen „Selektiver Subjektivismus" und „Strukturalismus" für passend. Wenn ihm auch ältere philosophische Systeme ungeeignet scheinen für eine naturwissenschaftlich begründete Philosophie, so sieht er doch begreiflicherweise in Kant und dem Positivismus Vorbilder seiner eigenen Philosophie. Auf dem Boden einer realistisch orientierten Philosophie, die aber von E. mit scharfen Worten abgelehnt wird, führt die Untersuchung der physikalischen Erkenntnisse selbstverständlich zu anderen Ergebnissen. Kritischer Realismus weiß wohl um subjektive Anteile bei unserem Erkennen, sieht aber mit Recht in der Welt bewußtseinsunabhängige Dinge, die in objektiv gesetzmäßigen Zusammenhängen stehen und über die mehr bekannt ist als ein nur strukturelles Wissen. Wie in seinem übrigen Publikationen ist E. auch hier bemüht, die sehr schwierigen Fragen durch gut gewählte und ausgeführte Beispiele dem Verständnis näherzubringen.

Junk

Dessauer, F., Religion im Lichte der heutigen Naturwissenschaft. kl. 8° (50 S.) Frankfurt 1950, Knecht. DM 2.80. — Die heutige Naturwissenschaft sieht D. charakterisiert durch die Methode induktiver Forschung, die Galilei im Gegensatz zum deduktiv-begrifflichen Denken der aristotelischen Schule begründet habe. Er ist sich bewußt, daß seine Schilderung der Galileischen Wende sowie die Gegenüberstellung der neuzeitlichen Naturwissenschaft mit der aristotelisch-scholastischen Naturlehre nur skizzenhaft und schematisch ist und im Rahmen des Büchleins nicht mehr sein kann. Damit ist gegeben, daß nicht die volle Wahrheit zum Ausdruck kommt; eine eingehendere Darstellung würde zeigen, daß die Vorläufer und Wegbereiter Galileis gerade unter den aristotelisch-scholastischen Naturphilosophen des 14. Jahrh. zu fin-

den sind. Der Verf. sieht den Unterschied zwischen alter und neuer Naturforschung darin, daß die letztere nicht mit vorgegebenen Kategorien an das Objekt herangeht, sondern Fragen an die Natur stellt und in Bereitschaft und Offenheit die Antwort der Natur abwartet. Diese nimmt der Forscher hin als eine Offenbarung, die natürliche Offenbarung Gottes. Die lebendige Schilderung dieses Forschererlebnisses spiegelt sicherlich eigene Erfahrungen des Verf. wider. Wenn so „die eigentliche Seinsweise des kosmischen Wanderers Mensch ist: *Geschöpf auf Offenbarung gestellt*" (47), dann wird der Naturwissenschaftler gerade durch seine wissenschaftliche Tätigkeit offen und bereit für die Hinnahme der übernatürlichen Offenbarung, die ihm in der Religion entgegentritt. Darin sieht D. den Grund dafür, daß bei den gewaltigen Entdeckungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaften in heutiger Zeit das ausdrückliche Bekenntnis der Forscher zu Glauben und Religion immer häufiger werde, wie übrigens die ganz Großen unter den Naturwissenschaftlern stets religiös gläubige Menschen gewesen seien. Junk

Dempf, A., Theoretische Anthropologie (Sammlung Dalp 67). kl. 8° (248 S.) München 1950, Lehnen. DM 8.40. — Als Einheit der naturwissenschaftlich und geisteswissenschaftlich gesicherten Einsichten soll eine „philosophische Menschenbetrachtung" erstehen. Der mögliche Eingang in das System ist eine Menschennaturlehre und eine Selbstbewußtseinstheorie. Die vergleichende theoretische Biologie muß vorbereitend die Natur des Menschen feststellen. Vier Grundaxiome beziehen sich auf das Wesen der Organismuskomposition, auf das der zweiten Substanz, auf ein Postulat des zureichenden Ganzheitsgrundes und auf die Connaturalität von Organisation, Orientierung, Operation, Leben und Erleben. Die spezifische Organisation des Menschen wird als dreifache (sensitive, imaginative, intellektive) und nur teleologisch verstehbare aufgewiesen. Ein Schematismus von neun Grundvermögen und drei Welten des Menschen wird abgeleitet, worauf dann eine anthropologische Kategorienlehre gründen soll. die eigentliche Umreißung der Menschennatur selbst kann nach Ansicht des Verf. mehr die Probleme aufzeigen, denn eigentliche Lösungen geben; es müßte eine (induktive) Metaphysik vorausgesetzt werden können, die der Verf. erst in den Anfängen gegeben sieht. Für die Selbstbewußtseinstheorie wird der jeweils charaktertypische Ausgangspunkt als bestimmend erkannt. Wesentliche Fragen sind jedoch immer die nach der Freiheit und Unsterblichkeit, letztere als Eigenschaft der Geistigkeit eines lebensüberlegenen Selbst. Naturerkenntnis und Selbstbewußtseinstheorie gestatten schließlich den Umriß einer Fremderkenntnislehre und Charakterologie, die, soziologisch ausgeweitet, die Ausblicke auf Gesellschaftslehre, Geschichtsphilosophie und Ethik eröffnen. — Der Wert des Buches scheint uns einmal in seinem Ansatz zu liegen, der Natur und Person des Menschen exakt zu analysieren bestrebt ist; dann in dem Aufweis, daß die organisationsbedingte Weltbegegnung des Menschen nicht einer kosmologischen Objektivität zugangslos entgegengestellt bleibt, weil eben die „kleine Natur" zur großen strukturanalog ist. Darüber hinaus aber müssen dem Buch mehr als ein Fragezeichen bleiben. Die gewollte Systematisierung muß doch an verschiedenen Stellen als recht hart empfunden werden. Kleinere Autoren werden als Zeugen genommen, wo größere schweigen oder zu widersprechen scheinen. Man sieht schlecht ein, warum ausgerechnet M. Victorinus für den lateinischen, Eckhart für den deutschen Sprachraum als Schöpfer der Philosophensprache gelten sollen. Die vom Verf. durchgängig angenommene Formulierung einer 1., 2., 3. Substanz (Leibstoff, allgemeine Natur, konkretes Einzelwesen) ist insofern mißverständlich, als sie zwar im 12. Buch der Metaphysik des Aristoteles ihre Grundlage hat, jedoch in der Bezeichnung einer 1., 2., 3. Substanz gerade nicht in die Sprache der aristotelisch-scholastischen Tradition eingegangen ist. Schließlich mag es überraschen, daß der Verf. meint: „Leider hat sich die Neuscholastik gerade in der Absetzung vom Güntherschen System durch Kleutgen konstituiert" (189). A. Günthers System wird in diesem Zusammenhang als geniale Vollendung der Selbstbewußtseinstheorie Schlegels über Fichte und Lotze hinaus bezeichnet! Trapp

Bauhofer, O., Maske und Ebenbild. Die christliche Lehre vom Menschen. kl. 8° (104 S.) Luzern 1950, Rex-Verlag. Fr. 4.80. — Dieses schmale Bändchen könnte wohl durch seine bescheidene Gestalt hinwegtäuschen über das Gewicht seines Gehaltes und den außergewöhnlichen Wert seiner Darstellung. Doch ist es bei den Lesern unserer Zeitschrift (vgl 10 [1935] 593 und 11 [1936] 406—409) davor schon allein durch den Namen seines Verf. geschützt. Der Untertitel spricht es klar aus, daß es um ‚die christliche Lehre vom Menschen' geht, während der verschleiernd-enthüllende Obertitel offenbar gewählt ist, um anzudeuten, daß das Rätsel Mensch vor allem ‚das Rätsel seines Gesichtes' ist, will sagen: seines ewigen Antlitzes, das die geistige Person unverlierbar in den gottebenbildlichen Zügen der ‚anima naturaliter christiana' an sich trägt; seiner im ersten Adam verloren gegangenen ‚facies animae' (mit den Vätern zu reden), deren übernatürliche Gottebenbildlichkeit der erlöste Mensch nur durch die Anverwandlung in das Antlitz des Gottmenschen wiedergewinnt; seiner vielgesichtigen Masken der Fiktion und Selbsttäuschung, der Gott- und Selbstvergessenheit, der unbewußten Zwiespältigkeit und pharisäischen Scheinheiligkeit, der bewußten Irreführung und willentlichen Hinterhältigkeit, usw. In der reifen Frucht dieser 12 Essais hat der Verf. nicht nur ein wichtiges Stück der theologischen Anthropologie neuartig dem erlebenden Verstehen nahegebracht, sondern auch als Basis einer christliken Ethik und Aszetik mit kräftigen Strichen eindrucksvoll skizziert.

Ternus

v. Aster, E., Die Psychoanalyse (Sammlung Dalp). 2. Aufl. kl. 8° (232 S.) Bern 1949, Francke. DM 9.50. — Das Buch stellt eine Einführung in die Psychoanalyse Freuds dar (von Adler und C. G. Jung ist darin nur ganz kurz die Rede). In einem einleitenden Abschnitt (7—20) wird das Verhältnis der Psychoanalyse zur modernen Psychologie dargelegt. Von den Voraussetzungen der Assoziationspsychologie und des psychophysischen Parallelismus ausgehend hat Freud stets daran festgehalten, daß alles seelische Geschehen mit der gleichen Notwendigkeit von Ursachen determiniert ist wie die Vorgänge in der Körperwelt (11). Diese geistesgeschichtlichen Grundlagen bestimmen das Menschenbild Freuds. Der Mensch „ist ein beseelter, von Trieben erfüllter Körper" (16). Von der Katharsis Breuers (21—30), der Befragung in der Hypnose, hat Freud sich bald gelöst und seine analytische Methode (31—40) ausgebildet: die „freien Einfälle" sollen in die Nähe der verdrängten Vorstellungen und damit der Erlebnisse führen, die als die Ursache krankhafter Symptome angesehen werden müssen. Neben diese freien Assoziationen (und die „zufälligen" Fehlhandlungen) tritt als wichtiger Zweig der psychoanalytischen Theorie und Praxis bei Freud die Kenntnis des Traumes (55—86) und die Auflösung der Traumsymbolik. Die beiden Abschnitte über die sexuelle Verursachung der Neurosen (87—105) und die Entwicklung der Sexualität beim Kinde (149—170) sind geeignet, den Leser in die wirklichen Gedanken der Triebpsychologie Freuds einzuführen (vgl. die Ausführungen über die Sublimierung des Sexualtriebes zum Forschertrieb S. 123 ff. und zum Schaffenstrieb S. 144 ff., über die psychologischen Zusammenhänge zwischen Geiz des Erwachsenen und frühkindlicher Analerotik S. 108 ff., über die Ödipusbindung S. 149—170). — Im allgemeinen identifiziert der Verf. sich durchaus mit den Auffassungen Freuds. „Einige kritische Bemerkungen" (194) treffen, wie uns scheint, nicht den Kern der Problematik, um den ernste Forscher auch aus der heutigen Gefolgschaft Freuds ringen (vgl. M. Boss und H. Kunz in Studium generale 3 [1950] H. 6). Bei der Zurückführung der Symptome des kranken Seelenlebens auf die Faktoren des Unbewußten wird es nach v. A. „dem geübten Analysator möglich, die verdrängten Vorstellungen zu erraten, aus den Assoziationen sie herauszudeuten" (31). Bei diesem „Erraten" und „Herausdeuten" verlassen wir jedoch naturgemäß den Boden der unmittelbar gegebenen oder beobachteten Phänomene. Es besteht die Gefahr, daß, wie Freud es ausdrücklich fordert, „die wahrgenommenen Phänomene gegen die nur angenommenen Strebungen zurücktreten müssen". Eine wenn auch nur

kurze wissenschaftstheoretische Besinnung zu dieser Problematik würde sich zum Vorteil des Buches ausgewirkt haben. Gilen

Caruso, I. A., Tiefenpsychologie und Daseinswerte (Kleine Texte z. Theol. und Seelsorge 10). 8° (24 S.) Wien 1948, Seelsorger-Verlag (Herder). Sch. 1.80. — In der vorliegenden Kleinschrift wendet sich der Verf. gegen die rein kausaldeterministische Methode der heutigen Tiefenpsychologie, durch die der Mensch aus der wahren Objektivität seines Daseins herausgerissen wird. Faßt sich der Mensch als autonomes Wesen auf, so sucht er in seinen eigenen Empfindungen das ausschließliche Kriterium für seine Handlungsweisen, bejaht nur das Angenehme und fürchtet nur die Unlust. Diese Einstellung muß zur Hypertrophie des eigenen Ichs führen (10). Die Gesundung des Menschen kann nur dann angebahnt werden, wenn das eigene Ich gesprengt, wenn eine feste Bindung an eine absolute und objektive Wertordnung gefunden wird (12). All das muß freilich im Sinne eines persönlich gelebten Wertes verstanden werden. Der Verf. hat den Mut, die Behauptung auszusprechen, daß jede Neurose letztlich in einem Abfall vom absoluten und objektiven Wert bestehe. Folgerichtig kann sich die Psychotherapie nicht in einer reinen Analyse erschöpfen, sondern muß sich die Aufgabe stellen, die innerseelischen Anlagen aus dem Dunklen und Triebverhafteten zum Hellen und Wertgebundenen hin zu transzendieren (22). Zu diesem Ergebnis konnte C. kommen, weil er, zwar unausgesprochen, ein auf Geistigkeit und Religiosität ausgerichtetes Menschenbild voraussetzt. Stasch

de Montpellier, G., Conduites intelligentes et Psychisme chez l'Animal et chez l'Homme. Étude de Psychologie comparée (Editions de l'Inst. Sup. de Philos.). 2. éd. augm. 8° (411 S.) Louvain oder Paris (1949), Nauwelaerts oder Vrin. bFr. 125.—. — In dieser ausgezeichneten Arbeit will der Verf. zeigen, daß der fundamentale Unterschied in der seelischen Struktur (Psychismus) von Mensch und Tier nicht durch die Kategorien von Intelligenz und Instinkt getroffen wird. Er offenbart sich vielmehr in verschiedenen *Formen der Intelligenz* (12). *Der erste Teil* des Werkes (15—258) ist einer Untersuchung des Instinktes (15—47) und der Intelligenz im Tierreich gewidmet. Aus der Definition des Instinktes, die M. gibt (31), ist der bemerkenswert hohe Grad von Komplexität und Anpassungsfähigkeit hervorzuheben, der instinktivem Verhalten eignet. In der schwierigen Frage nach der Erklärung instinktiven Verhaltens muß sich nach M. ein biologisch eingestellter Psychologe darauf beschränken, die inneren und äußeren Bedingungen für Erscheinung und Ablauf der Instinkthandlungen aufzudecken (47). Die deutlichsten Unterschiede zwischen instinktivem und intelligentem Verhalten liegen einmal in der ganz anderen Art von Anpassung (bei Intelligenz auch ganz neue Formen des Tuns, die völlig außerhalb des „Themas" stehen). Sodann ist das intelligente Tun nicht angeboren, sondern erworben: es kann gelernt werden, z. B. im Labyrinthversuch. Nach einer eingehenden und teilweise recht scharfsinnigen Diskussion der verschiedenen Erklärungsversuche glaubt M., daß die Theorie von Tolman, trotz gewisser Bedenken, den Phänomenen des Lernens am ehesten gerecht wird (109). In einem ausführlichen Kap. über das System Mittel—Zweck untersucht der Verf. die tierische Relationserfassung nach ihren verschiedenen Dimensionen (171—254). — Die neue Form von Intelligenz, die sich nur beim Menschen findet (*zweiter Teil* der Arbeit, 261—383), wird vom Verf. als rationale oder logische gekennzeichnet. Sie erscheint aber noch nicht zu Beginn des menschlichen Lebens. Vielmehr ist das intelligente Verhalten beim Kleinkind ähnlich dem des Tieres und infolgedessen, wie eine Reihe von Versuchen gezeigt haben, exklusiv als raum-zeitlich zu bestimmen: intelligence spatio-temporelle. — Die Arbeit M.s beruht auf gründlicher Kenntnis der empirischen Forschungen zur vergleichenden Psychologie. Das Verzeichnis der zitierten Literatur, überwiegend englisch-amerikanische und französische Werke, umfaßt mehr als 20 Seiten (384—411). Wir vermissen darunter W. Sterns Psychologie der frühen Kindheit, auch Zuninis Untersuchungen zur Psychologie der Fische (1938—1942) sollten benützt und genannt werden. An einigen Stellen des Buches wird auf Literatur verwiesen, die im Ver-

zeichnis nicht erscheint, so S. 116 auf Köhler (1920), S. 234 auf Françon (1938) und Frisch (1946). M. bietet in seinem Werke nicht nur einen Einblick in die Methoden und Ergebnisse dieses Zweiges der psychologischen Forschung, sondern auch Diskussionen, zum Teil neue Interpretationen und den Versuch einer persönlichen Synthese. Trotz gewisser Vorbehalte hat er sich in Anschauung und Darstellung die Terminologie und Begriffswelt der Gestaltspsychologie zu eigen gemacht. Im 2. Teil des Werkes, der sich mit der Intelligenz und dem Psychismus des Menschen beschäftigt, hätte M. den wesentlichen Unterschied gegenüber der Intelligenz im Tierreich noch weiter verfolgen, evt. auch auf die strukturellen Grundlagen dieses Unterschiedes eingehen können. Gilen

Rothaus, E., Das Sittliche eine Kraft des menschlichen Unbewußten. 8° (109 S.) Stuttgart 1949, Klett. DM 5.50. — In diesem Buche hat der Verf. mehrere Abhandlungen aus der psychotherapeutischen Praxis zusammengefaßt. Der Titel des Buches gibt den Inhalt der ersten Abhandlung (9—45) wieder. An Hand von Träumen eines Sechzehnjährigen, der dem Verf. befreundet war (er war kein Patient), sucht R. darzutun, daß wir im Sittlichen nicht eine vom Unbewußten unabhängige Größe, sondern geradezu eine Kraft des Unbewußten erblicken müssen. Die Träume, die er mitteilt, sind recht instruktiv und geben, zusammen mit der Interpretation des Verf., eine aufsteigende Linie in der sittlichen Entwicklung dieses jungen Menschen, genauer: seiner Stellung zur Sexualität. Die Analyse des Buches erweist die Tatsache, daß im Unterbewußtsein auch sittliche Kräfte (vielleicht besser: positive Kräfte für eine in persönlicher Freiheit zu gestaltende Sittlichkeit) eines Menschen verborgen liegen, die im Traumleben wirksam werden können — eine Tatsache, die speziell mit Rücksicht auf das Traumleben schon bei aszetischen Schriftstellern des 17. Jahrhunderts besprochen wird. Wir glauben jedoch, daß der Verf. bei seinem Probanden auch aus dem Zustand des vollwachen Bewußtseins in ähnlicher Weise wirkende sittliche Impulse entnehmen konnte, die noch dazu aufgewiesen werden konnten, ohne daß eine immerhin mehrdeutige Symbolanalyse bemüht werden mußte. Gerade die sittlichen Kämpfe dieses jungen Menschen und das bestehende Vertrauensverhältnis hätten gutes Material für diese Untersuchung dargeboten. Man kann das Sittliche nicht *ausschließlich* als eine Kraft des Unbewußten ansehen; es ist auch eine Kraft des bewußten menschlichen Lebens. Ebensowenig könnte man behaupten, das Unbewußte sei eine Quelle, aus der nur Antriebe zum Sittlichen aufsteigen. Aus dieser Region kommen ebenso Antriebe in das Unsittliche (vgl. auch das Beispiel aus seiner eigenen Praxis S. 102f.). In das Gebiet der Religionsphilosophie reicht die Meinung des Verf., daß die Psychotherapie „den überzeugendsten Gottesbeweis geführt hat" (42), eine Überzeugung, die wir allerdings nicht zu teilen vermögen. Wenn der Verf. weiter meint, daß „die historischen Gottesbeweise für uns heute nichts sind als eine intellektuelle Spielerei", so trifft das bei einem Großteil der modernen europäischen Menschheit zu. Die Gründe für dieses Phänomen sind jedoch sehr komplizierter Art. Eine Wurzel dieser Erscheinung reicht auch in jene Tiefen seelischer Zusammenhänge, in welche die Psychotherapie hinabzusteigen versucht. Auch hier wird wieder sichtbar, daß aus den Gründen des Unbewußten nicht nur sittliche, sondern auch andere Kräfte gespeist werden. Sein Begriff der Offenbarung als ein aus dem Unbewußten aufsteigendes Gefühl und inneres Erleben (43), das dann auch von den Männern der Bibel und den Mystikern nach außen projiziert wurde, enthält nicht mehr das Moment unmittelbarer Kundgabe göttlicher Gedanken und Pläne an den Begnadeten. Religionsgeschichtlich und auch religionspsychologisch gesehen, wird er sicher nicht der ganzen Variationsbreite religiöser Erkenntnisse gerecht. — Die „Grundlagen der Psychotherapie" (80—95) sieht R. in einer Bereitschaft des Arztes, dem Patienten nicht seine eigenen Meinungen aufzunötigen. Er soll vielmehr zusammen mit dem Patienten in gemeinsamer Arbeit auf die Stimme des Unbewußten hören, die Arzt und Patient die richtigen Wege weisen soll. Dabei wird dem Unbewußten in personifizierender

Weise ein Überblick über tiefere Zusammenhänge zugeschrieben, so daß man unwillkürlich an den subsistierenden intellectus agens der Araber erinnert wird. — In einem letzten Aufsatz tritt R. mit guten Gründen für eine „Übertragungslose Psychotherapie" ein (96—107). Auf die Möglichkeit einer solchen Heilmethode hat neuestens auch C. G. Jung hingewiesen. — An der Arbeit von R. berührt wohtuend der große sittliche Ernst, von dem sie getragen ist. Gilen

Stern, E., Jugendpsychologie. 4., neubearb. Aufl. gr. 8° (160 S.) Stuttgart 1950, Hippokrates-Verlag. DM 9.50. — Dem Leser wird eine umfassende Einführung in die Entwicklung des Kindes von der Geburt bis zum Abschluß der Pubertät geboten. Der Verf. läßt bei der Schilderung und Beurteilung der einzelnen Entwicklungsstufen fast alle psychologischen Richtungen und die neueste ausländische Literatur zu Worte kommen. Von philosophischer Bedeutung ist vor allem der 1. Teil, der sich mit den Bedingungen der geistigen Entwicklung und mit dem Problem der Bildsamkeit befaßt. Der Verf. stellt sich weder auf die Seite des Nativismus noch auf die des Empirismus, sondern spricht von einem „Konvergenzprinzip", nach dem sowohl die ererbten Anlagen wie auch die Einflüsse der Umwelt für die Entwicklung des Kindes verantwortlich gemacht werden. Dieses Prinzip mag in der Kindheit viele Tatsachen erklären, scheint aber im Hinblick auf die Entwicklung der Persönlichkeit keine Allgemeingültigkeit zu besitzen. Hat der Jugendliche eine gewisse Selbständigkeit erreicht, so wird man neben den oben genannten zwei Faktoren noch eine dritte Größe für das Werden der Persönlichkeit verantwortlich machen müssen, das Selbst und die daraus fließende Selbstbestimmung. Dieser Faktor wird vor allem für die inhaltliche Richtung oder das wertende Lebensideal von entscheidender Bedeutung sein. Der Begriff „Erbanlage" wird vom Verf. nur in der engsten Bedeutung verwendet. Als vererbt wird nur das angesehen, was von Anfang an in der Keimzelle festgelegt ist. Den vererbten Anlagen werden die angeborenen gegenübergestellt (38 f.). Aber auch die Erbanlagen bestimmen die Entwicklung des Kindes noch keineswegs eindeutig; eine und die gleiche Anlage kann verschiedene Entwicklungsmöglichkeiten zulassen (42). Es fehlt jedoch in Bezug auf die Erbanlagen noch eine weitere Einschränkung, und zwar jene, daß die Anlagen in sich nur formaler Natur sind und erst durch die Richtung auf ein Ideal, auf eine wertende Weltanschauung, mit einem Inhalt angefüllt werden. Im 2. Teil des Werkes werden die einzelnen Stufen der seelischen Entwicklung dargestellt. Wenn der Verf. auch alle psychologischen Richtungen berücksichtigt, so stehen doch die Anschauungen der Psychoanalyse und der Individualpsychologie weitgehend im Vordergrunde. Das Werk wendet sich an weitere Kreise und verfolgt neben dem wissenschaftlichen einen praktischen Zweck, indem es in allen Entwicklungsstufen auf die möglichen Gefahren einer Fehlentwicklung hinweist. Stasch

Zillig, M., Psychologie des Jungmädchens. 8° (132 S.) Heidelberg 1949, Quelle u. Meyer. DM 7.—. — Das Buch von Z. beschäftigt sich mit der Psychologie des zwölf- bis vierzehnjährigen Mädchens. Im 1. Teil (7—49) bietet der Verf. eine Psychologie der Vorreifungszeit, im 2. Teil (50—125) wird die psychologische Entwicklung der Frühreifungszeit dargestellt. Der Aufbau der Untersuchung steht in beiden Teilen weitgehend unter den gleichen Gesichtspunkten: Auftreten und Gebaren, zusammenfassende Kennzeichnung der Persönlichkeit, Ausdruck und Gestalten, Interessen, Gefühlsleben, Willensleben, mitmenschliche Beziehungen. Dem 2. Teil ist ein Abschnitt über Berufswahl angefügt. In den weiteren drei Kapiteln dieses Teiles über Jungmädchen als Zeuginnen, über Fehlhandlungen, Entgleisungsgefahren und Kriminalität, über die Wertwelt sind Zwölf- und Vierzehnjährige unmittelbar nebeneinandergestellt. Die Untersuchung bezieht sich vor allem auf mainfränkische Jungmädchen und berücksichtigt mehr die Volksschülerin als die höhere Schülerin, für die z. B. innerhalb dieser Entwicklungsphasen das Berufsproblem noch nicht aktuell ist. Die Persönlichkeit des Mädchens in der Vorreifungszeit ist gekennzeichnet durch ihre Uneinheitlichkeit (10). Die Er-

lebnis- und Betrachtungsweisen der Kindheit genügen nicht mehr, neue Wege des Erfassens und des Verständnisses von Mensch und Umwelt öffnen sich nur langsam und nach mancherlei Täuschungen und Mißgriffen den tastenden Versuchen, in die Welt der Erwachsenen oder auch älterer Jugendlicher hineinzuwachsen. Eine Reihe seelischer Spannungen geben der uneinheitlichen Seelenlage dieser Jahre ihr charakteristisches Gepräge. So das Erwachen vielseitiger Interessen und das Fehlen neuer und angemessener Erkenntnisformen, Selbständigkeitsstreben und leichte Störbarkeit eines noch unsicheren Selbstwertgefühls, Unausgeglichenheit der Gefühle und hohe Bereitschaft zu sozialem Kontakt. Zwar findet sich auch bei den Mädchen der Frühreifungszeit vielfach noch eine sehr bewußte Hinwendung nach außen. Dabei schenken sie ihr Interesse in hohem Maße den Erwachsenen und deren Lebensführung, sind auch mehr befähigt, sich in das Seelenleben Erwachsener hineinzudenken. Im allgemeinen bedeutet aber diese Zeit den Beginn der seelischen Reifung (51) und damit die Entdeckung des eigenen Ich mit seiner körperlichen und vor allem seelischen Besonderheit. — Die Arbeit von Z. ist in ihren Ergebnissen, ihrer Methode und ihrer Darstellung ein dankenswerter Beitrag zur Jugendpsychologie. Man spürt fast auf jeder Seite, daß sie auf dem sicheren Fundament einer jahrelangen wissenschaftlichen Arbeit und eines langen verständnisvollen Umganges mit Mädchen ruht. Das Schrifttumsverzeichnis, das dem Buche beigegeben ist, umfaßt 172 Nummern. In Nr. 9 (S. 127) muß es heißen: Bollnow, Otto Friedrich (statt Franz). Gilen

Hofstätter, P. R., Die Psychologie der öffentlichen Meinung. 8° (184 S.) Wien 1949, Braumüller. DM 8.—. — Die Studie H.s ist in flüssiger Sprache, an manchen Stellen mit fast journalistischer Lebendigkeit geschrieben. Der Verf. hat sich ein doppeltes Ziel gesetzt. Er will einmal dem deutschsprachigen Leser einen gewissen Einblick in das reiche Material geben, das die amerikanische Forschung in den letzten Jahren zu diesem Problemkreis beigetragen hat. Dieses Ziel wird durch die in den vielen Anmerkungen mitgeteilte Literaturangabe erreicht. Man möchte wünschen, daß außerdem noch ein gutes Autorenverzeichnis beigegeben wäre. — Die weitere Aufgabe des Buches war, eine psychologische Theorie der öffentlichen Meinung zu bieten. Diese Theorie basiert auf tiefenpsychologischer Grundlage. In der öffentlichen Meinung liegt die mehr oder weniger allgemein anerkannte Antwort auf eine Reihe von Fragen politischer, wirtschaftlicher u. a. Natur vor, die der Befragte aus eigener Erfahrung oder Kenntnis nur zu einem kleinen Teil beantworten könnte. Statt nun das Nichtwissen und das andauernde Überfragtsein sich selbst und anderen einzugestehen, weicht der Mensch im allgemeinen diesem beklemmendem Erlebnis der Ungewißheit aus und macht sich die vorgeprägten, oft stereotypen Formeln der öffentlichen Meinung zu eigen. Auch das Prestige (70—102), das z. B. ein Präsidentschaftskandidat bei seinen Wählern genießt, ist in analoger Weise zu erklären. Wenn H. in dem Abschnitt über Propaganda glaubt, daß die begriffliche Unterscheidung zwischen Propaganda und Erziehung sehr schwierig sei und daß „die Grenzlinie sich wirklich kaum ziehen lasse“ (104), so dürfte der Begriff der Erziehung hier wohl nicht tief genug gefaßt sein. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß besonders die von der Öffentlichkeit geleitete Erziehung nach Ausweis der Geschichte leicht in den Dienst der Propaganda gestellt werden kann und daß sich auch gemeinsame Momente in Erziehung und Propaganda finden, z. B. das Phänomen der Suggestion. — Die von H. aufgestellte Theorie der öffentlichen Meinung ist beachtenswert. Zu fragen wäre, ob nicht neben dem der Angst vergleichbaren Unsicherheitserlebnis noch einem schwachem Selbstwertgefühl und einem wirksamen Geltungsstreben sowie der mangelnden Anstrengungsbereitschaft des Menschen mehr Gewicht über die Aneignung und auch den Wandel der öffentlichen Meinung zukommt, als es bei H. deutlich wird. Gilen

4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblatt-Lexikon. Schriftleitung: J. P. Steffes, A. Eickhoff. Jährlich 3 Lieferungen. 2. Jhg. 1949 (520 S.), 3. Jhg. 1950 (486 S.). Je Lfg. DM 5.—, Jhg. geb. DM 19.—. — In Beiträgen von 2—12, in der Regel 4—8 Druckseiten Umfang behandelt dieses Loseblatt-Lexikon Fragen aus den Gebieten des religiösen Lebens, der Philosophie, der geistes- und naturwissenschaftlichen Disziplinen, wobei vor allem die Bereiche des Rechts, des Staatslebens und der Politik, der Gesellschafts- und Wirtschaftslehre Berücksichtigung finden. Die angestrebte Verbindung von Grundsätzlichkeit und Aktualität ist im großen und ganzen recht glücklich erreicht. So wird beispielsweise in der 1. Lfg. 1950 die damals in den Brennpunkt der Erörterungen getretene Frage des Mitbestimmungsrechts gleich in 3 Beiträgen behandelt: „Mitbestimmungsrecht des Betriebsrats" *(E. Molitor)*, „Mitbestimmung und KAB" *(J. Even)*, „Mitbestimmung und Gewerkschaften" *(F. Deus)*; dazu kommt ein Beitrag über den „Neuen Weg der Duisburger Kupferhütte" aus der Feder eines Nächstbeteiligten *(E. Wurm)*. In der nächsten Lfg. folgt ein Beitrag über die Papstansprache vom 3. 6. 1950 im Hinblick auf das Mitbestimmungsrecht *(J. David)* und über die betriebliche Mitbestimmung der Arbeiter in geschichtlicher Entwicklung *(Ad. Geck)*, in der 3. Lfg. dieselbe nochmals in soziologischer Betrachtung (vom gleichen Verf.). Ein anderes Beispiel für Behandlung einer aktuellen Frage ist der Beitrag über die Europäische Zahlungs-Union *(G. Rudnitzki)*. Die große Mehrzahl der Mitarbeiter sind Katholiken; einzelne Beiträge sind von evangelischen Christen *(C. v. Dietze, F. Lütge)* beigesteuert, liegen aber inhaltlich ganz in der Linie der katholischen Soziallehre. Ausnahmsweise wird auch einmal ein Beitrag aus evangelischer Feder gebracht, um den Leser mit Auffassungen, wie sie auf evangelischer Seite bestehen, vertraut zu machen, so über „Kirche und Politik" *(K. v. Bismarck)*, eine wirklich gute und klug abwägende Information. — Vorzug und in gewissem Grade auch Schwäche dieses Loseblatt-Lexikons ist der Mangel jeder Bindung an Systematik. So kann man plötzlich aktuell werdende Fragen (Mitbestimmungsrecht!) zwanglos einschieben und anderes zurückstellen; man kann die Beiträge, die von den Mitarbeitern geliefert werden, abdrucken und wird durch ausbleibende Beiträge, das Kreuz jedes Sammelwerks, nicht aufgehalten. Die Herausgeber haben eine beachtliche Zahl ausgezeichneter Mitarbeiter gewonnen; fast ohne Ausnahme stehen alle Beiträge auf beachtlicher Höhe und bringen trotzdem ihren Gegenstand auch einem weiteren Leserkreis verständlich nahe. v. Nell-Breuning

Die Frau. Wesen und Aufgaben. Hrsg. von Dr. Alice Scherer (Wörterbuch der Politik, Heft VI). Lex-8° (X u. 324 Sp.) Freiburg 1951, Herder. DM 7.80. — Kaum erschienen, hat dieses Heft des „Wörterbuchs der Politik" bereits einige sehr günstige Besprechungen gefunden. Mit vollem Recht, denn es vereinigt eine stattliche Reihe wirklich gediegener Beiträge, die — unter Aussparung des Fragenkreises von Ehe und Familie, dem ein eigenes Heft gewidmet werden soll — wohl alles Wesentliche behandeln. Die Herausgeberin hat es verstanden, die Beiträge einiger Verfasser und zahlreicher Verfasserinnen auf eine „Generallinie" zu bringen, die sich als maßvoll, sachlich, aufgeschlossen, fortschrittlich kennzeichnet. Daß die katholische Glaubens- und Sittenlehre niemals verletzt wird, braucht kaum gesagt zu werden. Besonders erwähnenswert sind die Beiträge von *Gertrud Bäumer*, in denen die Frauenbewegung von ihren Anfängen bis in die heutige Mitverantwortung im öffentlichen Leben verfolgt wird, sowie die Beiträge über die Frau im öffentlichen Leben, von denen besonders der kurze Beitrag über die Schweiz von *Dr. Maria Muther-Widmer* als ein Meisterstück staatspolitischer Klugheit und vornehmen Taktes zu rühmen ist. In den dornigen Fragenkreis der Frauen-(berufs)arbeit einerseits, von Haushalt und Hausfrau anderseits teilen sich hier *Bertha Voigt* und *Dr. Hildegard Bleyler*, dort *Prof. Dr. Elisabeth Liefmann-Keil* aus der nationalökonomischen und *Anna Volk* aus der hausfrau-

lichen Sicht. In den durch Art. 3 GG aufgeworfenen und demnächst wohl noch lebhafte Erörterungen auslösenden Fragen wird die gleiche mittlere Linie gehalten, die *F. W. Bosch* in seinem ausgezeichneten Aufsatz „Gleichberechtigung im Bereich der elterlichen Gewalt" (Südd. Juristen-Zeitung 5 [1950], Nr. 9, 625—646) entwickelt und begründet hat. — Am Ende des Heftes findet sich ein ebenso wertvolles wie umfangreiches Schrifttumsverzeichnis, nicht in ermüdender Aufzählung nach dem Abc der Verfassernamen, sondern in übersichtlicher Gliederung, so daß man zu jeder Frage das einschlägige Schrifttum mühelos findet. Das Heft gereicht dem „Wörterbuch der Politik" zur Ehre.

v. Nell-Breuning

Endres, F. C., Sittliche Grundlagen menschlicher Beziehungen. 8° (237 S.) Zürich 1950, Rascher. DM 11.50. — Diese vollständig neu bearbeitete und durch einen Anhang (Briefe an arbeitende Menschen) ergänzte Aufl. will dem Materialismus eine sittliche Grundidee entgegenstellen und dadurch die vielen, die trotz allem eine sittliche Persönlichkeit werden wollen, stützen. Das soll aber geschehen durch Vermeidung alles Okkulten und „Mystischen" und mit bewußtem Abstand vom Religiösen im Sinn einer dogmatischen Konfession. Die Hauptprobleme dieser pädagogischen Ethik sind: der Mensch mit sich selbst, Ehe und Liebe, Erziehungsfragen, Mensch und Beruf, soziale Beziehungen. Die Briefe an arbeitende Menschen kreisen um den anständigen Menschen, den Brudergedanken und die Persönlichkeit. E. erweist sich auch in diesem Buche als erfolgreichen Pädagogen, der es versteht, die Menschen im Alltag anzusprechen. Das zeigen treffliche Formulierungen, besonders über Liebe und Ehe, Liebe und Triebhaftigkeit, den seelischen Schwerpunkt der Frau. Mit der Zurückdrängung des religiösen Gedankens hängt es aber zusammen, daß die wirksame sittliche Begründung nicht immer zur wünschenswerten Tiefe kommt, besonders beim Problem des Leidens. Die Darstellung von Suggestion, Training, Bewußtsein der Unvermeidlichkeit u. ä. sollte noch erweitert werden. Das Problem von Schuld und Sünde kommt nicht zur Sprache.

Schuster

Fischer, Guido, Christliche Gesellschaftsordnung und Sozialpraxis des Betriebes. kl. 8° (188 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM 3.60. — Der Münchener Betriebswirtschaftler geht an die Frage der Gesellschaftsordnung vom Blickwinkel des Betriebs heran. Das hat den Vorteil, daß zwischen den oft getrennt nebeneinander her laufenden Bemühungen um Herstellung einer rechten Ordnung in der menschlichen Gesellschaft einerseits, im Betrieb anderseits Verbindungen hergestellt werden. Aus seiner Erfahrung heraus bietet der Verf. eine Fülle wertvoller Anregungen für die betriebliche Sozialpolitik und allgemein für eine soziale Betriebspolitik. Im einzelnen wird man in vielen Stücken anderer Meinung sein können. Grundsätzliche Bedenken dürften zu erheben sein gegen seine Auffassung vom Betrieb als „Organ der menschlichen Gesellschaft" (87, 101), wodurch dem Betrieb eine ihm nicht zukommende öffentlich-rechtliche Qualität beigelegt wird. Von „Organen" der Betriebsgemeinschaft zu sprechen, hat seinen guten Sinn; der Betriebsrat ist zweifellos ein solches Organ. Dagegen erscheint die Bezeichnung des Eigentümer-Unternehmers als „Organ" der Betriebsgemeinschaft (118/9) bedenklich; damit wird der wesentliche Unterschied zwischen dem Eigentümer-Unternehmer und dem Funktionär-Unternehmer („manager") verwischt. Offenbar liegt das in der Linie des Verfassers, der eine „Entlassung" (Abmeierung) des untüchtigen Eigentümer-Unternehmers gleichgeordnet mit der Entlassung unfähiger Angestellter oder Arbeiter vorsieht (95/96). Der Gedanke ist aus der Kriegswirtschaft und insbesondere vom Reichsnährstand her bekannt, ist aber doch nur als Notstandsmaßnahme vertretbar, während er sich beim Verf. als grundsätzliche Folge seiner Organschaftsauffassung ergibt. — Zwischen Mitbestimmung und Mitbeteiligung (Miteigentum) bestreitet Verf. jeden Zusammenhang (181). Eine echte wirtschaftliche Mitbestimmung (co-gestion économique, co-management) dürfte aber Mitbeteiligung implizieren: wer aus eigenem Recht, nicht als bloßer Vertreter im Willen, über die zu tätigenden Geschäfte mitbestimmt, muß diese Geschäfte auch für und gegen sich, d. i. als

die seinigen gelten lassen, ist also notwendig in irgendeinem Maße oder Grade Teilhaber dieser Geschäfte. — Verf. ist ein bekannter und verdienter Vorkämpfer der Familienausgleichskassen; leider verunklart er deren Zielsetzung, indem er von Familienlohn (176, 184) spricht, wo es sich um Familienzulagen handelt, die keine Lohnbestandteile sind, sondern — auch wenn die Verfahrenstechnik einen anderen Eindruck erweckt — ihrem Grundgedanken nach Ausgleichszahlungen der Bezieher von Lohn- oder anderem Einkommen untereinander sind. v. Nell-Breuning

Giacon, C., S.J., La Seconda Scolastica. I Problemi giuridico-politici. Suárez, Bellarmino, Mariana (Arch. Philos. Aloisianum, Serie II, 6). gr. 8° (304 S.) Mailand 1950, Bocca. L. 1000.—. — Nach den Wirren der französischen Revolution glaubten in Italien einige, und zwar gerade tiefere Geister, das Chaos könne nur durch die große geistige Weltschau eines Hegel überwunden werden. Dieser beziehe ja auch die wichtige Regelung des staatlichen Lebens ein. Es waren vor allem Spaventa, dessen geistiges Erbe heute noch durch seinen Neffen Benedetto Croce verwaltet wird, und später Saitta, die, beide zunächst katholische Priester, nachher den Hegelschen Pantheismus in Italien hoffähig machten. Als Mitarbeiter Giovanni Gentiles, des Kultusministers Mussolinis, förderte Saitta — wie die Hegelianer überall — den Staatstotalitarismus. G.s unbeugsame Kritik an dieser Hegelianischen Richtung und vor allem an ihrer Deutung der katholischen Staatslehre, in erster Linie der Staatslehre der Jesuiten des 16. und 19. Jahrhunderts, ist also auch als ein Beitrag zu der in allen Ländern erforderlichen Bekämpfung des Staatstotalitarismus zu werten und zu begrüßen. Während nun jene Hegelianer die Jesuiten des 16. Jahrhunderts als die demokratischen Wegebereiter der französischen Revolution je nachdem lobten oder brandmarkten, sah sich G. gleichzeitig in die Notwendigkeit versetzt, gewissen Anschauungen des französischen Dominikaner-Soziologen Delos über die Suaresische Gesetzeslehre die Unterlagen zu entziehen. Nach Delos war es freilich Suárez, der durch seine Gesetzeslehre gerade den späteren Absolutismus heraufführte. Er habe das Gesetz dem Willen, d. h. der subjektivistischen Anarchie des Gesetzgebers überantwortet. G. zeigt, daß Suárez, Bellarmin, Mariana auf dem Boden des echten naturrechtlichen Denkens stehen, das als „diritto naturale" im Italienischen immer schon scharf abgegrenzt war gegenüber dem „giusnaturalismo" der revolutionären Pseudonaturrechtler. Dieses echte Naturrecht findet G. — zum Unterschied von Delos — auch in der Lehre des Suárez vom Gesetze. Suárez glaubte nur, die Rolle, die ratio und voluntas im Gesetze und deshalb in dessen Definition zu spielen haben, etwas anders präzisieren zu müssen, als dies Thomas tat, der ebenso wie er beiden Seelenfakultäten ihren Einfluß auf das Gesetz zuwies. Auch in der Gesetzesdefinition des hl. Thomas findet sich die Zielnorm — die den Willen angeht —, das Gemeinwohl (ad bonum commune). Zudem ist die verpflichtende Promulgierung (ab eo, qui . . .) notwendig ein Willensakt. Thomas will zu Beginn (rationis ordinatio) nur sagen, die Aussage des Befehlssatzes sei — was selbstverständlich ist — ein Satz des Verstandes, wobei er von der Objektwelt des Gesetzes zunächst absieht. Demgegenüber beabsichtigt Suárez — ohne sachliche Änderung der Lehre des hl. Thomas —, um so entschiedener den objektiven metaphysischen Zielaufbau hervorzuheben, der ja allein inhaltlich den Gesetzgeber zur Entscheidung bringt, ob und wie er handeln solle. Hierin sieht Suárez das Formalelement des Gesetzes: die Grundlage der Verpflichtung. Man kann wohl sagen, daß diese Auffassung dem heutigen scholastischen Denken wie überhaupt dem juristischen Denken, das an der Natur der Sache sich orientiert, sehr nahe liegt. Dabei bereitet die zunächst entitative, nicht objektiv gerichtete Definnition des hl. Thomas nicht die geringste Schwierigkeit. Mit einer subjektivistischen, anarchistischen Auflösung der Wertewelt des hl. Thomas, von der Delos spricht, hat also die Gesetzeslehre des Suárez nichts zu tun, wie auch nicht mit dem metaphysischen oder moralischen Positivismus Occams. — Möge das Institutum Aloisianum zu Gallarate noch viele solcher gründlicher Werke hervorbringen. Gemmel

The Naturel Law and International Relations (Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 24, April 1950). gr. 8° (IV u. 189 S.) Washington 1950, The Cath. Univ. Doll. 3.—. — Das Gesamtthema der Jahresversammlung 1950 der Amerikanischen Katholischen Philosophischen Gesellschaft ging über Naturrecht und Völkerrecht. Gleich im 1. Beitrag zeigt E. R. *Kilzer O.S.B.*, wie schon der griechische Gedanke von dem weltbeherrschenden Logos zur Schaffung einer wahrhaft freien Völkereinheit aufruft. Mit großem Ernst mahnt *B. Palmer*, die noch freie Welthälfte müsse mit wahrem Naturrechtsdenken erfüllt werden, bevor auch sie für den Untergang reif werde. In einem tiefem metaphysischen Beitrag zeigt der Herausgeber des Berichtes und Sekretär der Vereinigung, *Ch. A. Hart* von der Kath. Univ. Washington, daß das Natur-, d. i. Wesensrecht des Menschen aus seinem Wesen, dem Abbild Gottes, entspringt, und zwar kraft des Prinzips der Finalität, das nur eine Ausdehnung des Prinzips vom zureichenden Grunde auf das Handeln ist. — Der Bericht enthält zwei Beiträge deutscher Professoren: *J. Pieper* wies auf die Wichtigkeit enger Verbindung von Moral und Politik mit der überzeitlichen, aber auch mit der Gegenwartsphilosophie hin. *H. Rommen* bot eine vorzügliche Behandlung der Fragen um die Kollektivschuld und die Nürnberger Prozesse. Auch die Berichte über die Diskussion enthalten Wertvolles. Vor allem für Bibliotheken dürfte sich die Anschaffung der jährlich erscheinenden inhaltsreichen Berichte empfehlen. Gemmel

Amonn, A., Grundzüge der Theoretischen Nationalökonomie. gr. 8° (199 S.) Bern 1948, Francke. DM 11.—; geb. DM 13.80. — A., Professor an der Universität Bern, lehnt für die eigentlich wissenschaftliche Nationalökonomie die Zweckbetrachtung, etwa Rücksicht auf den Volkswohlstand, ab, um bloß kausal die Bestimmungsgründe für den Preis zu erforschen. Diese Gründe sind irgendwie Kosten, wobei er besonderen Wert legen will auf die Menge der eingesetzten Produktionsmittel. Der Wert der Ware wird, weil psychologisch-subjektiv, als außerökonomisch bezeichnet. Zu den Kosten gehört auch der Lohn, der, rein wirtschaftlich gesehen, ein Minimallohn sein muß. A. will jedoch in dieses Minimum auch das kulturelle Existenzminimum, auch für die Familie, einbezogen wissen. Eine staatliche Intervention wird nicht vollkommen abgelehnt; doch steht er einer Vollsozialisierung skeptisch gegenüber. Man wird der Zweckauffassung von A. zugute halten, daß es eine Hauptaufgabe der Nationalökonomie sein muß, die Produktionsgesetze zu erforschen, da von der Erzeugung alles Wirtschaftliche, Soziale und schließlich auch das Politische großenteils abhängt. Man wird sich erinnern, daß gerade auch der Papst für die Gegenwart die Wichtigkeit der Erzeugung hervorhebt. Doch hat nach ihm die Erzeugung eine möglichst gleichmäßige *Verteilung* des Volkswohlstandes zum Ziele und ist somit der *Mensch* Ziel und Mittelpunkt der Wirtschaft, wie auch schon bei der Erzeugung der Lohn nicht dem Minimumbereich verhaftet bleiben muß. Ebenso muß die Ausschaltung der Betrachtung des *Wertes* der Ware aus der „reinen" Ökonomie als undurchführbar bezeichnet werden. Wenn man schon mit A. die Wirtschaftslehre schließlich als die Lehre vom Preis umschreibt, so wird man — mit ihm selbst anderswo — sagen müssen, daß der echte Marktpreis aus dem Angebots- und Nachfragepreis sich ergibt, wobei letzterer der augenblicklichen Wertschätzung entspricht. Da es nun ohne Nachfrage keine Erzeugung gäbe, ist offensichtlich das Primäre die Nachfrage und die sie tragende Wertung. Wertung und Nachfrage hängen aber entscheidend vom Wohlstand ab, so daß die diesen suchende Zweckbetrachtung von elementarer Bedeutung für die Erzeugung ist. Somit rückt die *finale* Betrachtung der Wirtschaft und in ihr vor allem der Mensch, das Volk, der Staat und die Völkergemeinschaft ganz von selbst in den Vordergrund der wirtschaftlichen Wissenschaft und Praxis, ganz abgesehen davon, daß wegen der Freiheit der Beteiligten — bis zur geschichtlich unbestreitbaren unverantwortlichen Gestaltung der Lohnverhältnisse — von ausschließlich „kausaler" Betrachtung auch bei der „reinen" Wissenschaft von der Erzeugung keine Rede sein kann. Man müßte immer mehr die auf einer längst überholten Philosophie beruhenden Redeweisen einiger nationalökonomischer Klassiker

von der sozialen „Naturgesetzlichkeit" auf sich beruhen lassen. A. tut dies auch in seinen eigentlichen Ausführungen — was nicht gerade ein Zeichen der Logik, aber tiefer wirtschaftlicher Erkenntnis ist. Auch nach ihm bestehen „notwendige Zusammenhänge" zwischen Preis und Wert, so daß die Werttheorie für die Nationalökonomie von höchster Bedeutung sei. So ist also etwas „Außerökonomisches" ökonomisch sehr bedeutsam, ob es ins Schema paßt oder nicht! Auch nach A. ist die Steigerung des Volkseinkommens eine wichtige Forderung der Erzeugung. Warum gehört denn nun der Volkswohlstand nicht „kausal" und als Ziel final in die „reine" Betrachtung der Erzeugung? So könnten die wertvollen fachmännischen Ausführungen von A. durch eine tiefere, ausgeglichene philosophische Grundlegung nur gewinnen.

Gemmel

Amonn, A., Sismonde de Sismondi als Nationalökonom. Darstellung seiner Lehren mit einer Einführung und Erläuterungen. 2. Bd.: „Die neuen Prinzipien". Kritik des Liberalismus. Neubegründung des Interventionismus. Sozialpolitik. Bevölkerungslehre. Krisentheorie (Mensch und Gesellschaft IX). 8° (413 S.) Bern 1949, Francke. DM 14.80; geb. DM 18.80. — Sismondi, Verfasser einer Geschichte der mittelalterlichen italienischen Stadtstaaten, brachte für die Nationalökonomie eine völlig selbständige und lebendige, umfassende Schau mit. Bekannte er sich auch zu dem Hauptklassiker der Nationalökonomie, A. Smith, tat er dies in seinem 2., im obigen 2. Bd. von Amonn behandelten Hauptwerke doch nicht mehr ohne eine Einschränkung, die für die Entwicklung der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften höchst bedeutsam wurde. Hatte er in seinem 16 Jahre früher, 1803, erschienenen ersten nationalökonomischen Hauptwerke, über das Amonn in seinem schon 1945 veröffentlichten 1. Bd. handelt, noch den „reinen" Liberalismus vorgetragen, so war er unterdessen durch eine Englandreise Zeuge des Zaubers des dortigen wirtschaftlichen Aufstieges, aber auch des damals noch erbarmungslos geduldeten Arbeiterelends geworden. Diese Erlebnisse führten S. zu dem in der damaligen Nationalökonomie völlig neuen und von vielen seiner Fachgenossen nur mit heftigem Widerspruch aufgenommenen Ergebnis, daß „bei den reichen Völkern die Produktion oft nicht durch die Bedürfnisse, sondern durch die Fülle der Kapitalien bestimmt werde und daß sie dann, indem sie bald die Konsumption übersteigt, grausames Elend hervorruft" (209 f.). Er lehnt nun einen Say ab, nach dem nur die blinde Produktion selig mache, ebenso Ricardo, der bei der Wirtschaft den *Menschen* völlig vergesse und mit dem er in Genf kurz vor dessen Tod Unterredungen führte, die ergebnislos verliefen. Er bezeichnete offen das Lohnarbeitssystem (das damals 16 und mehr Stunden Tagesarbeit, oft sogar für Frauen und Kinder, umschloß) mit der daraus erfließenden Abhängigkeit der Arbeiter vom Unternehmer als eine neue Form der Sklaverei. Die neuen Prinzipien, für die er eintrat, lassen sich zurückführen auf sein „*Solidaritätsprinzip*" (374), ein Prinzip, das bekanntlich später auch von manchen katholischen Nationalökonomen (wie H. Pesch) als gute Zusammenfassung der wirtschaftlichen und sozialen Gedanken der Päpste vertreten wurde. Dieses Prinzip war nach S. keineswegs mit dem Sozialismus zu verwechseln. In einigen Linien berührte es sich eher mit dem heutigen System des Neo-Liberalismus. Das Prinzip besagt nach S., es gebe eine natürliche und müsse darum geben auch eine moralische Solidarität zwischen den Grundbesitzern und Unternehmern und ihren Arbeitern, zwischen Landwirtschaft und Industrie, zwischen der Wirtschaft und dem Staate, zwischen den Volkswirtschaften der verschiedenen Staaten. Wegen seiner weitausgreifenden Reformpläne wünschte er eine allerdings maßvolle staatliche Intervention, die nie die schöpferische Initiative und die — in gewissen Grenzen freie — Konkurrenzmöglichkeit antasten dürfe. Ebenso will er das Privateigentum geschützt wissen — obwohl er es entsprechend der damaligen „wissenschaftlichen" Mode als vom Staate verliehen betrachtet und dadurch allein schon auf das höchste gefährdet. Den Lohn wünscht er derart erhöht, daß er für alle Wechselfälle selbst des Familienlebens (im Sinne der heutigen Versicherungen) ausreiche. Vor allem jedoch erstrebt er schon die Aufhebung

der Trennung von Besitz und Arbeit durch eine Teilhabe und *Mitbestimmung* der Arbeiter. Es dürfte heute lehrreich sein, seine Worte zu vernehmen: „Ohne Zweifel würde die Fabrikarbeiterklasse glücklicher sein, wenn sie nach einer Bewährungsfrist in die Lage käme, ein Recht und eine Besitzteilnahme an dem Unternehmen, dem sie ihren Schweiß widmet, zu erwerben, wie die Handelskommis schließlich dazu gelängen, ein Interesse am Haus ihres Meisters zu haben, wenn eine Hälfte der Gewinne unter die assoziierten Arbeiter verteilt würde, während die andere dem Kapitalgeber zufiele" (370). Hätten Unternehmer und Staatsmänner damals solche Worte bedacht, wären viele vormarxistische und erst recht marxistische Utopien ungeträumt geblieben. Diese Hinweise zeigen wohl das hohe Verdienst dieser Sismondi-Monographie. Die Wärme, mit der Amonn die S.schen Gedanken vorträgt, dürften auch seine Gesinnung anzeigen, manchmal wohl besser als sein eigenes, oben beschriebenes Werk. Gemmel

Kuylaars, A. M., S.J., Het Verband tussen Werk en Leven van de industriële loonarbeider als object van een sociale ondernemingspolitiek. 8° (XII u. 237 S.) Leiden (1951), H. E. Stenfert Kroese N. V. — Durch die Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung ist die Produktivität der menschlichen Arbeit in unvorstellbarem Maße gestiegen. Die im wirtschaftlichen Lebensberuf geleistete Arbeit sollte aber nicht nur nach *außen* hin produktiv sein, indem sie wirtschaftliche Güter hervorbringt, sondern auch nach *innen*, d. h. sie sollte zugleich und vor allem dem arbeitenden Menschen selbst einen reicheren Lebensinhalt geben, ihn an Persönlichkeitswerten bereichern. Von diesem Leitgedanken ausgehend prüft Verf. die gegenwärtige Lage, namentlich was die unter dem Vorgeben des scientific management aufs äußerste getriebene „Rationalisierung" der menschlichen Arbeit angeht, die sich zu einem guten Teil als Fehlrationalisierung erweist. Auch die wirtschaftliche Höchstleistung des Menschen ist daran gebunden, daß er nicht nur menschlich-wohlwollend behandelt und dadurch bei guter Laune erhalten, sondern vor allem als Mensch richtig eingesetzt wird. Diese Richtlinie sozialer Betriebspolitik wird vom Verf. unterbaut nicht allein mit Belegen aus dem einschlägigen Schrifttum, sondern vor allem mit umfangreichem, aus Statistiken, Enqueten usw. geschöpftem Erfahrungsmaterial. v. Nell-Breuning

Theimer, W., Der Marxismus. Lehre — Wirkung — Kritik (Sammlung Dalp 73). kl. 8° (252 S.) München 1950, Lehnen. DM 7.80. — Der Verf. bietet eine gedrängte, aber klare, inhaltsreiche und eindringende Würdigung des Marxismus. Die Hauptkapitel behandeln die Lehre (dialektischer Materialismus, materialistische Geschichtsauffassung), die Quellen, den historischen Determinismus, Klassenmechanik, Überbau und Unterbau, die Wirtschaftstheorie des Marxismus, das Problem der Mittelschichten, Leninismus und den politischen Mythos. Überall wird in sachlicher Darstellung ein nüchternes Bild vermittelt. Weltanschaulich hält sich der Verf. zurück. Mit Burckhardt hält er die These, es gebe keinen erkennbaren Sinn der Geschichte. Der historische Determinismus führt zur Schwächung des Willens. Beachtenswert ist das Kap. über die Klassenmechanik. Marx rechnet mit einem idealen Proletariat und macht die falsche Voraussetzung der Rationalität im Handeln des Menschen. Die Lehre vom Überbau und Unterbau scheitert an der Tatsache, daß es nur eine Wahrheit gibt. Die marxistische Wirtschaftstheorie mit ihren Subtilitäten über Arbeitswerttheorie und Profitrate wird schonungslos verurteilt. Auch in Rußland mußte, wie in den kapitalistischen Staaten, die Begünstigung der Kapitalbildung auf Kosten des Verbrauchers vor sich gehen. — Wir hätten noch eine eigentlich philosophische und ethische Würdigung, z. B. in der Frage nach der Berechtigung des Privateigentums, gewünscht, ebenso die Würdigung der Tatsache, daß der Marxismus nur auf dem Hintergrund des Atheismus seine verheerende Macht ausüben konnte. Diese philosophische Fragestellung wäre unseres Erachtens noch wichtiger gewesen als die im übrigen gute Darstellung der physikalischen Relativitätstheorie. Schuster

Antoni, C., Vom Historismus zur Soziologie: Dilthey, Troeltsch, Meinecke, Max Weber, Huizinga, Wölfflin. Übers. v. W. Goetz. 8° (307 S.) Stuttgart,

Koehler. DM 9.80. — Das Buch enthält 10 Monographien, die in der Zeitschrift „Studi Germanici" erschienen sind. Sie behandeln ein Stück deutscher Geistesgeschichte in der Wilhelminischen Ära, nämlich den Übergang vom Historismus mit seinen skeptischen Tendenzen zur Soziologie, die einen Ersatz bieten sollte für die gescheiterten großen Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Gestalten des Holländers Huizinga und des Schweizer Burckhardt-Schülers Wölfflin stehen am Rande dieser Geistesgeschichte und sind als Anhang beigegeben. A. bekundet einen erstaunlichen Einblick in die Geistesarbeit der deutschen Autoren, deren Leben, geistige Entwicklung und repräsentativen Werke er mit eindringender Sachkenntnis, aber auch scharfer Kritik darlegt. *Dilthey* ist der Schöpfer der verstehenden Psychologie und der Typologie der Weltanschauungen, sowie der Kritik der historischen Vernunft, kommt aber nicht über den skeptischen Historismus hinaus. Fein geschildert wird sein Verhältnis zu Schleiermacher. *Troeltsch*, der Heidelberger Theologe und Berliner Philosoph, war mit seinen vielseitigen Interessen wohl am meisten um die Überwindung des Historismus bemüht. Trotz seiner Verdienste in der Schilderung der christlichen Soziallehren und seines Kampfes gegen den Monismus schließt seine Haltung unvereinbare Gegensätze in sich. *Meinecke*, der auch den zweiten Weltkrieg noch überlebte und nochmals literarisch hervortrat, wird hauptsächlich nach seinen Büchern „Weltbürgertum und Nationalstaat", sowie „Die Idee der Staatsraison" gewürdigt. A. urteilt über ihn: die Idee des nationalen Staates, der Staatsraison, die geschichtliche Idee der Individualität sind für ihn Entdeckungen, Wahrheiten jenseits von Relativismus und Pragmatismus. Meinecke hat eine schmerzliche Entwicklung in der Beurteilung des deutschen Nationalstaates durchgemacht. *Max Weber*, eine der reichsten und kraftvollsten Gestalten des Wilhelminischen Deutschland, ein Hauptbegründer der Kultur- und Religionssoziologie, mit starken politischen Interessen, ein scharfer Kritiker Bismarcks und besonders Wilhelms II., verkündete mit besonderem Pathos die Wertfreiheit der Wissenschaft. Die Einheit des Weberschen Geistes besteht in dem Grundsatz der Macht und des Kampfes der Nationen. Für den Eingriff des Staates in die Wirtschaft ist das Machtinteresse des nationalen Staates entscheidend. Die Arbeit „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" wird als eine der wenigen großen Deutungen einer geschichtlichen Periode gefeiert. Freilich wurde von ihm vorausgesetzt, aber nicht bewiesen, daß der „kapitalistische Geist" eine der Ursachen der industriellen und merkantilen Entwicklung der angelsächsischen Länder sei. Die protestantische Askese hätte sich nicht in den kapitalistischen Geist umwandeln können, wenn nicht das große sittliche Hindernis, das die moderne Welt vom Mittelalter scheidet, beseitigt worden wäre, das evangelische Verbot des „Zinsnehmens". *Huizinga* tritt mit seinem Werk „Der Herbst des Mittelalters" in die Nachfolge Jacob Burckhardts ein, wenn er im Schicksal des Herzogtums Burgund die Auflösung des Mittelalters erforscht. Aber für ihn ist die Geschichtsschreibung eine Erscheinung der Kultur und darum an deren Form gebunden. Da jede Kultur ihre eigene Form schafft, fehlt ein übergreifender objektiver Maßstab. *Wölfflins* Lieblingsidee ist die Typologie der nordischen und südlich-italienischen Kunst. Italien hat seine nationalen Fähigkeiten in der Renaissance, Deutchland im Barock offenbart. — A. zeigt ein überlegenes Wissen und kritisches Urteil. Die Deutschen werden aber vermutlich dem Italiener nicht in allen kritischen Bemerkungen beistimmen. Es sei noch folgende Bemerkung des Verf. angefügt: „Eine der merkwürdigsten Erscheinungen der heutigen deutschen Kultur ist die Wichtigkeit, die man dem geheimnisvollen Bande zwischen dem Boden und der Seele der Bewohner zuschreibt." Schuster

del Vechio, G., Storia della Filosofia del diritto. gr. 8° (IV u. 186 S.) Mailand 1950, Giuffrè. L. 660.—. — Von V., dem bekannten Juristen der römischen staatlichen Universität, darf man nur eine reife Frucht über die geschichtliche Entwicklung der Rechtsphilosophie erwarten. Fragen wir, um seiner Führung durch die Geschichte folgen zu können, was er unter Rechts-

philosophie näher verstehe — die heute oft nicht mehr besagt als eine allgemeine Rechtslehre —, so ist die Antwort freilich nicht ganz leicht. Vertrauenerweckend ist wohl, daß der Verf. für die Ausbildung der jungen Juristen den Ton mehr auf das Recht als auf den Staat gelegt wissen will, da der Staat im Recht begründet sein muß. Auf Grund des Titels des Buches hätte man den Wunsch gerne erweitert gesehen in dem Sinne, daß die Rechtsjugend gerade auch in die *Philosophie* des Rechtes einzuführen sei, da ohne Prinzipien jedes Fundament fehlt. Doch — wie denkt V. selbst über die Philosophie, d. i. die Metaphysik des Rechtes? Mit Aufmerksamkeit verfolgt er auf seinem Wege die Entwicklung des Naturrechtsdenkens, das der Metaphysik oft nahesteht. Er sieht die klassischen Quellen der Rechtsphilosophie im griechischen Naturrecht, in der römischen aequitas und im Christentum, dessen Rechtslehre er uns in etwa bis auf Taparelli und sogar Pius XII. vorlegt. Bekennt er sich nun auch selbst zu einem metaphysischen Naturrecht? Einen Einblick in die Lösung unserer Frage eröffnet er uns schließlich, da er auf seinem Gange der Krise des Rechtsgedankens um 1900 sich zuwendet. Die fast völlige Alleinherrschaft des Rechtspositivismus, der Tatsache und Norm nicht scheidet, habe nach kraftvoller Spekulation gerufen. Diese spekulative Rechtsform sah er damals und sieht er auch heute in — Kant. Mußte diese Empfehlung schon um 1900 — diesseits wie jenseits der Alpen — wie eine Verspätung klingen, so erst recht heute nach den Zusammenbrüchen, die unsere neuzeitlichen Rechtssysteme besonders schwer belasten. — Da Kant keine Metaphysik bietet, ist eine Norm für die Geschichte der eigentlichen Philosophie des Rechtes nicht ersichtlich. Wir haben den üblichen — freilich in schöner Stilkunst gebotenen — Bericht über die Geschichte der allgemeinen Rechtslehre. — Nur *eine* geschichtliche Bemerkung: Bei einer Neuauflage sähe man Augustins Lehre nicht wieder gern dargestellt nach den fast nur mehr bei Protestanten üblichen Anschauungen, was die Prädestination, den Staat (nicht nur seine Sanktion) als Strafe der Sünde, die Verwechslung des gewöhnlichen Staates mit dem Teufelsstaat, die Abhängigkeit des Staates von der Kirche usw. angeht. Diese Anschauungen sind längst überholt, damit auch das überraschende Urteil V.s über den „katastrophalen" Einfluß dieses grandiosen Systems. — Die tiefsten Absichten des Verf.s, die man unschwer errät und die im Buche zu sehr unterdrückt scheinen, könnten erfüllt werden, wenn auf Grund einer tragfähigen Metaphysik für die geschichtliche Beurteilung eine wahre Philosophie des Rechtes umrissen würde. Diese müßte — als beste Frucht unserer furchtbaren Erfahrungen — die ewigen Grundlagen der Menschenrechte herausarbeiten, zunächst das soviel verkannte Privatrecht der menschlichen Person, der Familie, der gesellschaftlichen Institutionen, um sodann zum öffentlichen Rechte überzugehen, das schließlich zum Schutze des Privatrechtes existiert. Was so der Staat an Kollektivismus verliert, wird er an Würde und Kraft gewinnen. Aus der Geschichte wären sodann nur die großen, wahrhaft rechtsphilosophischen Systeme herauszugreifen, die auf Jahrhunderte eingewirkt haben. Sie wären, und zwar auf allen genannten verschiedenen Rechtsgebieten, ausführlich darzustellen und zu beurteilen. Eine derartige geschichtliche Führung und Wertung ist vereinbar mit gründlicher, die verschiedenen Standpunkte achtender Sachlichkeit. Eine solche Geschichte der Rechtsphilosophie wäre eine Wohltat für die juristische Jugend und Leserschaft der verschiedenen Länder. V.s Kenntnis der Literatur, seine Darstellungskraft und — seine tiefe metaphysische Veranlagung könnten uns dieses Werk schenken. Gemmel

Merolli, E., Sulla genesi ideale della norma giuridica. Appunti. kl. 8° (XIX u. 178 S.) Roma 1949, Signorelli, L. 600.—. — Dieses Bekenntnisbuch eines erfahrenen Juristen ist zwar für seine Fachgenossen geschrieben und bringt auch einen philosophischen Anhang. Aber dem Verf. ist es nicht so sehr um neue Ideen und eine eigentliche rechtsphilosophische Grundlegung zu tun, sondern gewissermaßen um die „Praeambula" einer gesunden christlichen Rechtsphilosophie. Dabei lebt der Verf. in einer glücklichen christlichen Tradition und scheut sich nicht zu bekennen, daß ihm der kleine Katechismus die

geistige Orientierung gegeben hat. Der philosophische Versuch des dritten Teils muß zunächst als persönliches Bekenntnis und als persönlicher Weg zur Gewinnung der Wahrheit und Transzendenz gewertet werden. Wenn ich den Autor recht verstehe, will er in einer gewissen Philosophie des Geistes den innigsten Zusammenhang von Wirklichkeit und Geist betonen. So lauten einige Grundthesen: „Die Existenz ist eine Affirmation und fordert einen bejahenden Geist; die Realität des Objekts muß versöhnt werden mit der Aktivität des subjektiven Geistes; Wahrheit offenbart sich als Gefühl oder Gespür der Einheit im Leben. So habe ich auch die Gewißheit einer unendlichen und transzendenten Wirklichkeit." Es bleibt daher die Frage nach der Sicherung unserer mittelbaren Gotteserkenntnis durch einen Gottesbeweis.
Schuster

Wühr, W., Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter. 8° (173 S.) München 1950, Ehrenwirth. DM 5.80. — Durch sein Lehramt und seine Veröffentlichungen auf dem Gebiete der Geschichte und des Erziehungswesens qualifiziert, gibt W. in einem gründlichen gedrängten Überblick die Entwicklungslinien der pädagogischen Theorie und der erzieherischen Einrichtungen innerhalb des mittelalterlichen Raumes. Die ausgezeichneten Literaturhinweise zu Beginn eines jeden Abschnittes ermöglichen leicht ein gründlicheres Studium einzelner Epochen. In geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, die ein Hauptanliegen des Verf. sind, wird die gewaltige Leistung mittelalterlichen Bildungsbemühens gewürdigt. Aus dem Sturm der Völkerwanderung, der die alte Welt mit ihrer hochentwickelten Kultur zusammenbrechen ließ, rettete die Kirche wertvollstes Gut. Antike und Christentum brachte sie im transalpinen Raum zur Synthese. Der christliche Mensch des Mittelalters war das Ergebnis. Augustin und Benedikt sind die Brücken zur alten und die Grundsteine der neuen Welt. In ihrem Geist vollzog sich die Bildung des neuen Menschen bei Römern, Langobarden, Franken, Westgoten, Iroschotten und Angelsachsen. Franken und Iroschotten trugen im Reich Karls d. Gr. Glauben und Bildung des Christentum in den germanischen Raum. Mit den Germanen und den angrenzenden Völkern schloß sich die mittelalterliche Welt zu einer geistigen Einheit. Darum ist es berechtigt, wenn der Verf. beim geistlichen Schulwesen, Ritter- und Bürgertum deutsche Verhältnisse als für uns plastischer stärker berücksicht, erleidet doch das Erziehungswesen in den anderen Ländern keine wesentliche Abwandlung. Die Bettelorden bringen mit der Scholastik die Wissenschaft zur höchsten Entfaltung und bereiten den aufkommenden Universitäten den Weg. Mit den Universitäten schreitet das Bildungswesen aber bereits hinüber in die Neuzeit. Das Schlußwort faßt zusammen, was das ganze Buch zeigen wollte: Die Vermählung von Christentum, Antike und abendländischer Völkergemeinschaft formt einen transzendent verankerten Menschen. „Ein schöpferisches Jahrtausend menschheitlicher Kulturgeschichte war seine edelste Frucht." Erlinghagen

Müller, M., Papst Pius' XI. Rundschreiben über die christliche Erziehung der Jugend „Divini illius Magistri" vom 31. Dezember 1929 (Regensbergs Römische Reihe 12). 8° (52 S.) Münster 1948, Regensberg. — M. bietet die amtliche vatikanische Übersetzung mit den Randüberschriften, sowie eine sachdienliche Einführung von 14 Seiten. Diese behandelt mit sichtlicher Wärme die persönlichen Vorzüge Pius' XI. für die Lösung des Erziehungsproblems und gibt einen gedrängten Überblick über die vier Hauptpunkte des Rundschreibens: Träger und Gegenstand der Erziehung, Erziehungsumwelt und Erziehungsziel.
Schuster

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Eis, G., Altdeutsche Handschriften. 8° (103 S.) München 1949, Beck. — Auf 41 Tafeln wird eine Auswahl aus den Anfängen des deutschen Schrifttums vorgelegt, die in sehr guten Reproduktionen ein reiches Anschauungsmaterial zum Einarbeiten in handschriftliche Texte enthält. Die Texte reichen von den

Runen bis zur individuell ausgeprägten Kursive in Luthers Übersetzung des Alten Testamentes und sind teilweise nach Originalaufnahmen der Handschriften veröffentlicht. Zugleich wird damit ein wertvoller Ersatz für die umfangreicheren älteren paläographischen Sammlungen geboten. Zahlreiche literarhistorische, textkritische und paläographische Erläuterungen führen an die handschriftlichen Probleme heran. Unter den gebotenen Texten finden sich auch Abschnitte theologischen Inhalts, so z. B. aus der Interlinearversion der Benediktinerregel, aus Tatians Evangelienharmonie, Willirams Paraphrase des Hohen Liedes und aus der Engelberger Handschrift von Taulers Predigten.

Fischer

Delhaye, Ph., Une controverse sur l'âme universelle aux IX^e siècle. gr. 8° (71 S.) Namur (1950), Centre d'Études médiévales. — Es war bestimmt eine wichtige Stunde für die Erforschung der Theologie und Philosophie des 9. Jahrhunderts, als Dom Lambot im August 1945 in der Pariser Nationalbibl. dem Verf. den eben gemachten Fund des seit Mabillon vermißten Werkes von Ratramnus De anima ad Odonem Bellovacensem in Cod. lat. 11687 zeigte. D. bringt hier die historische Einführung in das Werk, während der Text, den Lambot herstellte, in Druck ist. Ein 1. Kap. von D. gibt einen kurzen Überblick über die frühere Lehrentwicklung der Weltseele, von Platon, dem Neuplatonismus, der Stoa, dem Aristotelismus, den griechischen Vätern bis hin zu Augustinus, De quantitate animae. Im 2. Kap. gelangt die Kontroverse des 9. Jahrhunderts zur Darstellung (Alkuin, Ps.-Hinkmar, das von Wilmart entdeckte und edierte Florilegium des Ratramnus und Gottschalk), in der Augustins De quantitate animae eine große Rolle spielte. Dieses Werk war auch der Anlaß, daß ein Mönch der Diözese Beauvais die *eine* Seele verteidigte. Odon, der frühere Abt von Corbie und nachmaliger Bischof von Beauvais, bat Ratramnus um seine Stellungnahme. Ratramnus erfüllte den Wunsch in einer „brevis responsio". Der Mönch antwortete, und Ratramnus schrieb daraufhin einen „parvus libellus", den er auf Wunsch Odons zum Tractatus de anima, um den es sich nun handelt, erweiterte. D. stellt zunächst an Hand dieses Tractatus die ursprüngliche Ansicht des Anonymus wieder her, der sich vor allem mit seinem Lehrer, Makarius dem Schotten, auf Augustinus stützt: Unam [animam Augustinus] noluit, multas animas noluit; quod in medio posuit, hoc voluit, hoc est ut sit una anima et multa (22). Er schreibt also Augustinus, ohne es zu wissen, die neuplatonische Emanationstheorie zu: die Seelen in den Einzelmenschen sind Emanationen der ersten Seele. Die Erwiderung des Ratramnus in der brevis responsio, Augustinus habe von der „einen Seele" in logischer Abstraktion gesprochen, lehnt der anonyme Mönch ab, da Augustinus ganz konkret die Frage nach der Zahl der Seelen gestellt habe. Spekulativ antwortet er Ratramnus, daß die Einzelseele gar nicht existieren könne ohne die participatio substantialis mit der ersten Seele. Ein weiterer interessanter Grund für die notwendige Realexistenz der Universalspezies ist folgender: Ratramnus scheint abgelehnt zu haben, daß das Universale als solches im Einzelnen oder in der Vielheit existieren könne. Daraus folgert der Anonymus: Also ist es ein Nihil. Das Nihil bezeichnet aber etwas. Da es nach Ratramnus nicht die Substanz bezeichne, könne es nur die Privatio sagen, was offenbar zu wenig sei: Nihil aliquid significat . . . Sed non substantiam; privationem quippe existentium rerum demonstrat (31). Damit führt er uns in die Streitfrage um den Sinn des Nihil im 9. Jahrhundert, die D. gut darlegt. Der Anonymus bringt dafür, daß das Nichts etwas bezeichnet, Hinweise auf Boethius, De incarnatione Christi und schließt: Itaque genera et species non rerum privationem, immo subsistentiam declarant (33). In einem eigenen Kap. „La doctrine de Ratramne" geht D. dann der Lehre des Verfassers selber nach: zunächst systematisch, um wegen der vielen Wiederholungen des offenbar schnellgeschriebenen Traktates einen rechten Einblick in die Gedanken des Werkes bieten zu können. Dann folgt noch ein Gang durch den Traktat selbst, und in einem kurzen Schlußwort stellt D. endlich die Ansichten

einander gegenüber (39—68). Des Ratramnus Erklärung ist die aristotelische einer *logischen* Species, abstrahiert von den Einzeldingen und dann in ihnen zusammen mit den Akzidentien verwirklicht. Neben den theologischen Gründen sind die philosophischen wesentlicher: Person ist etwas Unmittelbares. Es ist etwas Undenkbares, einen „Universalmenschen" wie ein Volk zu machen (41); denn der Mensch ist wesentlich eine eigene Substanz. Der Anonymus verwechsle weiterhin Wirklichkeit und Bild. Der Begriff Seele, genommen aus der Ähnlichkeit der Seelen, wird von ihm substantialisiert, während in Wirklichkeit die Persönlichkeit determiniert ist in ihren unmittelbaren Eigenheiten (particularitates). Aufbauend auf dem Boethiuskommentar zur Isagoge des Porphyrius entwickelt Ratramnus sodann die Entstehung des Allgemeinbegriffs: Die Sinne nehmen in den Seienden Gemeinsamkeiten wahr, die der Verstand in der Species zusammenfaßt (51). Die Universalien sind daher keine Substanzen, sondern (logische) Wesenheiten (subsistentiae), die in den Einzeldingen verwirklicht sind und im Universale erkannt werden (ebd.). Auch mit dieser Unterscheidung stößt man auf einen Kontroverspunkt der Zeit. Denn G. weist gut darauf hin, daß Gottschalk nach diesem Unterschied von substantia und subsistentia gefragt wurde (vgl. E. Lambot, Oeuvres de Godescalco d'Orbais 132). — Alles in allem zeigt diese Einführung, daß wir von der Edition eine wahre Bereicherung unseres Wissens auch zur Erkenntnistheorie und zur Universalienfrage zu erwarten haben.

Weisweiler

Bischoff, B., Der Canticumkommentar des Johannes von Mantua für die Markgräfin Mathilde. Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte (Festschrift für W. Gock zum 80. Geburtstage). Marburg 1948, S. 22—48. — Nach der Enzyklika Aeterni Patris Leos XIII. hatte sich die Forschung in erster Linie der scholastischen Philosophie, dann auch jener der Theologie zugewandt. Erst viel später trat auch die für Geschichte und Theologie gleich wichtige Schrifterklärung mehr in den Vordergrund — es seien nur die Namen von Denifle, Landgraf, Smalley, Spicq und neuerdings das Initienverzeichnis von Stegmüller genannt. — Einer der besten Kenner der mittelalterlichen Geisteswelt, Bischoff, beschäftigt sich hier mit der Erklärung des Hohen Liedes, die ein Johannes von Mantua für die Gräfin Mathilde von Toskana verfaßt hat. B. zeigt durch eine Fülle von Beispielen, welche Rolle die Bibelerklärungen im Investiturstreit auf beiden Seiten gespielt haben und wie in ihnen eine große Menge historischer Nachrichten enthalten ist. So ist der Kommentar zum Hohen Lied des Johannes ein Mahnwort an die große Gräfin, durch Kontemplation zur innigen Vereinigung mit Christus zu gelangen, sich aber zugleich mit ganzer Kraft ihrer großen, von Gott gegebenen Aufgabe zu widmen, das Papsttum gegen den Angreifer Heinrich IV. zu verteidigen. B. hat es nicht versäumt, neben dem historischen Gehalt auch das theologische Erträgnis hervorzuheben. Das Hohe Lied feiert nach Johannes die Vereinigung Christi mit der Einzelseele. Aber die Sponsa tritt auch aus der Beschauung heraus, wenn die Sorge für die Menschheit es erfordert, wie es bei Mathilde der Fall ist. Manche Gedanken über Sakramente werden eingeflochten. Die Eucharistielehre z. B. läßt den Kampf gegen Berengar von Tours erkennen. Der Papst wird merkwürdigerweise imperator Romanus genannt. Ein Textauszug aus der einzigen Hs Cod. theol. oct. 167 in der Berliner Staatsbibl. gibt einen Einblick in das Werkchen und ist zugleich eine Probe mittelalterlicher Reimprosa. Ein Bedenken bleibt mir. Nach B. ist Johannes Mantuanus grammaticus offenbar ein Laie. Dürfen wir bei einem Laien eine so umfassende theologische Kenntnis annehmen? Pelster

Croydon, F. E., Abbot Laurence of Westminster and Hugh of St. Victor: Mediaeval and Renaissance Studies, t. 2, 169—171. — Die von Bischoff entdeckte Reportatio der Vorlesung Hugos von St. Viktor (vgl. Grabmann-Festschrift 1935, I 246—250), deren Ausgabe ich vorbereite, ist von einem Laurentius verfertigt und einem Mönch Mauritius gewidmet. Von den drei

bisher gefundenen Überlieferungen stammen bestimmt zwei aus England (Bodl. Laud. misc. 344 und die jetzt von Hunt gefundene in Cambridge, Trin. Coll. B. I. 39). Die 3. in Breslau, Stadtbibl. Rehd. 61, bezeichnet Bischoff als „wohl französisch" (a. a. O. 246). Aber es ist möglich, daß auch sie englischen Ursprungs ist. So weist die Überlieferung nach England hin. C. geht dem nun näher nach und findet in einem Brief Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von Riévaulx an Prior Roger und den Konvent von Durham eine Empfehlung eines Mag. *Laurentius*, der offenbar der Briefüberbringer ist und sich in dem Streit um die freie Wahl für das Kloster in Durham eingesetzt habe. Es handelt sich um die Wahl im Jahr 1143. Laurentius hat später in der Geschichte Nordenglands eine Rolle gespielt, wurde dann Mönch in St. Albans und später Abt von Westminster. Als solcher korrespondierte er mit Ernisius von St. Viktor (1162—1172), um ihm einen Verwandten zu empfehlen. Eine ähnliche Korrespondenz fand auch 1164 statt. *Mauritius* von Riévaulx war Mönch in Durham, trat 1138 in den strengeren Zisterzienserorden in Riévaulx ein und wurde dort 1145 Nachfolger Abt Wilhelms. Da Laurentius auch später noch in engem Verkehr mit den Zisterziensern stand, erscheint die Annahme von C. gut begründet, daß wahrscheinlich der spätere Abt von Westminster Laurentius der Verfasser der Reportatio ist und Mauritius von Riévaulx (Durham) ihn aufmunterte, die Vorlesungen Hugos zu besuchen. Also ein ganz aufschlußreicher weiterer Beitrag zum frühen Einfluß der Pariser Theologie und Hugos auf die englische Theologie schon zu Lebzeiten des Viktoriners, von dessen Hauptwerk C. zudem eine Hs des 12. Jahrhunderts (jetzt Brit. Mus. Harl. 3847) feststellen konnte gerade aus dem Nebenkloster von Durham. — Auf eine Notiz des Catalogue général des Manuscrits des Bibl. de France, Départements t. 1, 131, über Cod. 553 (A 432) der Bibl. de Rouen machte mich B. Bischoff aufmerksam. Hier finden sich Auszüge u. a. von Beda, Abaelard, Gregor von Nazianz, Mag. Hugo, Laurentius von Durham, Mag. Otho, Anselm, Bernhard, Wilh. von Conches auf fol. 134^{r}—137^{v}. Ich werde nach Einsicht in die Hs Näheres mitteilen.

Weisweiler

Rathbone, E., John of Cornwall. A Brief Biography: RechThéolAncMéd 17 (1950) 46—60. — Johannes Cornubiensis war bekannt durch seine Streitschrift (Eulogium ad Alexandrum III) gegen den sogenannten Nihilianismus, nach dem die Verbindung zwischen der Gottheit und Menschheit Christi eine akzidentelle wäre. Von seinem Leben und seiner übrigen Tätigkeit wußte man äußerst wenig. Mit Hilfe von Giraldus Cambrensis und englischen Chartularien ist es R. gelungen, eine Anzahl Lebensdaten und weitere Schriften zu bestimmen. Johannes war Schüler des Thierry von Chartres und des Petrus Lombardus kurz vor 1159. Später, jedenfalls vor 1173, kehrte er nach England zurück. Wir begegnen ihm unter Walter von Coutances (1183—85), und unter Hugo von Wells (1186—1200) weilt er längere Zeit in der Diözese Lincoln, sehr wahrscheinlich als Lehrer in Oxford. Um 1197 wird er zum Archidiakon von Worcester bestellt und stirbt um 1199. Von seinen Werken sind beachtenswert die Übersetzung der Prophetia Ambrosii Merlini de septem regibus aus dem Wallisischen. Zwei Ansichten von ihm über einen Casus aus der Eucharistielehre und ein anderer über die Eheschließung in einer Glosse zu Gratian in Cod. 676 (283) des Caius-Conville-College zu Cambridge lassen vermuten, daß er auch Kanonisches Recht lehrte. Die Verfasserin hat in Cod. 80, ebenso in Cod. 122 des Lambeth Palace London und in Cod. 3477 der Pariser Nationalbibl. eine Schrift „Circa questionem hanc de homine assumpto" gefunden, die über die drei bekannten Sentenzen des Lombarden handelt. R. gibt ein Exzerpt, bemerkt, daß die Schrift in Cod. Lambeth Johannes zugeschrieben wird, hält aber mit Recht mit der Zuteilung zurück. Erst müßte der Traktat mit dem Eulogium auch inhaltlich verglichen werden. Zu den von ihr angeführten 2 Hss der 1. Auflage des Eulogium und jener der 2. Auflage und der heute verschollenen Hs von Conches fügt R. zwei weitere hinzu: Cod. A II. 21 der Kathedralbibl. Durham — im Katalog von 1838 als Tractus 3 in Turo-

nensi Concilio compositus 1163 de erroribus Petri Lombardi bezeichnet — und Cod. 62 des Corpus-Christi-College Cambridge (1. Edition). Ich füge noch hinzu Cod. 57 (L. V) der Stiftsbibl. Subiaco [membr. ff. 140, 32,5 × 22 cm (2 col.) saec. 13 in.] ff. 133r—139v (1. Edition). In Cod. 62 Corpus-Christi-Coll. Cambridge folgen nach meinen Notitzen auf das Eulogium ff. 75r—31r ein Sermo magistri Nicholai de Waligham Cancellarii Lincolniensis ‚Ecce elongavi fugiens', ein Sermo magistri Stephani Cantuariensis archiepiscopi (Langton) ‚Ostende nobis domine misericordiam tuam', ein interessanter Traktat ‚De confessione religiosorum' und der Liber de VII septenis ‚Magistri Roberti de Curçun'. Pelster

Lottin, O., O.S.B., Alain de Lille, une source des Disputations de Simon de Turnai: RechThAncMéd 17 (1950) 173—186. — Das Bild des theologischen Schaffens von Simon von Turnai wird immer deutlicher. L. untersucht hier die Quästionensammlung des Brit. Museums Cod. Roy. 9 E XII fol. 79r—97v. Schon A. Landgraf hatte darauf hingewiesen, daß neun dieser Fragen ganz denen Simons ähnlich seien. Warichez bemerkte bei seiner Ausgabe der Disputationes Simons, daß es etwa zwanzig Fragen seien, die in London ohne Ordnung daraus abgeschrieben worden seien. L. stellt nun auf Grund einer gründlichen Untersuchung fest, daß es 19 ähnliche Fragen sind, nämlich die 21 ersten der Ausgabe mit Ausnahme von Frage 7 und 17. Auffallend ist, wie schlicht die Londoner Quästionen aufgebaut sind, während der Stil Simons sonst so schwierig ist. Ein genauer Textvergleich, den L. auch dem Leser ermöglicht, läßt erkennen, daß diese Vereinfachung in London kaum aus einer Kürzung zu erklären ist. L. dürfte schon recht haben, wenn er in London das Ursprüngliche sieht, das dann durch Simon erweitert wurde. Einzelne dieser Londoner Fragen bringen nun auffallende Wortformulierungen, die sich auch bei Alanus von Lille finden, von dem in der Handschrift andere Werke überliefert sind, wie z. B. De virtutibus, das L. jüngst mit Recht Alanus zugeschrieben hat (vgl. Schol 25 [1950] 474). Daher erscheint es wahrscheinlich, daß wenigstens ein Teil dieser Quästionen von Alanus stammt. Es ist nun schon das dritte Mal, daß die Unselbständigkeit Simons festgestellt wird — ohne dadurch seine Eigenarbeit an anderen Stellen zu leugnen. Ich hatte bereits 1932 in ZKathTh zur Bußlehre Simons bemerkt, daß er in ihr stark vom Lombarden abhängt. E. Van der Eynde hat später seine Abhängigkeit von Rufin und von Ps.-Hugo, Speculum ecclesiae, nachgewiesen (vgl. Schol 26 [1951] 153). Dazu paßt also ganz das Ergebnis der neuen Untersuchung von L. Weisweiler

Dondaine, A., Un manuscrit de l'Expositio de Thomas Gallus sur les cinq premières lettres du Pseudo-Denys: RechThéolAncMéd 17 (1950) 311—315. — Nachdem D. Callus in Cod. C. Magdalen-College Oxford ein Fragment der Erklärung des Abbas Vercellensis zu den 5 ersten Briefen des Ps.-Dionys entdeckt hat, kann D. nun ein vollständiges Exemplar in der Kapitelsbibl. von St. Peter Rom nachweisen. Er gibt eine genaue Beschreibung des Cod. D 181, in dem sich außer den Kommentaren zur Angelica Hierarchia, Ecclesiastica Hierarchia, zu De divinis nominibus, zur Mystica theologia auch die Erklärung der 4 Briefe findet. Die Hs ist 1270 in Vercelli geschrieben, was ihr besonderen Wert verleiht. Pelster

Pelster, Fr., S.J., Ein Elogium Joachims von Fiore auf Kaiser Heinrich II. und seine Gemahlin, die heilige Kunigunde: Liber Floridus. Mittellateinische Studien (Festschrift P. Lehmann). St. Ottilien 1950, S. 329—354. — Gegenüber der Ansicht von J. Huck (Joachim von Floris und die joachitische Literatur, Freiburg 1938) glaubt P., daß das Werk Seminae scripturarum doch wahrscheinlich Joachim zuzuweisen ist. Sicher beweist P., daß es bereits 1313 von Heinrich Harclay benutzt wurde (vgl. Archivio italiano per la storia della pietà 1 [1950] 25—82). Harclay hat es auch in der von ihm verfaßten, aber verlorenen Schrift De adventu Christi verwendet. Endlich hat Arnaldus de Villanova vor 1300 einen Kommentar dazu geschrieben, in dem er es für eine echte Schrift Joachims hält. Im Gegensatz zu F. Kampers meint P., daß es

eher einen Italiener als einen Deutschen in Italien zum Verfasser habe. Denn Rom stehe sehr im Mittelpunkt der Welt. So bezeichnet etwa der Buchstabe „a" das Jahrhundert der Gründung Roms. Das gebräuchliche Alphabet, dessen mystischer Erklärung das Buch gewidmet ist, wurde nach ihm in Italien erfunden. Anderseits aber bringt das Gedicht auf Heinrich II. und Kunigunde als Anfangsbuchstaben der Verse den deutschen Namen Heinrich und Kunigund. P. erklärt das dadurch, daß Joachim die deutsche Fassung vom Kreis um Heinrich VI in Unteritalien erfahren habe. Das ist sicher möglich. Am wesentlichsten erscheint im vorliegenden Aufsatz der Beweis gegen die Aufstellung Hucks von einer „zügellosen" Exegese des Buches, die nicht zu Joachim passe. Der von P. beigegebene Text aus Cod. Vat. lat. 3819 fol. 10^r—12^v zeigt wenigstens in diesem Teil über Heinrich II. gut, daß man davon nicht sprechen kann, wenn man die Zeit Joachims mit heranzieht. Gewiß ist damit die Verfasserfrage noch nicht gelöst. Aber es ist gut, daß vor der endgültigen Ausgabe, die Frl. Dr. Hirsch-Reich in Oxford auf Grund mehrerer von ihr gefundenen Hss vorbereitet, auch die Gegenseite zu Wort kam. So können wir gespannt der Lösung der Frage entgegensehen auf der breiteren Grundlage des Studiums des Gesamtwerkes. Sein Entstehen mindestens in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts und nicht erst im Anfang des 14. steht nun bereits durch die Untersuchung von P. fest. Weisweiler

Smalley, B., The Quaestiones of Simon of Hinton: Studies in Medieval History presented to Fr. M. Powicke, Oxford, Clarendon Press. 1948, 209—222. — Simon von Hinton O.P., der Nachfolger Fishacres auf dem Lehrstuhl in Oxford — wahrscheinlich 1248 bis 1254, in welchem Jahre er zum Provinzial der englischen Provinz gewählt wurde —, war bis vor wenigen Jahrzehnten völlig unbekannt. Und doch ist es ein beachtenswerter Vertreter der älteren, augustinischen und mehr der Praxis zugewandten Richtung in der englischen Dominikanerschule. Heute wissen wir dank den Arbeiten von Dondaine, Smalley und anderer, daß Hinton ein Manuale (Ad instructionem iuniorum, ein Glossarium zum Alten Testament, einen Kommentar zu den Kleinen Propheten und zu Matthäus und endlich Quaestiones De lege geschrieben hat. Mit den letzten, die bis jetzt nur aus dem unvollständigen Cod. Royal 9 E 14 bekannt sind, beschäftigt sich S. Nach einer recht kurzen Inhaltsübersicht weist sie als hauptsächliche Quellen Raymund von Peñafort und Wilhelm von Auxerre nach; letzterer scheint für fast alle Engländer dieser Zeit, nicht nur Dominikaner, sondern auch den Franziskaner Richardus Rufus eine reichfließende Quelle zu sein. Albert und Fishacre sind dagegen im Gegensatz zum Manuale nicht benutzt. Ist dies ein Anzeichen für frühe Entstehung? S. datiert die Fragen ca. 1240—1250. Sie macht ferner auf kulturgeschichtliche interessante Fragen aufmerksam, z. B. über die Macht des Papstes, vom Lehenseid zu entbinden, über Zauberei und Voraussagen, über Steuerbewilligung, über Kommunismus im Urstand. Simons Interessen liegen wohl mehr auf dem Gebiet der praktischen als der spekulativen Theologie. Leider ist keine vollständige Frage veröffentlicht, die einen ersten Eindruck der Methode und Denkweise hätte vermitteln können. Zu den Werken sei noch eine Predigt erwähnt ‚Hec est voluntas Dei sanctificatio vestra' in Cod. Laud. Misc. 511 der Bodleiana Oxford, die nebst anderen De libro minori fratris S. de Henton entnommen ist (vgl. The Bodleian Quarterly Record 6, 7 [1930] 163—172, wo ich über eine größere Anzahl von Hss mit englischen und französischen Predigten berichtete). Zu den Quaestiones sei noch bemerkt, daß nach meinen Aufzeichnungen aus dem Jahre 1924 die Quaestiones in Cod. Royal 9. E. 14 in zwei Teile zerfallen. Der erste, De lege et praeceptis in generali, ff. 116^v—123^r, schließt: ‚poteris pervenire auxiliante domino nostro Iesu Christo, qui vivit in secula seculorum. Amen. Deo gratias'. Der zweite, 123^r—133^r, beginnt: ‚Non habebis deos alienos coram me. Dicto de preceptis omnibus in generali, dicendum est de singulis in speciali . . . cum libidine vindicte non habendo oculum ad iusticiam' (unvollständig). Betreffs der Summa des Praepositinus ff. 143^r—190^r der gleichen Hs bleibt mir ein ungelöster Zweifel. Ist es die Summa oder eine Bearbeitung? Anfang und

Ende stimmen mit der Summa überein. Aber f. 144r lesen wir: Propter has obiecciones dicit M. G. — oben opinio magistri G. Puelle — quod hoc nomen persona aliter significat divinam naturam, und ebenso: Magister vero Prepositinus dicit quod hoc nomen persona hodie non significat essenciam. Die gleichen Bemerkungen stehen Cod. Harley 3596 f. 5r und 5v des Britischen Museums. Meine Aufzeichnungen reichen leider nicht aus, den Zweifel zu lösen. Pelster

Fries, A., Die Abhandlung De anima des Ulrich Engelberti O.P.: RechThAncMéd 17 (1950) 328—331. — In einer Löwener Hs D320 steht nach l. 4 tr. 3 c. 13 der Summa des Ulrich Engelberti ein Traktat De anima, der vom Schreiber des 15. Jahrhunderts einem Johannes von Mecheln zugeteilt wird. Die Herausgeberin der Summa J. Daguillon hält den Traktat auf Grund dieser Angabe für unecht, während O. Lottin für die Echtheit eintritt. Fr. zeigt nun, daß in den früheren Teilen der Summa auf einen solchen Traktat als noch zu verfassenden hingewiesen wird, während er im 6. Buch als geschrieben vorausgesetzt wird. Fr. weist auch auf die starke Abhängigkeit der Schrift von Alberts des Großen De homine hin. Die Abhandlung ist nach 1262 und vor dem 6. Buch der Summa de bono geschrieben. Pelster

Ramon Lull, Das Buch vom Liebenden und Geliebten. Eine mystische Spruchsammlung. Aus dem Altkatalanischen übersetzt und herausg. von L. Klaiber. 8° (156 S.) Olten (1948), Walter. Fr. 5.70. — Ramon Lulls ‚Libre d'Amic e Amat' wird hier zum erstenmal in deutscher Sprache aus dem Altkatalanischen nach einwandfreien Textausgaben vorgelegt. Aus dem Geist des Hohen Liedes sind die Aphorismen erwachsen, die, in bilderreicher Sprache mit dem glühenden Temperament des Gottsuchers gestaltet, ihre Quellen und Vorbilder im Arabismus, Franziskanismus und der Troubadourlyrik besitzen. Erst auf dem Hintergrund des seltsamen Lebens von Ramon Lull mit seiner ungeheueren Dynamik wird der Inhalt dieser Sprüche sich erschließen, ein liebeerfülltes Bild von Gott, dem Menschen und der Welt. Dazu tragen die einführenden Erläuterungen des Übersetzers sowie zahlreiche bibliographische Angaben in vorbildlicher Weise bei. Fischer

Melani, G., O.F.M., Tractatus de anima Joannis Pecham (Bibl. di Studi Francescani 1). gr. 8° (LVII u. 160 S.) Florenz 1948, Studi Francescani. L. 600.—. — Der wertvolle Traktat Pechams De anima wird in dieser Edition nach Cod. E. 103 der Stadtbibl. von Sarnano zum erstenmal im Druck zugänglich gemacht. In der Einleitung (XVII—LVII) behandelt M. Echtheit, Quellen, Abfassungszeit, Einteilung, literarische Form usw. des Traktats. Die vermutliche Abfassungszeit liegt zwischen 1277 und 1279. Pecham bewegt sich vorwiegend in augustinischer Tradition, strebt aber eine Synthese mit Aristoteles an und verwendet dazu ausgiebig die Physiologie Avicennas. Im 1. Teil beschäftigt er sich mit dem Wirken der Seele und behandelt folgende Probleme: Das Wesen des Lebens, die geistige Tätigkeit, die Liebe, die Folgen des Inseins der Seele im Leibe. Im 2. Teil werden die Fähigkeiten der Seele untersucht, und zwar: die Vegetation, die Sinnlichkeit und das intellektuelle Erkennen. Der 3. Teil ist dem Wesen der Seele gewidmet; Substanzialität, Einfachheit und Unsterblichkeit werden hier behandelt. — Auf den Text selbst (1—51) folgt ein Kommentar des Herausgebers „De psychologia Joannis Pecham in Traetatu de anima“ (53—127). Der Anhang (128—153) enthält einige weitere Texte Pechams über die Erkenntnis im göttlichen Licht, die Zahlen und andere Einzelfragen. — Aus der Fülle der von Pecham im Tractatus de anima behandelten Probleme greifen wir die dynamische Auffassung des Lebens und des Erkennens heraus, ein Kernproblem des Traktats, das der Kommentar nur wenig berücksichtigt. Klar drückt sich diese Auffassung in der Umschreibung des Begriffs des Lebens aus: Vita est actualitas vigoris a Creatore inditi creaturis, per quam ad sui complementum efficaciter ordinatur et ipso obtento in eo quietatur (7). Das „vigere“ wird noch straffer gefaßt als das „ad perfectionem efficaciter tendere, vel in ipsa persistere“ (8). Als unmittelbare Folge dieses „vigere“ wird das desiderium excitans perfectibile ad perfec-

tionem consequendam (8) angesehen; all das steht aber noch vor dem bewußten apprehendere als naturhafte und dynamische Ausrichtung des Seins. Die gleiche Auffassung leuchtet auch in der Bestimmung des Erkennens durch, wenn der Autor meint: anima . . . ipsa seipsa excitata a sensibus, in omnem rerum similitudinem se transformat (10). Diese Aussage setzt ohne Zweifel eine naturhafte (aprioristische) Ausrichtung der Seele ad omnes res cognoscibiles voraus. Pecham scheint sich der Tragweite dieser Problemstellung auch irgendwie bewußt zu sein, wenn er diese Annahme in der Nicht-Proportion zu rechtfertigen versucht, die zwischen der res corporalis und der species psychologica (non corporalis) besteht: . . . non potest virtus finita de re corporali facere rem spiritualem (11). Mit dieser Beweisführung gibt sich Pecham aber noch nicht zufrieden; er macht sich selbst folgende Schwierigkeit: Geschieht die aktive transformatio in similitudinem rei wissend oder unwissend? Im ersten Fall scheint die species überflüssig zu sein; im zweiten Fall wäre das Erkennen einem reinen Zufall überlassen (14). in der bemerkenswerten Antwort wird zunächst eine adeptio prima scientiae von einer secunda unterschieden. Beide zusammen machen erst die volle menschliche Erkenntnis aus. Erstere ist die naturhafte Ausprägung, Ausgestaltung (naturalis expressio) des Wissens (notitiae) durch den Geist, und zwar mit Hilfe der augustinischen memoria oder der lux aeterna, die wahrscheinlich als Konstitutionselemente des Geistes aufgefaßt werden. Die secunda adeptio heißt „aggregatio", worunter ein detailliertes, spezifiziertes Wissen verstanden wird. Von der adeptio prima wird nun gesagt: sic studiosus sciendo aliud discit. Unbewußt oder, besser gesagt, noch nicht klar bewußt wäre in diesem Stadium der detaillierte Inhalt, die konkreten Einzelheiten des Wissens. Die Herausarbeitung dieses letzteren Wissens ist aber nicht dem Zufall überlassen, weil sie gerade durch die Intention des sich eifrig bemühenden Geistes ermöglicht wird. Stasch

Böhner, Ph., Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes. Texte und Erklärungen: FranzStud 32 (1950) 50—69. — Der bekannte Ockhamforscher wendet sich in dieser Studie gegen die Darstellung der Theodizee Ockhams in De Wulfs Histoire de la Philosophie Médiévale 1947, die typisch ist für die meisten Darstellungen der Philosophie Ockhams. B. gliedert zunächst die Gotteslehre Ockhams, wie sie sich bei De Wulf findet, in neun Thesen auf, nach denen Ockham einen vollen Agnostizismus vertreten hat. Ihnen stellt er die Edition zweier Texte gegenüber (einen Teil der Q. 1 von Quodl. 1 und eine Quaestio aus den QQ. super libros Physicorum). Nach dem ersten Text unterscheidet O. einen doppelten Gottesbegriff: 1. Gott als das, was erhabener und besser ist als alles andere; 2. Gott als das, im Vergleich zu dem es nichts Besseres und Vollkommeneres gibt. Die Existenz Gottes ist nach ihm bloß unter dem zweiten Begriff Gottes beweisbar, nicht unter dem ersten. Hingegen folgt nach ihm die Einzigkeit Gottes nur aus dem ersten, nicht aus dem zweiten Begriff Gottes. O. verneint demnach die Beweisbarkeit der Einzigkeit Gottes, nicht aber die Beweisbarkeit der Existenz Gottes, d. h. jenes Gottes, der für den tatsächlich einzigen Gott supponiert, obwohl seine Einzigkeit nicht aus seinem Begriff beweisbar ist. — Aus dem zweiten Text geht hervor, daß O., ganz wie Thomas und viele andere Scholastiker, zwar den regressus in infinitum bei Ursachen, von denen die eine ohne die andere sein kann, zuläßt, nicht hingegen bei Ursachen, die zugleich für die Wirkung notwendig sind. Aus der Unmöglichkeit des regressus in infinitum im letzteren Sinn und dem nach ihm gültigen Kausalgesetz folgert er die Existenz Gottes. — Die weit verbreiteten entgegengesetzten Thesen über den Agnostizismus O.s (denen auch mein Philosophisches Wörterbuch bisher folgte) rühren daher, daß die Historiker ihrer Darstellung der Lehre O.s verstümmelte oder aus dem Zusammenhang gerissene Sätze zugrunde legten. Eine gerechte Würdigung der Philosophie Ockhams wird u. E. nur dann möglich werden, wenn uns bald eine leichter zugängliche Ausgabe der Werke Ockhams geschenkt wird. Brugger

Wolter, A. B., O.F.M., Ockham and the Textbooks: On the Origin of Possibility: FranzStud 32 (1950) 70—96. — Fast in allen scholastischen Lehr-

büchern der Ontologie wird Ockham die Auffassung zugeschrieben, die innere Möglichkeit der Dinge sei letztlich in der Allmacht Gottes begründet. W. untersucht die Frage an Hand der Texte, vor allem des Haupttextes (In 1 Sent. d. 43 q. 2), der am Schluß des Aufsatzes ganz abgedruckt ist. In Wirklichkeit ist die Fragestellung dort eine andere. Der Sinn des Textes ist nur, daß zwischen der Möglichkeit des Schaffens und der des Geschaffenwerdens keine Priorität bestehe, daß beide vielmehr als Correlata zugleich sind; es ist also gar nicht von der inneren Möglichkeit die Rede. Brugger

Bonmann, O., De sancto Bernardino Senensi et de ratione editionis operum eiusdem: Ant 24 (1949) 230—282. — Vom hl. Bernardin von Siena, dem großen Prediger und Reformator Italiens im 15. Jahrhundert, wird in Quaracchi eine Gesamtausgabe vorbereitet. Der 1. Bd. mit der Ratio criticae editionis ist bereits 1947 erschienen. Die Besprechung dieser Prolegomena gab B. den Anlaß zu Erwägungen, die von allgemeinem Interesse sind. B. betont scharf, was man bei Bernardin suchen darf und was nicht. Er war kein origineller Theologe, der die theologische Wissenschaft im engeren Sinn gefördert hat. Aber er war ein hervorragender Zeuge des katholischen Glaubens seiner Zeit. Nach den vorbereitenden Untersuchungen zur Dogmatisierung der Himmelfahrt Mariens wissen wir dies Moment besser zu würdigen als vielleicht vorher. Vor allem aber sind die Predigten und Schriften Bernardins von hohem historischen Interesse. Denn sie geben uns einen Spiegel des Glaubens und der Sitten des italienischen Volkes im Zeitalter des Humanismus und der kirchlichen Bemühungen für die Reform. Bernardin ist auch Vater der franziskanischen Observanz. Er gab ihr die Richtung auf die Predigt und das Studium und bahnte so den Weg zu ihrer späteren Größe. B. gelangt so zu einer sehr interessanten prinzipiellen Frage und zu einer Unterscheidung bei kritischen Ausgaben. Es gibt Ausgaben, die allein oder doch vorzüglich den doktrinären Wert eines Werkes berücksichtigen. Es wird alles getan, um die Echtheit des Werkes darzutun, einen Text herzustellen, der allen Anforderungen entspricht, die Quellen zu bestimmen. Aber darüber hinaus geht man nicht. Die Geschichte des Werkes, das Nachwirken, die oft so wichtigen unechten Schriften werden kaum berücksichtigt. B. nennt als Beispiel dieses Typs die so wertvolle Bonaventuraausgabe. Er hätte die Leonina, die Philosophes Belges, die Ausgaben von Roger Bacon und viele andere hinzufügen können. Ein solches Verfahren ist bei Autoren von vorwiegend doktrinärem Interesse durchaus verständlich, ja fast notwendig, soll das Werk zu Ende geführt werden. — Es gibt nun anderseits Werke, die nicht in erster Linie rein doktrinäres Interesse haben oder eine Goldgrube für Beweise irgendeiner These darstellen, die aber höchstens historisches Interesse beanspruchen. B. rechnet mit Recht die Schriften des hl. Bernardin zu ihnen. Ihre Ausgabe ist so zu gestalten, daß sie auch dem Historiker ermöglicht, ein recht vollkommenes Bild des Mannes und seiner Zeit und seiner Beziehung zu ihr zu gewinnen. Er fordert deshalb auch eine kritische Ausgabe der alten Biographien des Heiligen, eine quellenmäßige Darstellung des Wirkens auf Zeitgenossen und Schüler. Er betont die Wichtigkeit nicht so sehr der letzten vom Heiligen lateinisch herausgegebenen Predigten der Quaresimalia als vielmehr der Reportata und der in der Vulgärsprache erhaltenen Schriften. Denn Bernardin hat in seiner letzten Ausgabe bewußt sehr viele konkrete Einzelheiten und Anspielungen auf bestimmte Verhältnisse ausgelassen. Daher genügt eine Ausgabe des endgültig von ihm verfaßten Werkes in manchen Fällen für sich allein nicht. Die Studie enthält noch manche wertvolle Anregungen, so die Herausgabe eines Glossars, einer Übersetzung aus dem Altitalienischen ins Lateinische — ich würde nur dann, wenn der Unterschied allzu groß ist, eine Übersetzung ins Italienische einer lateinischen vorziehen. Der Raum gestattet nicht, auf alle Einzelheiten einzugehen. Ich möchte nur wünschen, daß auch bei den hauptsächlich lehramtlich tätig gewesenen Männern die historische Betrachtung mehr in den Vordergrund gestellt werde, z. B. die innere Lehrentwicklung. Erst seit wenigen Jahrzehnten fängt man an, auf diesen Punkt bei Thomas zu achten. Fer-

ner sollte das Charakterbild und die wissenschaftliche Eigenart nach den Schriften (z. B. bei Bonaventura) dargestellt werden. Der Mann müßte auch im Urteil seiner Zeit und sein Einwirken auf die unmittelbare Um- und Nachwelt gezeichnet werden, z. B. Thomas im Urteil und in den Schriften der Franziskaner, eines Aegidius oder Heinrich von Gent. Der Artikel verdient beherzigt zu werden, wenn die Forderungen auch hie und da zu ideal sein mögen.

Pelster

Meier, L., Research on the Ockhamism of Martin Luther at Erfurt: ArchFrH 43 (1950) 56—67. — Luther bekennt von sich, daß er zur ‚secta Occamica' gehört hat. Und in der Tat führt mehr als ein Weg von Ockham zum jungen Luther. M. untersucht nun, wie Luther gerade zu dieser „factio" und wie er zu den Augustinern kam. Eines ist klar, er hatte in Erfurt die Artes gehört. Dort aber blühte die via moderna. So führten schon die ersten Jugendeindrücke zu Ockham. Warum aber trat Luther gerade in den Augustinerorden, wo es in Erfurt so viele andere Orden gab? Der innerste Beweggrund wird, wie bei den meisten Berufen, wohl ein Geheimnis bleiben. Aber es lassen sich doch manche Motive vermuten. Er wohnte als Student nahe dem Konvent der Augustiner; er wird also wohl früh mit ihnen bekannt geworden sein. Aber Luther trat als reifer junger Mann in den Orden ein; der Grund muß also tiefer liegen. M. findet ihn mit Recht darin, daß Luther, der auf ein Lehramt aspirierte, Ockhamist war. Nun aber wurde bei den Dominikanern der Thomismus, bei den Franziskanern der Skotismus gepflegt — M. weist dies für die Franziskaner eingehend nach —, während bei den Augustinern in Erfurt unter Johannes Nathin zu jener Zeit der Ockhamismus eines Gabriel Biel, der übrigens recht gemäßigt in theologischen Fragen ist, hoch in Ehren stand. So hatte Luther einen triftigen Beweggrund, gerade im Konvent der Augustiner sein Heil zu suchen. M. kann einen Erfurter anonymen Sentenzenkommentar in Cod. Praed. 22 der Stadtbibl. Frankfurt (um 1450) anführen, der ausgeprägt Ockhams Charakter zeigt. — M. weist zum Schluß auf die Notwendigkeit der Erforschung der deutschen Theologie des 15. Jahrhunderts hin. Reiche Quellen hierfür liegen für Ostdeutschland in Leipzig, Breslau, Prag, Krakau; sie sind leider heute sehr schwer zugänglich. Was die Augustiner angeht, so folgten sie wenigstens im 14. Jahrhundert, der Blütezeit ihrer Theologie, wenn man vielleicht von Gregor von Rimini absieht, der eklektischen und mehr unabhägngen Richtung ihres Gründers Aegidius von Rom. Für Johannes von Basel hatte Ehrle aus dessen erstem Sentenzenbuch auf 50 Quartseiten die Zitate der scholastischen Autoren gesammelt. Ockham wird nur einige wenige Male genannt und dann als Gegner.

Pelster

da Costa, M. G., Ineditos de Filosofia em Portugal. 8° (143 S.) Porto 1949, Tavares Martins. — Der Verf. beginnt mit Braga eine Reihe von Veröffentlichungen über Hss philosophischer Werke von Portugiesen aus der Zeit von etwa 1500 bis etwa 1800 —einige sind noch späteren Datums. Zuerst wird ein Überblick über die Geschichte der Bibliothek von Braga gegeben, die wie so viele andere großenteils aus den Resten der Bibliotheken von Benediktinern, Jesuiten und Franziskanern gebildet wurde. Ein kleiner Rest in der Bibliothek der philosophischen Fakultät kommt von den Oratorianern. Es handelt sich fast ausschließlich um Schulschriften, die in oft recht sorgfältigen Diktaten bei den Schülern in Umlauf waren. C. hatte den guten Gedanken, eine Liste der häufig vorkommenden Abkürzungen beizugeben; es sind neben einigen neuen meistens die auch im Mittelalter üblichen Kürzungen. Jedenfalls tun sie zur Einführung gute Dienste. Sehr glücklich ist die chronologische Anordnung der Hss, die natürlich bei einem Gesamtkatalog nicht möglich ist. Man hat so ein anschauliches Bild der portugiesischen Schulphilosophie seit 1550. Sie beginnt hier mit dem Porphyriuskommentar des Jesuiten Lobato, dem bald andere Aristoteleskommentare von Benediktinern und Zisterziensern folgen. Vorherrschend bleibt längere Zeit die Philosophia Conimbricensis und ihre Ableger. Aber auch hier gibt es eine

ähnliche Entwicklung, wie sie B. Jansen in so vielen Arbeiten für Deutschland und Italien festgestellt hat. Es folgen die mehr selbständigen Traktate. Schließlich hält auch die neue Physik und Naturphilosophie ihren Einzug ebenso wie das Kopernikanische System. Anscheinend haben hier Weltklerus und Oratorianer den mehr traditionsgebundenen Jesuiten und Franziskanern den Rang abgelaufen. Sehr willkommen zumal in nördlichen Ländern sind die Notizen über die einzelnen Autoren und die Bibliographie. Weniger glücklich ist, daß die Abkürzungen mehrfach nicht aufgelöst wurden. Möge der Verf. recht bald auch für andere portugiesische Bibliotheken ähnliche Verzeichnisse veröffentlichen, und vor allem möchte dasselbe für die Theologen geschehen, deren Portugal recht bedeutende aufzuweisen hat.

Pelster

Stegmüller, Fr., Jesuitentheologie in schwedischen Bibliotheken: ArchHistS.J. 18 (1949) 169—194. — In sehr vielen europäischen Bibliotheken bis in den hohen Norden hinauf finden sich theologische, philosophische und aszetische Hss von Jesuiten. Es ist nun ebenso wie bei mittelalterlichen Hss nicht so, als sei alles wertvollstes Gut. Manches darf ruhig seinen jahrhundertlangen Schlaf fortsetzen. Aber einmal finden sich auch unveröffentlichte Traktate von sehr bedeutenden Männern oder getreue Diktat-Nachschriften von ihren Vorlesungen, die dann in alle Länder zerstreut wurden, oder erste Niederschriften von später veröffentlichten Werken, die uns die Entwicklung des Mannes zeigen. Dann dürfen wir nicht a priori urteilen und verurteilen. Es ist sehr wohl möglich, daß sich in bisher unbekannten Schriften Werke von hohem Werte befinden. Endlich sind auch die Schriften zweiter und dritter Klasse oft charakteristisch für den Stand der Theologie und Philosophie in verschiedenen Ländern. Es bleibt daher nichts anderes übrig als eine sorgfältige Materialaufnahme und erste Durchprüfung. Für sie ist leider, abgesehen etwa von Sommervogel und einzelnen Aufnahmen für beschränkte Zwecke, noch sehr wenig geschehen. Um so erfreulicher ist dieser Bericht über schwedische Bibliotheken, in welche durch den Dreißigjährigen Krieg und vielleicht auch unter Karl XII. manche Jesuitenschriften aus Deutschland und Polen verbracht wurden. Sehr zahlreich sind die zum Teil anonymen Kommentare zur Summa des hl. Thomas. Unter ihnen finden sich solche von Arrubal, Salas und vor allem ein Autograph des großen Lessius zu De gratia (1. 2 q. 109—114), ferner von Vazquez De poenitentia Rom 1587 und einiges von Azor. Diese Kommentare zeigen wieder einmal, von welcher Bedeutung die Jesuitentheologen des 16. und 17. Jahrhunderts für die Ausbreitung der Lehre des hl. Thomas im Norden waren. Von Erklärungen zur Philosophie des Aristoteles scheinen die umfangreichen Vorlesungen des Engländers Robert Jones im römischen Kolleg einer näheren Untersuchung wert zu sein. Sehr dankenswert sind die Personennachrichten, die zum Teil durch P. Lamalle aus dem römischen Archiv der Gesellschaft Jesu geschöpft sind, und ebenso der Verweis auf die gleichen Schriften in anderen Bibliotheken. Möge sich bald jemand finden, der diese Codicographie für andere Bibliotheken aufnimmt. Pelster

Die Lehre des hl. Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration

Von Heinrich Bacht S. J.

Man wird Leistung und Bedeutung des hl. Justinus für die christliche Theologie nicht leicht überschätzen können[1]. Er hat nicht nur erstmalig den Terminus θεολογεῖν in die theologische Literatur eingeführt[2]; er ist auch wirklich der erste eigentliche „Theologe" unter den frühchristlichen Schriftstellern[3]. Man würde ihn mißverstehen, wollte man in ihm nur den „Apologeten" sehen, der in recht äußerlicher Weise christlichen Glauben mit profaner Gelehrsamkeit verbindet. Sein Anliegen ist ernsthafter. Es geht ihm um die systematische Einheit von christlicher Heilslehre und philosophischer Spekulation[4]. Er trägt das geläuterte Ethos eines wenn auch gewiß nicht überragenden, so doch ehrlich suchenden Philosophen, dem vor allem Platon Führer ist[5], in die christliche Glaubenswelt hinein. Daß er den Philosophenmantel, das Pallium, nach seiner Bekehrung nicht ablegt, ist nicht nur äußerliche Geste, sondern symbolisches Bekenntnis. Das Studium seiner Werke — wir halten uns nur an die als sicher echt anerkannten Schriften[6] — ist vor allem deshalb so interessant, weil bei ihm die Kräfte sich deutlich machen lassen, welche auf lange Zeit hinaus für die spekulative Erfassung des christlichen Glaubens bestimmend bleiben sollten: der Platonismus und die stoische Philosophie[7]. Wenn K. Weizsäcker in seiner Justinstudie[8] davon spricht, daß erst bei Justin die „Dogmen im engeren Sinn" sich herausbilden, dann geht er zwar von der irrigen Auffassung aus, als ob das vor-

[1] Vgl. K. Weizsäcker, Die Theologie des Märtyrers Justinus: Jahrbuch für deutsche Theologie 12 (1867) 60—119, bes. 60.

[2] Dial 56, 11; 132, 3. — Ich zitiere nach der Ausgabe von E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, 1914. Die kommentierte Ausgabe von J. C. Th. von Otto, Iustini Philosophi et Martyris opera, vol. I et II, 1876³, wurde oft herangezogen. — Zur Geschichte des Terminus θεολογεῖν vgl. A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1⁵, 1931, 525 Anm. 1; ferner F. Kattenbusch in Zeitschr. für Theologie u. Kirche Neue Folge 11 (1930) 161—205.

[3] So K. Weizsäcker (Anm. 1) 60.

[4] So W. Liese, Justinus Martyr in seiner Stellung zum Glauben und zur Philosophie, in: ZKathTheol 26 (1902) 560—570.

[5] Hierzu vgl. J. M. Pfättisch, Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers (ForschChristlLitDog 10 [1910]). — Zurückhaltender sind G. Bardy in DictThCath 8, 224 ff. und Dorner in ThLitZtg 36 (1911) 648 f.

[6] Zur Frage der unechten oder zweifelhaften Werke Justins s. neuestens B. Altaner, Patrologie, 1950, 92 f.

[7] Über die Stellung Justins zur stoischen Philosophie vgl. G. Bardy, Saint Justin et la Philosophie stoïcienne: RechScRel 13 (1923) 491—510; 14 (1924) 33—45; ferner M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer Bewegung, 1948, 407 f. 411 f.

[8] Siehe oben Anm. 1 S. 60.

justinische Christentum „dogmenfrei" gewesen sei[9], aber er zeigt damit andererseits doch auch, wie hoch er die theologische Leistung Justins einschätzt. Und wenn gerade über Justin eine so ausgedehnte Literatur besteht, wie es ein Blick auf die 472 Nummern umfassende Bibliographie bei E. R. Goodenough zeigt[10], dann dokumentiert sich auch darin die gleiche Tatsache.

Es sind somit beim Studium Justins diese beiden Momente vor allem im Auge zu behalten, nämlich daß man einerseits auf die aus der philosophischen Überlieferung übernommenen Motive und Ideen achtet, andererseits aber das spezifisch Christliche bzw. Biblische seines Systementwurfes nicht übersieht. A priori läßt es sich nicht ausmachen, wieweit das eine oder das andere Moment überwiegt, vielmehr kommt hier alles auf die sorgsame Einzelexegese an. Das gilt natürlich auch für das Studium der Prophetologie Justins, um die es im nachfolgenden geht[11].

Man darf wohl sagen, daß Justin erstmalig der Prophetologie einen größeren Raum in der geistigen Auseinandersetzung mit Juden und Heiden zugewiesen hat[12]. Den Heiden gegenüber bemühte er sich, den göttlichen Charakter der alttestamentlichen Prophetien und damit ihre absolute Überlegenheit über die heidnischen Orakel darzutun. Den Juden dagegen mußte er nachweisen, daß Christus Urheber, Ziel, Erfüller, Schlüssel und einzig kompetenter Ausleger der alttestamentlichen Prophetien ist. Während diese Probleme sich mehr aus seiner apologetischen Zielsetzung ergaben, bemühte sich Justin darüber hinaus auch um die theologischen Probleme der Prophetie. Es galt, sie in sein um den Logosbegriff geschlossenes Gesamtsystem einzuordnen. Ferner spürte er die Notwendigkeit, sich mit den Problemen wie Prophetie und Freiheit, Prophetie und göttliches Vorherwissen (vgl. Dial 77) zu beschäftigen. Und da der Prophetismus des Alten Testamentes in den prophetischen Charismen der jungen Kirche seine legitime Fortsetzung gefunden hatte, ergab sich daraus für Justin die Möglichkeit einer grundsätzlichen geschichtstheologischen Überlegung. All das wird im Verlauf dieser Studie näher aufzuweisen sein.

Dabei werden wir am besten so vorangehen, daß wir wegen der Verschiedenheit der jeweiligen Situation — in den Apologien spricht

---

[9] Diese Entwicklung vom dogmenfreien zum dogmengebundenen Christentum ist bekanntlich das „Motiv" der Dogmengeschichte A. von Harnacks. — Vgl. B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers: ZKG 58 (1939) 1—81; bes. 14 Anm. 37.

[10] The Theology of Justin Martyr, 1923, 295—320.

[11] Zur Themastellung vgl. H. Bacht, Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit: Schol 19 (1944) 1—18.

[12] Vgl. E. Fascher, Prophetes. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie, 1927, 212—214.

Justin zu den Heiden, im Dialog zu Juden — die beiden Dokumentengruppen (Apologien und Dialog) gesondert behandeln.

Eine Vorbemerkung ist noch zu machen. Wir werden im nachfolgenden wiederholt die Frage zu stellen haben, inwieweit Justin der hellenistischen Auffassung von der göttlichen Inspiration der Seher verpflichtet ist. Es wird darum gut sein, ein kurzes Wort über diese Deutung des prophetischen Erlebnisses vorauszuschicken. Th. Hopfner beschreibt sie folgendermaßen: „In diesem stärksten Grade der Inspiration verliert der Mensch sein Eigenbewußtsein: er spricht Worte, ohne sich ihres Sinnes bewußt zu sein, denn der Sprechende ist eigentlich der Gott selbst, während der Ekstatiker seine Sprechwerkzeuge und sein Sprechvermögen nur als äußere Ausdrucksmittel beisteuert; so aber wird er zum Medium, zum Instrument der Gottheit. Dabei empfindet er die Besitzergreifung seiner Persönlichkeit und das Erlöschen seines Eigenbewußtseins oft als Vergewaltigung und Qual, und seine Individualität erliegt der Besitzergreifung durch den Gott oft erst nach heftigem Widerstreben. Denn der Besessene zittert, Schaum tritt vor den Mund, Krämpfe erschüttern seine Glieder, er tobt umher oder wälzt sich am Boden, rollt und verdreht die Augen, sträubt das Haar, knirscht mit den Zähnen, und unter Ächzen und Stöhnen und unartikuliertem Geschrei oder Gemurmel ringt sich endlich die weissagende Stimme der Gottheit, oft auch nur in abgerissenen Worten, durch, während das Medium gegen körperliche Schmerzen . . . völlig unempfindlich und überhaupt für jede Sinnesempfindung, auch durch das Gehör, unzugänglich ist. Das ist der ‚göttliche Wahnsinn' der Verzückten, der sich in seinen Symptomen tatsächlich kaum vom Toben krankhaft Wahnsinniger unterscheidet. Weicht dann der ‚Geist' von dem Besessenen, so verfällt dieser gewöhnlich in einen Zustand tiefster Erschöpfung, der in Schlaf oder todähnliche Katalepsie übergehen kann."[13] Es ist zwar richtig, daß nicht jedes dieser Momente für die hellenistische Inspirationsauffassung wesentlich ist, aber im ganzen ist dies von Hopfner entworfene Bild zuverlässig.

I. Die Apologien

1. Prophetologie und allgemeine Offenbarungslehre

In den beiden Apologien[14] steht die Prophetologie im engsten Zusammenhang mit Justins allgemeiner Offenbarungslehre. Den Ausgangspunkt bildet die Feststellung, daß die menschliche Schwäche und die Tyrannei der Dämonen, denen Justin wie alle frühkirch-

[13] Th. Hopfner, Art. Mantiké, bei Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie 14, 1, Sp. 1262; vgl. H. Bacht, Wahres und falsches Prophetentum. Ein kritischer Beitrag zur religionsgeschichtlichen Behandlung des frühen Christentums: Bibl 32 (1951) 237—262; ebd. 240—251 eine ausführlichere Schilderung der hellenistischen Inspirationsauffassung.

[14] Über das literarische Verhältnis zwischen den beiden Apologien besteht keine einheitliche Auffassung; nach den einen ist die II. Apologie nur ein Anhang der I. Apologie; für die anderen stellt sie eine eigene Schrift dar; vgl. B. Seeberg a. a. O. 2; B. Altaner, Patrologie, 1950, 91.

lichen Schriftsteller einen weiten Machtbereich zuerteilt[15], die göttliche Selbstoffenbarung notwendig macht, wenn anders der Mensch zur vollen Wahrheitserkenntnis kommen soll. Aber mit dieser Feststellung ist sofort ein schwieriges Problem gegeben: Wenn ohne göttliche Hilfe der Mensch, wenigstens praktisch, dem Irrtum preisgegeben ist, weshalb hat Gott dann so lange mit seiner Offenbarung gewartet? Wie verhält sich überhaupt die „natürliche" Erkenntnis zur Offenbarung? Und wie verhält sich die Ordnung der Schöpfung zur Ordnung der Erlösung? Gibt es einen sinnvollen Zusammenhang in der Menschheitsgeschichte? Das sind, in moderne Begrifflichkeit gefaßt, die Fragen, um die es eigentlich in den Apologien geht.

Die Lösung sucht Justin in dem Aufweis einer dreifachen Weise und Stufung der Wahrheitserkenntnis, in der zugleich die drei Stadien der göttlichen Heilsveranstaltung zu sehen sind[16].

a) Da ist zunächst die natürliche, jedem Menschen einwohnende Vernunft (Apol II 8, 1), der „keimhafte Logos", der Logos als Besitz der Menschennatur, zum Unterschied vom personalen Logos meist λόγος (ohne Artikel) genannt. Wer immer diesem Logos gemäß (μετὰ λόγου) gelebt hat, der war Christ (I 46), auch wenn er zu seinen Lebzeiten als Atheist galt. Dieser keimhafte Logos ist nicht, wie J. M. Pfättisch meinte[17], der persönliche Logos selbst. Aber es ist ein Same, ein Absenker von ihm, eine Ausstrahlung seines Wahrheitsglanzes. Und so ist es doch irgendwie der Gott-Logos, der in jedem Menschen von Anfang an wirksam ist, wenn auch nicht in der Leuchtkraft seiner persönlichen Gegenwart oder seiner unmittelbaren Inspiration, wohl aber in einem Nachbild (II 13, 5). Dieser nachbildhafte Besitz des Logos ließ die heidnischen Philosophen und Dichter manche religiöse Wahrheit finden, allerdings nur „dunkel", weil ja nur ein Same des Logos in ihnen wohnte. „Denn etwas anderes ist der Keim einer Sache und ihr Nachbild, die nach dem Maße der Empfänglichkeit verliehen werden, und etwas anderes die Sache selbst, deren Mitteilung und Nachahmung nach Maß der von ihr kommenden Gnade geschieht" (II 13, 5)[18].

---

[15] Vgl. A. Puech, Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère, 1912, 55 f.; F. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie (ForschChrLitDog 12, 3 [1914] 16—35); vgl. neuestens vor allem den wichtigsten Exkurs bei L. Bouyer, La Vie de S. Antoine, 1950, 181—219; dazu Schol 26 (1951) 424—427.

[16] Siehe A. Puech a. a. O. 65 ff.

[17] Der Einfluß Platons (Anm. 5) 110; vgl. dazu die Kritik von Dorner, ThLitZtg 36 (1911) 648 ff.: „Wenn der Logos (in den Heiden) göttlich und persönlich ist, wie kann da der Logos spermatikos ein Teil des ganzen Logos sein?"

[18] Die Übersetzung schließt sich derjenigen von G. Rauschen in BiblKirchVäter an.

Wie A. Puech gezeigt hat[19], verbindet Justin an dieser Stelle zwei Ideenreihen, über deren Vereinbarkeit er sich keine weitere Rechenschaft gibt. Es ist einmal die aus der Stoa[20] übernommene Idee vom λόγος σπερματικός, die, wenigstens in der Stoa, voraussetzt, daß der Logos selbst als das göttliche Weltprinzip der Welt immanent ist. Diese Immanenz wird von Justin aber gerade durch die Unterscheidung zwischen dem „Sperma" und dem „Logos", davon jenes ein Same ist, abgelehnt. — Die andere Idee stammt aus platonischem Denken; sie betont die Transzendenz des Logos, von dem nur ein Abbild bis in die menschliche Intelligenz dringt. Darum vermögen auch die Besten der Heiden nur ἀμυδρῶς (II 13, 5) — ein echt platonischer Begriff![21] — das Wahre zu erkennen. Wenn Justin beide Motive auch nicht tiefer durchführt, so ist sein Gedanke doch klar: die allgemeinmenschliche Vernunft, der λόγος σπερματικός, ist scharf geschieden vom göttlichen Logos, aber beide sind miteinander verwandt. Was immer an Wahrheit in der Heidenwelt sich findet, stammt aus diesem Logossamen, aus diesem „Teil des Logos, der in jedem war und ist" (II 10, 8). Darüber hinaus eine „besondere natürliche Erleuchtung"[22], eine eigentliche Logosinspiration für die Heiden, etwa für Sokrates und Platon, anzunehmen, erübrigt sich dadurch[23].

b) Eine solche unmittelbare Inspiration vom personalen Logos her hatten aber die Propheten des A.T., die dadurch wesentlich aus der übrigen Menschheit herausgehoben sind. Kraft dieser Inspiration haben sie nicht nur irgendwie und dunkel die religöse Wahrheit erkannt; vielmehr haben sie mit aller Sicherheit die Zukunft vorausgesagt und sind so zu Zeugen geworden, durch die sich jedermann überzeugen lassen muß (I 30)[24]. Denn es ist offenbar Gottes Werk, das Zukünftige, ehe es eintritt, vorauszuverkünden (I 12)[25]. Darum fühlt sich Justin ganz siegesbewußt, wenn er (I 31, 1) auf die Männer hinweist, die bei den Juden „als Propheten Gottes aufgetreten sind, durch die das prophetische Pneuma[26] die Zukunft vorherverkündigt hat". Ihre Weissagungen haben sie selbst schriftlich aufgezeichnet, sie liegen also zur Einsicht vor. Mit Stolz betont Justin, daß diese

[19] Les Apologistes grecs (Anm. 15) 72 f.

[20] Vgl. G. Bardy, Saint Justin (Anm. 7) 34 ff.; M. Pohlenz, Die Stoa (Anm. 7) 212 f.

[21] Vgl. Platon Sophist. pg. 250 E; Epinom. pg. 985 B.

[22] So A. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, 1906, 126.

[23] A. Puech, Les Apologistes (Anm. 15) 65 ff.; 67 Anm. 1.

[24] Puech a. a. O. 67 ff.

[25] Dieser Glaube ist Allgemeingut der Antike; vgl. C. Semisch, Justin der Märtyrer II, 1842, 14 Anm. 2.

[26] Über die Rolle des Pneuma in der stoischen Lehre von der Mantik vgl. K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 1943, 428 f. 579 ff.; H. Bacht, Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem. Die Pythischen Dialoge Plutarchs von Chäronea: Schol 17 (1942) 50—69.

Männer seit 5000 Jahren (I 31, 8)[27] in ununterbrochener Reihenfolge in Israel aufgetreten sind. Die absolute zeitliche Priorität vor den griechischen Weisen ist damit erwiesen[28]. Und wenn sie nach Ausweis der Geschichte tatsächlich die Zukunft vorausgesagt haben, dann kann an ihrer göttlichen Inspiration kein Zweifel bestehen. Darum kann Justin seinen Lesern sagen: „Auch ihr werdet wohl zugeben, daß die Weissagenden durch niemand sonst Einsprechungen erhalten als durch den göttlichen Logos" (I 33, 9)[29]. Was von keinem der heidnischen Weisen gesagt wird, das gilt von diesen Propheten Israels: Ihnen hat sich der persönliche Logos „bald in Feuersgestalt, bald ohne körperliche Gestalt gezeigt" (I 63, 10 16), und durch sie hat der göttliche Logos Weissagungen erteilt (II 10, 8) und hat sich so im voraus Beweistitel geschaffen, um seine eigene Mission nach der Menschwerdung zu beglaubigen[30].

Eine gewisse Unklarheit kommt in dieses Bild dadurch, daß Justin neben den Propheten der Bibel auch der Sibylle und dem Hystaspes[31] eine eigentliche Inspiration zuzuerteilen scheint. Wenigstens beruft er sich auf ihre Aussprüche (I 20, 1; 44, 12) und nennt sie in einem Atemzug mit den Propheten. Allerdings spricht er sich nirgends näher über die Weise ihrer Inspiration aus[32]. Immerhin ist soviel deutlich, daß er diesen sagenhaften Sehergestalten der heidnischen Antike einen anderen höheren Weg zur Wahrheitserkenntnis zuweist als etwa dem Platon oder Sokrates, „dont il n'est jamais dit que l'inspiration prophétique les a visités"[33].

c) Aber auch die Weissagungen der Propheten des A.T. enthalten zwar volle Wahrheit, aber doch zumeist nur unter der Verhüllung von Symbolen und Typen. Das A.T. versteht sich nicht selbst, sondern es bedarf des Auslegers. Demgemäß spricht Justin an dritter Stelle von der Verkündigung des menschgewordenen Logos (vgl. II 10, 8), der als „der Lehrer und Exeget der unverstandenen

[27] Die Patriarchen gelten für Justin auch als inspiriert.

[28] Die „antiquitas" einer Lehre als Beweis für ihre Wahrheit ist ein Motiv, das bei den frühchristlichen Schriftstellern, wie überhaupt in der Antike, oft begegnet. Der französische Kulturphilosoph P. Hazard (Die Krise des europäischen Geistes, 1939, 55—80) sieht in der Wende von der „antiquitas" zur „Modernität" eines der Kennzeichen neuzeitlichen Denkens.

[29] . . . οὐδενὶ ἄλλῳ θεοφοροῦνται οἱ προφητεύοντες εἰ μὴ θείῳ λόγῳ. Beachte das θεοφοροῦνται, das im Hellenismus oft begegnet, nie aber bei den apostol. Vätern; bei den Apologeten gebraucht es nur Justin zweimal.

[30] A. Puech, Les Apologistes (Anm. 15) 68.

[31] Über die Stellung der Sibyllen innerhalb der Patristik vgl. K. Prümm, Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur . . .: Schol 4 (1929) 54—77; 221—246; 498—533. Von Prümm stammt auch der Art. „Sibyllen" im LexThKirche 9, 1937, 525—528. — Die Arbeit von H. Windisch, Die Orakel des Hystaspes, 1929, war mir leider nicht zugänglich.

[32] Anders der Verfasser der Cohortatio ad Graecos 37.

[33] Vgl. A. Puech, Les Apologistes (Anm. 15) 68 Anm. 1.

Prophetien" (I 32, 2) gekommen ist. In seiner Kraft haben die Apostel dem ganzen Menschengeschlecht die Heilslehre verkündigt (I 39, 3).

2. Die Inspiration der Propheten des A. T.

Dieser kurze Überblick über die theologische Erkenntnislehre Justins, in deren Mitte der Logosgedanke steht, sollte uns zeigen, wo für ihn die Propheten (des A.T.) als geschichtliche Gestalten und als heilsgeschichtliche Größen stehen. Wir fragen nunmehr nach der Weise ihrer übernatürlichen Inspiration.

Wie sich Justin den inspirierenden Einfluß des prophetischen Geistes bzw. des göttlichen Logos auf die Propheten dachte, deutet er schon in den Zitationsformeln an, mit denen er Schrifttexte einzuführen pflegt. Es lassen sich drei Gruppen unterscheiden.

1. Zunächst findet sich eine Reihe von Stellen, an denen die Schriftworte als Aussprüche der Propheten selbst erscheinen, und zwar auch dann, wenn im nachfolgenden Text Gott selbst in der Ich-Form spricht (vgl. I 32, 12; 35, 3; 40, 1 u. ö.).

2. Während an der letztgenannten Stelle das prophetische Pneuma gleichsam das Medium ist, durch das der Prophet spricht (τοῦ προφήτου εἴποντος . . . διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος), ist es gewöhnlich das Pneuma selbst, das als Subjekt durch (διά) die Propheten spricht (vgl. I 32,2; 33, 5 u. ö.). Oftmals wird auch die vermittelnde Rolle des Propheten einfach ausgelassen und das Pneuma allein als Sprecher genannt (vgl. I 38, 1; 40, 5; 42, 1 u. ö.). In gleichem Sinne sind die Stellen zu deuten, an denen nur zu lesen ist, daß etwas durch (διά) einen Propheten gesagt ist; auch hier ist der Geist der eigentlich Sprechende (vgl. I 33, 1; 37, 1 9; 40, 5 u. ö.).

Eine dritte Gruppe von Stellen erwähnt Gott selbst bzw. den Logos als den Sprechenden; doch sind diese Texte entschieden in der Minderzahl[34]. In I 33, 2 und I 44, 11 findet sich insofern eine Besonderheit, als dort Gott „durch (διά) den prophetischen Geist" redet[35].

Überblickt man diese drei Gruppen, so ergibt sich deutlich[36], daß für Justin die Propheten vor allem als Werkzeuge und „Sprechorgane" des prophetischen Geistes erscheinen, der seinerseits Organ Gottes ist (vgl. I 33, 2 u. 44, 11). — Sodann wird deutlich, daß Justin hier weitgehend der in der jüdischen Theologie üblichen Sprechweise verpflichtet ist. Man vergleiche, um sich davon zu überzeugen, nur die Zitationsformeln, welche Strack-Billerbeck aus dem jüdischen

---

[34] Siehe E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 10) 180.

[35] Vgl. Zach 7, 12: . . . verba quae misit Dominus . . . in spiritu suo.

[36] Eine statistische Vergleichung der Häufigkeit des Vorkommens jeder einzelnen Gruppe würde diesen Eindruck noch verstärken.

Schrifttum zusammengetragen hat[37]. — Ausgesprochen hellenistischer Einfluß ist höchstens insofern festzustellen, als zweimal (I 35,3 und I 33, 9) das Verbum θεοφορεῖσθαι verwandt ist. Aber diese Wortentlehnung beweist natürlich noch keine sachliche Abhängigkeit. Auch Origenes (c. Cels. 8, 54, ed. Koetschau 2, 270 Z. 24) verwendet bei der Beschreibung der Inspiration der alttestamentlichen Propheten dieses Verbum, obwohl er doch ausdrücklich ihre Inspiration von derjenigen der heidnischen Manteis abgrenzt[38].

Wenn somit Justin die Propheten als Organe des inspirierenden Geistes sieht, dann ist nunmehr näher zu fragen, wie er sich dieses Instrumentalverhältnis denkt. Sehr aufschlußreich ist I 36, 1 ff. Justin will hier seinen heidnischen Lesern verständlich machen, mit welchem Recht er aus dem ganzen A.T. seine Prophetiebeweise holt, auch wenn die einzelnen Texte äußerlich gar nicht nach Weissagungen aussehen. Die Begründung liegt darin, daß es ja immer ein und derselbe göttliche Logos ist, dem alle Äußerungen der Propheten zugehören[39]. Auch wenn an den einzelnen Stellen verschiedene Personen sprechen — bald Gott selbst, bald Christus, bald die Heidenvölker usw. —, so ist es doch immer der Logos, der in verschiedenen Rollen spricht[40]. Es wäre also falsch, die Schriftworte einfachhin als Äußerungen der Inspirierten (ἐμπεπνευσμένοι)[41] zu betrachten, als ob diese von sich aus sprächen, vielmehr reden sie kraft der Eingebung des göttlichen Logos: . . . ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου.

Auch an dieser Stelle benutzt also Justin zwei Termini, die aus der hellenistischen Inspirationsvorstellung stammen, nämlich κινεῖν und ἐμπνεῖσθαι[42]. Wieweit sich darin eine für das Heidenchristentum symptomatische „Verwechslung der Prophetie mit der Mantis" bekundet, wie A. Ritschl meint[43], wird weiter unten zu besprechen sein.

In I 60, 3 beschreibt Justin das, was Thomas von Aquin die „inspiratio ad agendum" nennen würde: Moses macht κατ' ἐπίπνοιαν καὶ

---

[37] Siehe Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T., IV, 1, S. 443—446: Die Inspiration in der Heiligen Schrift.

[38] Vgl. c. Cels. 7, 4—7, ed. Koetschau 2, 155—160; ähnlich bereits Klemens von Alex,. Strom. VII 13, 82, ed. Stählin 2, 55 Z. 3 f. (vom Gnostiker).

[39] Vgl. E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 10) 179.

[40] Goodenough a. a. O. macht auf eine „ähnliche" Stelle bei Philon, De vita Mos. 3, 188 (2, 163) aufmerksam; aber er scheint die Übereinstimmung zwischen Justin und Philon zu übertreiben.

[41] Dieser Terminus begegnet innerhalb der christlichen Literatur zuerst bei Ignatius von Antiochien (Apg 9, 1 hat andere Bedeutung). Hier bei Justin ist die prophetologische Bedeutung unzweifelhaft. Auch Athenagoras, Leg. 9, 1 verwendet ihn.

[42] Über die hellenistische Inspirationsvorstellung vgl. H. Bacht, Die prophetische Inspiration (Anm. 11) 4—7.

[43] Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1857², 475 ff.; ebenso R. Knopf, Die Briefe Petri und Judae, 1912, 285 f.; H. Windisch, Die katholischen Briefe, 1930², 91.

ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ[44] in der ehernen Schlange den Typus des Kreuzes. Wenn man den zugrundeliegenden Schrifttext (Num 21, 8 ff.) berücksichtigt, wo von einer Ansprache Gottes an Moses die Rede ist, dann bietet diese Stelle einen Hinweis, daß für Justin die Inspiration eine Erleuchtung des Verstandes des Propheten einschließt und daß sie nicht nur ein dumpfes Überwältigtwerden der Ausführungsorgane des Menschen ist.

In I 39 werden die Apostel „als Charismatiker" gezeichnet[45]: Sie waren von Natur aus ungebildete Männer und ohne rhetorische Fähigkeiten: aber durch die „Dynamis" Gottes haben sie der ganzen Welt gepredigt. Hier wird also die apostolische Verkündigung nach Inhalt und Form auf göttliche Eingebung zurückgeführt. Inwiefern diese Beschreibung aber das Recht geben soll, von einem mantischen Inspirationsbegriff zu reden[46], ist schwer einzusehen. Eine solche Auslegung wird dem Textbefund ebensowenig gerecht wie die entgegengesetzte von A. Möhler[47], daß für Justin die göttliche Inspiration nur „eine Potenzierung der endlichen Intelligenz" sei; denn dafür betont Justin doch zu stark die Rezeptivität des Inspirierten. Vielmehr wird man zwischen den beiden Extremen einen Zwischenweg offen lassen müssen. Bevor wir aber darüber handeln können, ist zunächst noch ein Wort über den „deus inspirans" in den Apologien zu sagen.

Bei der Besprechung der Zitationsformeln, mit denen Justin Bibeltexte einleitet, wurde darauf hingewiesen, daß zwar gewöhnlich der (heilige, göttliche) prophetische Geist als Inspirator genannt wird, daß sich aber daneben auch Texte finden, wo Gott selbst, bzw. der göttliche Logos diese Rolle zu übernehmen scheint. Die damit aufgegebene Frage führt uns tiefer in das (trinitäts-)theologische Denken Justins ein und damit auch tiefer in das Verständnis seiner Inspirationsauffassung. Vor allem geht es uns dabei um das Verhältnis von Logos und Pneuma.

Daß Justin ein trinitarisches Credo hatte, brauchen wir nicht erst zu beweisen; das ist durch die Arbeiten von A. Feder, A. Puech, J. Lebreton schon längst geschehen[48]. Zudem wird dies auch von den meisten nicht-katholischen Dogmengeschichtlern zugegeben[49], wenn

---

[44] Vgl. Orig., c. Cels. 4, 30, ed. Koetschau 1, 300 Z. 19: Die Philosophen der Heiden reden von Dingen, die sie χωρὶς ἐπιπνοίας κρείττονος καὶ θειοτέρας δυνάμεως nicht wissen können.

[45] B. Seeberg, Die Geschichtstheologie (Anm. 9) 65 Anm. 102.

[46] In diesem Sinne legt C. Semisch, Justin II, 28 f. diese Stelle aus.

[47] Patrologie I, 1840, 226. Gegen Möhler wendet sich W. Widmann, Die Echtheit der Mahnrede Justins des M. an die Heiden (ForschChrLitDog 3, 1 [1902] 23).

[48] Zum folgenden vgl. J. Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinité II, 1928, 411—480; A. Puech, Les Apologistes (Anm. 15) 94—115.

[49] Vgl. die Übersicht bei A. Feder, Justins d. M. Lehre (Anm. 22) 14—26; einige Ergänzungen bei B. Seeberg, Die Geschichtstheologie (Anm. 9) 4—23.

auch sehr oft mit der Einschränkung, daß ein Widerspruch bestehe zwischen diesem aus dem Gemeindeglauben übernommenen Dogma und der eigenen spekulativen Auffassung Justins; insbesondere sei ihm die Scheidung von Logos und Pneuma nicht gelungen[50].

Es geht hierbei vor allem um die Auslegung von I 36, 1ff. und I 38, 1. Während in I 36 ausdrücklich gesagt wird, daß der „göttliche Logos" es ist, der in wechselnden Rollen in der Heiligen Schrift redet, wird in I 38 statt seiner „das prophetische Pneuma" genannt. Also scheinen die beiden identisch zu sein. Ähnlich liegt die Sache in I 33: In Vers 2 und 5 wird das prophetische Pneuma als Urheber der Prophetien bezeichnet. Aber das Kapitel schließt mit der rhetorischen Frage: „Daß die Inspirierten durch niemand (oder: nichts) anders als durch den göttlichen Logos[51] weissagen, das werdet doch wohl auch ihr zugeben?" Also sind auch hier Logos und Pneuma anscheinend gleichgesetzt[52].

Gegen diese Schlußfolgerung hat aber bereits C. Semisch[53] protestiert. Denn einmal sei an diesen Stellen höchstens von der Identität der Funktion die Rede, die noch keine Identität der Personen beweise. Außerdem sei der Glaube an die vom Logos unterschiedene Eigenpersönlichkeit des Heiligen Geistes bei Justin unabweisbar. Das beweise vor allem I 61, 13, wo in der Auslegung der trinitarischen Taufformel „vom Heiligen Geiste" die Rede ist, „der durch die Propheten alles, was auf Jesus Bezug hat, vorherverkündigte". Nach Semischs Meinung schreibt Justin sowohl dem Logos wie dem Heiligen Geist die inspirierende Funktion zu.

A. Feder[54] versucht diese Besonderheit Justins noch näher aus dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift zu verdeutlichen, welche die Inspiration der Bücher des A.T. bisweilen der göttlichen Weisheit (= Logos) zuschreibt, während in den neutestamentlichen Büchern stets dem Heiligen Geist diese Rolle zugewiesen wird. Feder bemüht sich auch, den Gedanken Justins in eine spekulative Einheit zu bringen: „Gott selbst ließ die Wahrheit durch die Propheten verkünden; dies geschah durch die vom Logos ausgehende Bewegung . . ., der Lo-

[50] Vgl. B. Seeberg a. a. O. 28 Anm. 16; 28f.: .. „überall dort, wo Justin in nicht überkommener Fassung den „Geist" gebraucht, werden Geist und Logos nicht deutlich geschieden"; vgl. auch A. Puech, Les Apologistes (Anm. 15) 326 Anm. 3; dagegen G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin, 1945, 425.

[51] Man beachte das Fehlen des Artikels; ebenso in I 36, 1.

[52] Vgl. E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 10) 176—188, der auf die mannigfaltigen Interpretationen hinweist; B. Seeberg, Die Geschichtstheologie (Anm. 9) 29.

[53] Justin II (Anm. 25) 311.

[54] A. Feder, Justins d. M. Lehre (Anm. 22) 120—123.

gos bediente sich hierbei des Heiligen Geistes, um mit ihm die Propheten zu erfüllen und zu erleuchten."[55]

C. Semisch selbst hatte eine andere Erklärung vorgelegt[56]: Er geht dabei von der Beobachtung aus, daß der Logos als Inspirator nie im Dialog und auch in den Apologien nur an den Stellen erscheint, wo es Justin besonders darauf ankommt, von seinen heidnischen Lesern verstanden zu werden. An den anderen Stellen spricht er immer nur vom prophetischen bzw. Heiligen Geist[57]. Demgemäß möchte Semisch annehmen, daß es sich um eine bloß sprachliche Anpassung handelt, wenn Justin ausnahmsweise auch dem Logos die Inspiration zuschreibt.

Eine andere beachtliche Deutung der Sprechweise Justins schlägt J. M. Pfättisch vor[58]. Er weist darauf hin, daß an den fraglichen Stellen (I 33 und 36) der Ausdruck θεῖος λόγος ohne Artikel gebraucht ist und daß die Heiden nichts von einem persönlichen Logos wissen konnten. Er möchte darum annehmen, daß Justin mit θεῖος λόγος den Heiligen Geist meint. Vor allem I 36, 1 sieht Pfättisch als beweisend an: „Da vom θεῖος λόγος im folgenden gesagt ist, daß er die Zukunft verkünde . . . bald wie wenn der Vater oder Christus oder die Völker sprächen, kann darunter schwerlich etwas anderes als der Heilige Geist verstanden sein." Er hätte noch hinzufügen können, daß in Dial 36 tatsächlich in gleichem Kontext statt vom „göttlichen Logos" vom Heiligen Geist die Rede ist[59].

Aber wenn man auch diese Auslegung von Pfättisch annimmt, bleiben doch noch andere Texte, zumal II 10, 8, an denen dem Logos die Rolle eines Inspirators der Propheten zugeschrieben wird. Die eigentliche Frage nach dem Verhältnis von Logos und Pneuma ist also noch nicht geklärt. Auf jeden Fall haben uns diese Überlegungen aber gezeigt, daß der Inspirator der Propheten für Justin der innergöttlichen Ordnung angehört, daß also das „prophetische Pneuma" nichts gemein hat mit dem μάντικον πνεῦμα καὶ ῥεῦμα, von dem die hellenistische Inspirationsauffassung spricht[60], und daß damit auch nicht ein untergöttliches Geistwesen gemeint ist. Damit ist aber weiter

---

[55] Gegen diese Harmonisierung wendet sich E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 10) 181.

[56] Justin II (Anm. 25) 331.

[57] C. Semisch a. a. O. 332 weist auch auf die verschiedene Häufigkeit der Begriffe „heiliger" bzw. „prophetischer" Geist hin: „heiliger" Geist steht 26-mal im Dial, gegen 4-mal in Apol.; „prophetischer" Geist steht 9-mal im Dial, gegen 22-mal in Apol.

[58] J. M. Pfättisch, Justins des Philosophen und Märtyrers Apologien, Bd. 2, Kommentar, 1912, in locum.

[59] Vgl. hierzu C. Semisch, Justin II (Anm. 25) 311 ff. — Die entgegengesetzte Auffassung von B. Seeberg, Die Geschichtstheologie (Anm. 9) 29 beruht vielleicht auf einer Verwechslung von I 36 mit Dial 36.

[60] Vgl. Plutarch, De defect. orac. 40 pg 432 DE; Pollux, Onomasticon I, 15.

gesagt, daß die Weise der inspirierenden Einwirkungen und der Einung zwischen dem inspirierenden Geist und der Psyche des Propheten von der Höhe des Gottesbegriffes aus zu betrachten ist, wie ihn Justin lehrt.

3. Die dämonische Inspiration

Eine indirekte Bestätigung dafür erhalten wir, wenn wir der göttlichen Inspiration der Propheten Justins Auffassung von der dämonischen Beeinflussung der heidnischen Manteis gegenüberstellen.

Soweit ich sehen kann, wird erstmalig bei Pastor Hermae (Mand XI, 3) behauptet, daß die Pseudopropheten in Kraft eines vom Teufel eingegebenen Pneumas prophezeien und daß sich somit erkläre, wenn die Orakelsprüche gelegentlich das Richtige treffen. Justin sah sich natürlich mit seiner so betonten Berufung auf den göttlichen Ursprung der alttestamentlichen Prophetien in die Notwendigkeit versetzt, das heidnische Orakelwesen und die heidnische Mantik, von deren das öffentliche Leben jener Zeit beherrschenden Macht wir uns kaum einen rechten Begriff machen können[61], zu „erklären" und unschädlich zu machen. Das Mittel dazu bot sich in dem Dämonenglauben des Heidentums[62]. Die Dämonen sind es, die durch Traumgesichte und magische Künste die Menschen sich dienstbar zu machen suchen (I 14, 1; II 5, 5). Sie halfen dem Simon Magus bei seinen Zaubereien (I 26, 2). Sie stehen hinter aller Schlechtigkeit in der Welt. Sie wirken auf [63] die heidnischen Dichter und inspirieren sie zur Erfindung ihrer Mythen (I 23, 3). Sie reizen die Christenverfolger zu ihren blutigen Greueln (I 5, 3; II 1, 2), sie stehen hinter den Häretikern, welche mit ihren Irrlehren die Christen verführen (I 26, 5; 58, 1). Sie haben auch die Weissagungen der Propheten (des A.T.) kennen gelernt; um sie unschädlich zu machen, haben sie die darin über Christus enthaltenen Aussagen nachgeäfft, aber nur in verzerrter Gestalt, da sie den vollen Sinn der meist in Symbole gehüllten Prophetien nicht zu erfassen vermochten (I 54, 1 ff.; 66, 4).

[61] Siehe E. Fascher, Prophetes (Anm. 12) 212—214.

[62] Hierzu vgl. H. C. Weiland, Het oordeel der Kerkvaders over het Orakel, 1935, 39—54; ferner F. Andres, Die Engellehre (Anm. 15) 16—35. — Übrigens bot die Lehre Plutarchs u. a. von der Mittlerrolle der Dämonen bei der Mantik einen der christlichen Polemik willkommenen Anknüpfungspunkt und eine wertvolle Bestätigung; vgl. E. Fascher a. a. O. 74. Noch Euseb., Praepar. evangel. V, 4. 5. 17 und im Anschluß an Eusebius Theodoret von Cyrus, Graec. affect. cur. 10 (PG 83, 1062 B bis 1063 C) berufen sich auf dieses Zeugnis des Heiden Plutarch für den dämonischen Ursprung der Orakel.

[63] Der stehende Ausdruck für die dämonische Einwirkung ist ἐνεργέω, das bei den Apologeten vorwiegend in diesem Sinne, selten von der Tätigkeit Gottes gebraucht wird; vgl. Kittel, Theol. Wörterbuch zum N. T. II, 649—651, wo die Entwicklungslinie vom Hellenismus zum N. T. gezeigt wird. Interessant ist der Text aus den Excerpta ex Theodoto 27, 6 (bei Klemens Alex. PG 9, 673: τὸ θεοφόρον γίνεσθαι τὸν ἄνθρωπον προσεχῶς ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ κυρίου, καὶ καθάπερ σῶμα αὐτοῦ γινόμενον.

Für Justin sind somit alle, die gegen die Christen oder gegen die, welche vor Christus „dem Logos gemäß" gelebt haben, freveln, „Energumenen", d. h. Besessene. Wir können hier nicht im einzelnen die theologischen und zeitgeschichtlichen Hintergründe darlegen, welche ihn dazu bestimmt haben, dem Dämonischen einen so weiten Spielraum zuzuweisen[64]. Uns interessiert vor allem die Weise des Zusammenspiels zwischen dem dämonischen Einfluß und dem persönlichen Tun der betr. Menschen. Da ist es wichtig, wie stark Justin das Moment der Freiheit und Verantwortlichkeit der Menschen, die unter der Einwirkung der Dämonen stehen, betont (vgl. II 7, 2), ganz entsprechend seiner auch sonst bekannten Auffassung von der menschlichen Freiheit[65].

Für die Frage nach dem Anteil der Dämonen an der heidnischen Mantik und Magie ist vor allem, außer I 14, 1; 26, 2; II 5, 4, die Stelle I 18, 3 zu berücksichtigen. Justin will hier den Heiden in einem „argumentum ad hominem" die Fortexistenz der Seele nach dem Tode beweisen. Er beruft sich dafür, wie wir heute sagen würden, auf die Erscheinungen des Spiritismus und Okkultismus. Die Stelle ist schon deshalb interessant, weil sie gleichsam ein Kompendium der gesamten antiken (intuitiven[66]) Mantik bietet, sodann aber auch wegen der Stellungnahme unseres Apologeten zu diesen Dingen. Der Text lautet in der Übersetzung von G. Rauschen (BiblKirchVäter, 30)[67]: „Denn Totenbefragungen und die Beschauung der Eingeweide unschuldiger[68] Kinder, die Heraufbeschwörung menschlicher Geister (Seelen)[69] und was die Zauberer Traumsender[70] und Beistände[71] nennen, und alles, was von denen, die sich darauf verstehen, vollführt wird, muß euch überzeugen, daß die Seelen auch nach dem Tode bei Bewußtsein sind, desgleichen auch die Menschen, welche von den Seelen Hingeschiedener[72] hin- und her-

[64] Vgl. A. Puech, Les Apologistes (Anm. 15) 81 Anm. 1, desgleichen den oben in Anm. 15 genannten Exkurs von L. Bouyer, La Vie de Saint Antoine.

[65] Hierzu vgl. A. Puech a. a. O. 131—137.

[66] Im Gegensatz zur induktiven oder „technischen" Mantik; vgl. Th. Hopfner, Mantiké, in: Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie 14, 1 Sp. 1258—1288.

[67] Der Text verdiente wegen seiner religionsgeschichtlichen Bedeutsamkeit eine eingängige Behandlung.

[68] D. h. vor allem Knaben, die noch keinen Geschlechtsverkehr hatten; vgl. Th. Hopfner, Nekromantie, in: Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie 16, 2 Sp. 2218—2233.

[69] Rauschen läßt das „und" aus; mir scheint, zu Unrecht; siehe E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, 1914, in locum.

[70] Gemeint sind die „Geister", welche Offenbarungsträume vermitteln.

[71] Der δαίμων πάρεδρος ist der ständig gegenwärtige Schutzgeist. H. Hanse, „Gott haben", RelGeschVersVorarb 27 (1939) 17 verweist auf einen interessanten Paralleltext aus dem Berliner Zauberpapyrus.

[72] Während hier die mantische Besessenheit als Einwirkung der Seelen Verstorbener bezeichnet wird, ist sie in Apol II 6 eine Manifestation der Dämonen. Das versteht sich sofort, wenn man an die in der Antike übliche

gezerrt werden, die man allgemein Besessene und Rasende nennt, außerdem eure sogenannten Orakel, das des Amphilochus[73] und das von Dodona[74] und jenes von Pytho[75] und alles, was sonst hierhin gehört . . ."

Uns interessiert an dieser Stelle vor allem die Tatsache, daß in v. 4 δαιμονιόληπτοι und die μαινόμενοι genannt werden. Es ist dies einer der wenigen Texte in der frühchristlichen Literatur, in denen die mantische Mania genannt wird. Aber es geht hier gerade nicht um die Beschreibung göttlicher Inspiration, sondern um die Erklärung dämonischer Besessenheit.

Man wird fragen können, ob Justin, wenn er all die Phänomene der Mantik und Magie als Einwirkung der Totengeister interpretiert, nur nach dem Sinn seiner Leser spricht[76], oder ob er wirklich daran glaubt. Gegen die letztere Annahme kann man auf den Widerspruch mit II 6 hinweisen, wo ausdrücklich die Dämonen, und nicht die Totengeister als Urheber dieser Erscheinungen hingestellt werden[77]. Aber man darf nicht übersehen, daß für die Antike das Dämonische auch sonst diese Ambivalenz hatte, wie Belege aus Plutarch beweisen[78]. Demgemäß möchte es mir wahrscheinlicher erscheinen, daß Justin wirklich die Totengeister für die spiritistischen Phänomene haftbar gemacht hat, und daß er der Überzeugung war, daß die Magie sich der natürlichen Divinationskraft der abgeschiedenen Seelen, zumal wenn sie einen gewaltsamen Tod gefunden hatten[79], zu bedienen weiß.

4. Zusammenfassung

Schauen wir nunmehr auf die Prophetologie der Apologien zurück, dann werden wir sagen müssen, daß von einer enthusiastischen Inspirationsvorstellung, wie sie für die hellenistische Religionsphilosophie charakteristisch ist[80], bei Justin wenig zu finden ist, sobald er die

zweideutige Dämonenvorstellung denkt: bald sind sie übermenschliche Zwischenwesen, bald Totengeister; siehe Kittel, Theol. Wörterbuch zum N. T. III, 1—21, vor allem 2—9; ferner F. Andres bei Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie Suppl. III, 267—322.

73 Über den Orakelkult des Amphilochos siehe Schwartz bei Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie, 1, 1938—1940.

74 Dodona in Epirus war eine der berühmtesten Orakelstätten des Altertums, schon von Homer, Ilias 16, 233, erwähnt.

75 Gemeint ist Delphi.

76 So J. Smit, De daemoniacis, 1913, 132 f.

77 Vgl. Otto im Kommentar (Anm. 2) I, 59 Anm. 8.

78 Siehe Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT II, 2—8.

79 Es sind dies die sog. ἄωροι oder βιαιοθάνατοι, von denen in der antiken magischen Literatur oft zu lesen ist; vgl. E. Norden, P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI, 1916², 41; E. Rohde, Psyche II¹⁰, 275 Anm. 1; 411 f. 424.

80 Vgl. H. Bacht, Wahres und falsches Prophetentum. Ein kritischer Beitrag zur religionsgeschichtlichen Behandlung des frühen Christentums (Bibl 32 [1951] 237—262).

Inspiration der göttlichen Propheten schildert. Zwar betont er sehr stark die Instrumentalität und darin die Rezeptivität der Propheten. Aber sobald er die für den hellenistischen Inspirationsbegriff charakteristischen Termini gebraucht, geschieht das nur, um die dämonische Inspiration zu beschreiben. Gewiß verwendet er auch zur Bezeichnung der göttlichen Inspiration bisweilen Ausdrücke, wie sie im Hellenismus ausgebildet worden waren, wie ἐπίπνοια, ἐμπνέω, θεοφορεῖσθαι, κινεῖν. Aber man beachte auch, daß beispielsweise der Begriff θεοφορεῖσθαι nur in den an heidnisches Publikum gerichteten Apologien erscheint. Sodann ist zu beachten, daß derselbe Begriff auch bei Origenes zur Bezeichnung der göttlichen Inspiration der Propheten verwandt wird, obwohl doch feststeht, wie sehr gerade Origenes die mantische Inspirationsauffassung als Gottes unwürdig ablehnt[81]. Wenn Justin im übrigen den subjektiven Beitrag des Propheten im prophetischen Akt so sehr vernachlässigt und wenn er die prophetische Verkündigung nach Dasein, Inhalt und Form auf den inspirierenden Einfluß des Heiligen Geistes zurückführt, dann berechtigt das noch immer nicht zu der Behauptung, er habe sich das Inspirationserlebnis nach Art einer göttlichen „Besessenheit" vorgestellt, bei der sich der Gottesgeist nicht der Seele (d. i. der Erkenntnis und der Freiheit des Menschen), sondern unmittelbar des Leibes und der Sprechorgane des Propheten bedient.

[81] Siehe E. Fascher, Prophetes (Anm. 12) 217—219.

(Als Fortsetzung folgt: Der Dialog mit Tryphon)

Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo

Von Artur Landgraf

Längst ist der Dogmatik bekannt, daß im Mittelalter Tendenzen bestanden, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Ordo des Priesters und demjenigen des Bischofs zu verwischen. Soweit diese Frage die Geschichte angeht und auf Grund von historischen Tatsachen zu lösen ist, wurde sie schon wiederholt, und zwar mit großer Energie in Angriff genommen. Vor allem sei hier auf F. Gillmann, Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments[1] hingewiesen, wo mit aller Akribie viel Material aus der Kanonistik zusammengetragen und nicht zuletzt ungedruckte Texte verwertet sind. Die eigentlich dogmatische Frage wurde sodann in jüngster Zeit von C. Baisi in der Inauguraldissertation: Il ministro straordinario degli ordini sacramentali[2] untersucht und einer beachtenswerten Lösung zugeführt. Darin wird der Meinung Ausdruck gegeben, daß zwei Tatsachen mit Sicherheit feststünden: 1. Der Papst kann auch einen einfachen Priester zur Spendung der Diakonats- und der Priesterweihe delegieren. 2. Verschiedene Päpste haben während eines hinreichend langen Zeitraumes für bestimmte Fälle an der Ungültigkeit der von Häretikern oder Simonisten gespendeten Weihen festgehalten[3]. Für diese Tatsachen schlägt C. Baisi die folgende Erklärung vor: Der Priester besitzt all das, was von seiten der *potestas ordinis* für die Weihe nötig ist; ihm fehlt aber das von seiten der *potestas iurisdictionis* Erforderte, und dies kann ihm in außerordentlicher Weise vom Papst mitgeteilt werden. Die Bischöfe dagegen besitzen dies modo ordinario kraft ihrer Bischofsweihe. Da sie ihre Jurisdiktion unmittelbar vom Papst empfangen, kann sie ihnen dieser auch in bestimmten Fällen entziehen, wie die Reordinationen beweisen[4]. Damit wäre auf eine Lösung einer Frage in scharfsinniger Weise hingedrängt, die seit der Wiederzugänglichmachung der Bullen Bonifaz' IX. vom 1. Februar 1400 und 6. Februar 1403 insbesondere von E. Hocedez[5] und F. Gerlaud[6] diskutiert worden ist.

Damit ist aber zugleich die weitere Frage berührt, ob die Bischofs-

---

[1] Paderborn 1920. — J. Schulte-Plassmann, Der Episkopat ein vom Presbyterat verschiedener, selbständiger und sakramentaler Ordo oder die Bischofsweihe ein Sakrament, Paderborn 1883, gibt außer einem gelegentlichen Hinweis auf Thomas von Aquin, Bonaventura, Alexander Hales und Petrus Lombardus oder Skotus fast nichts über die Lehre der Scholastik.

[2] Rom 1935. [3] A.a.O. 153. [4] Ebd. 157.

[5] Une découverte théologique: NouvRevTh 51 (1924) 332—340.

[6] Le ministre extraordinaire du sacrament de l'ordre: RevThom 36 (1931) 874 ff.

weihe ein eigener, von der Priesterweihe unterschiedener von Christus eingesetzter Ordo und ein ebensolches Sakrament ist. Wenn nicht, dann ist die Lösung Baisis ohne weiteres klar. Wer aber an der Eigensakramentalität der Bischofsweihe festhält, ist dadurch noch nicht genötigt, die These Baisis als falsch zu bezeichnen.

Auch für die Frage der Eigensakramentalität der Bischofsweihe ist schon viel interessantes Material gesammelt und insbesondere der Standpunkt der Hochscholastik erörtert worden. Vor allem F. Gillman[7] hat sich hier Verdienste erworben, nachdem J. de Ghellinck[8] schon früher für die Siebenzahl der Sakramente wichtigste alte Materialien zusammengestellt hatte.

Wir müssen aber gestehen, daß für die Frühscholastik diese Eigensakramentalität der Bischofsweihe noch kein eigentliches Problem darstellt; denn sonst hätten die Theologen dieser vom eisernen Streben nach Wahrheit erfüllten Zeit in jedem Fall auch hier ihre Kraft eingesetzt und uns manche Diskussion hinterlassen. Wenn man aber bedenkt, daß damals die Mühe noch um eine Klärung des Sakramentsbegriffes selber ging, darf man sich nicht wundern, daß Probleme feinerer Art, wie eben das unsere, welche die Lösung jenes anderen voraussetzten, noch nicht so rasch in die Interessensphäre eingetreten sind.

Wir begegnen denn auch anfangs lediglich der Frage, ob die Unterscheidung zwischen Bischof und Priester ursprünglich bestand oder nachträglich erst aus irgendwelchen Gründen von der Kirche eingeführt worden ist. Es lohnt sich der Mühe, die in Betracht kommenden Texte in Erinnerung zu bringen[9].

1. Werke der Exegese und Kanonistik

Von richtunggebendem Einfluß ist hier die berühmte Stelle des hl. Hieronymus in der Erklärung zu Tit. 1 geworden. Sie sei darum im Wortlaut aufgeführt:

Idem est ergo presbyter qui et episcopus et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis: ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae, communi presbyterorum concilio ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos, quos baptizaverat, suos pu-

[7] Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments, Paderborn 1920.

[8] Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques: ses sources, ses copistes: RevHistEccl 10 (1909) 296—301. Anm. — Eine wichtige Ergänzung dazu gab H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGeschPhThMA 33, 1—2) Münster 1936, 236—238.

[9] Zur Exegese dieser Texte gibt wertvolle Aufschlüsse St. von Dunin-Borkowski, Studien zur ältesten Literatur über den Ursprung des Episkopats: HistJb 21, (1900) 221—254.

tabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis Ecclesiae cura pertineret et schismatum semina tollerentur. Putat aliquis non Scripturarum, sed nostram esse sententiam episcopum et presbyterum unum esse et aliud aetatis aliud esse nomen officii, relegat apostoli ad Philippenses verba dicentis: „Paulus et Timotheus servi Jesu Christi omnibus sanctis in Christo Jesu, qui sunt Philippis, cum episcopis et diaconis gratia vobis et pax" et reliqua. Philippi una est urbs Macedoniae et certe in una civitate plures, ut nuncupantur, episcopi esse non poterant. Sed quia eosdem episcopos illo tempore, quos et presbyteros appellabant, propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus. Adhuc hoc alicui videatur ambiguum, nisi altero testimonio comprobetur. In Actibus apostolorum scriptum est, quod, cum venisset apostolus Miletum, miserit Ephesum et vocavit presbyteros Ecclesiae eiusdem, quibus postea inter ceteros sit locutus: „Attendite vobis et omni gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos pascere Ecclesiam Domini, quam acquisivit per sanguinem suum." Et hic diligentius observate, quodmodo unius civitatis Ephesi presbyteros vocans postea eosdem episcopos dixerit. Si quis vult recipere eam epistolam, quae sub nomine Pauli ad Hebraeos scripta est, et ibi aequaliter inter plures Ecclesiae cura dividitur. Siquidem ad plebem scribit: „Parete principibus vestris et subiecti estote; ipsi enim sunt, qui vigilant pro animabus vestris quasi rationem reddentes, ne suspirantes hoc faciant; siquidem hoc utile vobis est." Et Petrus, qui ex fidei firmitate nomen accepit, in epistola sua loquitur dicens: „Presbyteros ergo in vobis obsecro compresbyter et testis Christi passionum, qui et eius gloriae, quae in futuro revelanda est, socius sum, pascite eum, qui in vobis est, gregem Domini non quasi cum necessitate, sed voluntarie." Haec propterea, ut ostendamus apud veteres eosdem fuisse presbyteros, quos et episcopos: paulatim vero, ut discussionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam. Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse maiores et in commune debere Ecclesiam regere imitantes Moysen, qui, cum haberet in potestate solum praeesse populo Israel, septuaginta elegit, cum quibus populum iudigaret[10].

Von Hieronymus kommt dann hier noch eine weitere Stelle, und zwar aus der Epistola 146, Ad Evangelum, in Betracht:

Legimus in Isaia: Fatuus fatua loquetur. Audio quemdam in tantam erupisse vecordiam, ut diaconos presbyteris, id est episcopis anteferret. Nam, cum apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur? Quaeris auctoritates? Audi testimonium: Paulus et Timotheus ... Ac ne quis contentiose in una ecclesia plures episcopos fuisse contendat, audi et aliud testimonium, in quo manifestissime comprobatur eumdem esse episcopum

[10] PL 26, 597 f.

atque presbyterum. „Propter hoc reliqui te Cretae . . ." [11] Quod autem postea unus electus est, qui ceteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet. Nam et Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint et archidiaconum vocent. Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? Nec altera Romanae urbis ecclesia, altera totius orbis existimanda est. Et Galliae et Britanniae et Africa et Persis et Oriens et India et omnes barbarae nationes unum Christum adorant, unam observant regulam veritatis. Si auctoritas quaeritur, orbis maior est Urbe. Ubicumque fuerit episcopus sive Romae sive Eugubii sive Constantinopoli sive Rhegii sive Alexandriae sive Tanis, eiusdem meriti, eiusdem est et sacerdotii. Potentia divitiarum et paupertatis humilitas vel sublimiorem vel inferiorem episcopum non facit. Ceterum omnes apostolorum successores sunt. Unde et ad Titum et ad Timotheum de ordinatione episcopi et diaconi dicitur, de presbyteris omnino reticetur, quia in episcopo et presbyter continetur [12].

Es ist nun nicht unsere Aufgabe, den authentischen Sinn dieser Stellen zu erörtern, sondern lediglich, zu sehen, ob und in welcher Weise sich ihr Einfluß auf die Nachzeit geltend gemacht hat.

Ehe wir aber dies tun, gilt es noch auf weitere Texte hinzuweisen, die vielleicht maßgebend werden konnten. So finden wir vor allem bei Ambrosiaster:

Post episcopum tamen diaconatus ordinationem subiecit. Quare, nisi quia episcopi et presbyteri una ordinatio est? Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est; ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnis presbyter episcopus; hic enim episcopus est, qui inter presbyteros primus est. Denique Timotheum presbyterum ordinatum significat; sed quia ante se alterum non habebat, episcopus erat. Unde et quemadmodum episcopum ordinet, ostendit; neque enim fas erat aut licebat, ut inferior ordinaret maiorem; nemo enim tribuit, quod non accepit [13].

Ferner findet man auch bei Pelagius Stellen, die demselben Sinn Ausdruck geben:

Zu Phil. 1: „Cum episcopis et diaconibus. Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Jesu Christo." Hic episcopos presbyteros intelligimus; non enim in una urbe plures episcopi esse potuissent, sed etiam hoc in apostolorum Actibus habetur (Act. 20, 28) [14].

Zu 1 Tim. 3: „Diaconos similiter." Irreprehensibiles, ut episcopi eligantur. Quaeritur, cur de presbyteris nullam fecerit mentionem, sed eos episcoporum nomine comprehenderit? Quia secundus, imo pene unus est gra-

[11] PL 22, 1192 f. [12] PL 22, 1194 f.
[13] Commentaria in XIII epistolas b. Pauli. In epistolam ad Titum, c. 3 (PL 17, 470).
[14] PL 30, 879.

dus: sicut ad Philippenses episcopis ac dicaconis scribit (Phil. 1, 1): cum una civitas plures episcopos habere non possit, et in Actibus apostolorum presbyteros Ecclesiae iturus Hierosolymas congregans ait: Inter cetera videte gregem, in quo vos Spiritus Sanctus episcopos ordinavit (Act. 20, 28)[15].

Zu Tit. 1: „Oportet enim episcopum sine crimine esse." Ipsum dicit episcopum, quem superius presbyterum nominavit[16].

Wenn wir nun die Paulinenliteratur weiter verfolgen, finden wir sofort, daß Ps.-Primasius[17] sich fast wörtlich an Pelagius anschließt. Sedulius Scottus[18], Claudius von Turin[19] und Rabanus Maurus[20] wiederholen die Worte des Hieronymus. Alcuin[21] greift auf Hieronymus und Ambrosiaster zugleich zurück; Haimo[22] schöpft

[15] PL 30, 922.

[16] PL 30, 941.

[17] In epistolam ad Philippenses, c. 1 (PL 68, 626); In epistolam 1 ad Timotheum, c. 3 (PL 68, 665); In epistolam ad Titum, c. 1 (PL 68, 680).

[18] In epistolam 1 ad Timotheum, c. 3 (PL 103, 234), c. 4 (PL 103, 235); In epistolam ad Titum, c. 1 (PL 103, 243).

[19] Zu Tit. 1, 7 (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 173ᵛ): „Et constituas per civitates presbiteros sicut et ego tibi disposui." Diligenter apostoli attendamus verba dicentis: ut constituas per civitates presbiteros, sicut et ego tibi disposui. Qui qualis presbiter debeat ordinari, in consequentibus disseruit. Hoc est: si quis est sine crimine, unius uxoris vir et cetera, que postea intulit. Oportet enim episcopum sine crimine esse tanquam Dei dispensatorem. Idem est ergo presbiter, qui episcopus. Et antequam diaboli instinctu [fol. 174] studia in religione fierent et diceretur in populis: ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephe, communi presbiterorum consilio aecclesie gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos, quos baptizaverat, putabat suos, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbiteris electus ceteris superponeretur, ad quem omnis cura ecclesie pertineret et scismatum semina tollerentur. Putat aliquis non scripturarum, sed nostram esse sententiam episcopum et presbiterum unum esse, et aliud etatis, aliud esse nomen officii. Relegat apostoli ad Philipenses verba dicentis: Paulus et Timotheus servi Christi Jhesu omnibus sanctis in Christo Jhesu, qui sunt Philipis, cum episcopis et diaconibus, gratia vobis et pax et reliqua. Philippis una est urbs Machedonee, et certe in una civitate, ut nunc putantur, episcopi esse non poterant. Sed quia eosdem episcopos illo in tempore, quos presbiteros appellabant, propterea indifferenter de episcopis quasi presbiteris est locutus. Adhuc alicui hoc videatur ambiguum, nisi altero testimonio comprobetur. In actibus apostolorum scriptum est, quod, cum venisset apostolus Paulus Miletum, miserit Ephesum et vocaverit presbiteros eiusdem ecclesie, quibus postea inter cetera sit locutus: Attendite vobis et omni gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos pascere ecclesiam Domini, quam adquisivit per sanguinem suum. Et hic diligentius observandum, quomodo unius civitatis Ephesi presbiteros vocans postea eodem episcopos dixerit. — Zu Phil. 1 liest man hier (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 150): „Cum episcopis et diaconibus." Episcopos hic non solum pontifices, sed et presbiteros intelligimus. Non enim in una civitate plures erant episcopi, ut nuncupantur, sed quia eosdem episcopos in illo tempore, quos presbiteros appellabant. Propterea indifferenter de episcopis quasi de presbiteris est loquutus. Sed de his in epistola ad Titum sufficienter scripsimus.

[20] Zu Tit. 1 (PL 112, 660 f.). — Man vgl. auch Zu 1 Tim. 3 (PL 112, 603 ff.) und Zu Phil. 1 (PL 112, 479 f.).

[21] Expositio in epistolam ad Titum (PL 100, 1013).

[22] Expositio in epistolas Pauli. In epistolam ad Philippenses, 1 (PL 117, 735) und In epistolam 1 ad Timotheum, 3 (PL 117, 792).

bloß aus Ambrosiaster, Hatto von Vercelli[23] wieder aus beiden. Während sich sodann weder bei Lanfranc[24] noch bei Ps.-Bruno[25] noch auch in der Glossa ordinaria[26] oder interlinearis[27] irgend etwas Wichtiges zur Frage findet und die Glosule Glosularum[28] an Ambrosiaster und Pelagius erinnern, nimmt Hervaeus von Bourg-Dieu nicht nur die Hieronymuserklärung zu Tit. 1[29], sondern auch die klassische Stelle aus des Hieronymus Brief ad Evangelum[30] auf[31]. Auch Gilbert

---

[23] Expositio in epistolas Pauli. In epistolam ad Philippenses, 1 (PL 134, 588), In epistolam 1 ad Timotheum, 3 (PL 134, 672) und In epistolam ad Titum, 1 (PL 134, 703). Man vgl. St. Dunin-Borkowski, a.a.O. 245.

[24] In D. Pauli epistolas Commentaria. In epistolam 1 ad Corinthios, 4 (PL 150, 167 AB), In epistolam ad Philippenses, 1 (PL 150, 307), In epistolam 1 ad Timotheum, 3 (PL 150, 351 f.) und In epistolam ad Titum, 1 (PL 150, 369).

[25] Expositio in epistolas Pauli. In epistolam ad Philippenses, 1 (PL 153, 353), In epistolam 1 ad Timotheum, 3 (PL 153, 440), In epistolam 1 ad Timotheum, 4 (PL 153, 447) und In epistolam ad Titum, 1 (PL 153, 476).

[26] Zu Phil. 1 (Pommersfelden, Schloßbibl., Cod. lat. 165/2781 fol. 107[v]): „Cum episcopis". Episcopos [pres]biteros dicit. Non enim plures episcopi in una civitate; neque presbiteros intermitterent (!), ut ad diaconos descenderet, quia minores premittit, ad humilitatem invitat. — Zu 1 Tim. 4 (Inkunabel, Basel 1498, und Pommersfelden, Schloßbibl., Cod. lat. 165/2781 fol. 140): „Cum impositione manuum presbyteri". Presbyteri pro presbyterorum, quia minus tribus esse non possunt. Et vocat presbyterum episcopum. — Zu Tit. 1 (Pommersfelden, a.a.O. fol. 150[v]): [Oportet autem] episcopum [sine crimine esse]. Hic aperte ostendit presbiterorum nomine episcopos supra fuisse designatos.

[27] Zu 1 Tim. 3 (Inkunabel, Basel 1498, und Pommersfelden, Schloßbibl., Cod. lat. 165/2781 fol. 138[v]): Zu „Diacones similiter pudicos" die Interlineare: Nisi episcopos pro presbyteris acciperet, non de eis intermitteret descendens ad diacones. — Zu Tit. 1 (Inkunabel, Basel 1498, und Pommersfelden, Schloßbibl., a. a. O. 150[v]): Zu „et constituas per civitates presbyteros" die Interlineare: episcopos.

[28] Zu Phil. 1 (Pommersfelden, Schloßbibl., Cod. lat. 199/2817 fol. 119[v]): Et subditis cum episcopis et diaconibus. Per episcopos presbiteros accipit, cum in una civitate non soleant plures esse episcopi. Et si voluisset intelligere de episcopis, non intermisisset de presbiteris, cum subiungat de diaconibus. Vel intelligere possumus hanc epistolam missam ita ad Philippenses, ut postquam ipsi legissent, per eas deferretur ad proximas civitates hisdem ammonitionibus indigentes. Per hoc, quod subditos preposuit, invitat eos ad concordiam et humilitatem, ut nullus de sua prelatione superbiat, sed in concordia et humilitate maneat, quoniam aput Deum nullus est, nisi quem vita sua commendat. Vel sic: Paulus et Timotheus episcopi cum aliis episcopis, qui cum eis sunt, et cum diaconibus episcopis servientibus scribunt Philippensibus. Nam alii episcopi erant secum, quando scripsit hanc epistolam. — Zu 1 Tim. 3 (Pommersfelden, Schloßbibl., a.a.O. fol. 157): „Diacones similiter" etc. Post episcopum tantum diaconatus ordinationem subicit. Quare? Nisi [*Ms.* Non] quia episcopi et presbiteri una est ordinatio. Uterque enim sacerdos est! sed episcopus primus, ut omnis episcopus presbiter; non transit omnis presbiter episcopus. Quasi dicat: tales, ut diximus, oportet esse episcopos et presbiteros. Diacones autem oportet esse similiter. Per *similiter* intelligit esse in diaconibus, que dicta sunt superius de episcopis et presbiteris. Nam hic ordo parum discrepat in dignitate a sacerdotio.

[29] Zu Tit. 1 (PL 181, 1481 B). [30] PL 22, 1194.

[31] Zu Phil. 1 (PL 181, 1281 A f.): Omnibus sanctis, qui sunt Philippis, id est omnibus subditis, „cum episcopis", id est presbyteris, „et diaconis", id est minoribus cum maioribus. Episcopos namque pro presbyteris more suo posuit. Non enim plures episcopi in una civitate erant neque presbyteros intermit-

Porreta[32] soll sich noch auf eine Wiedergabe dieser Briefstelle beschränken. Somit führt also bis in den Beginn der Frühscholastik die Paulinenliteratur neben der Stelle des Ambrosiaster die Hieronymustexte mit sich und gibt mit deren Wortlaut der Ansicht Ausdruck, daß der Unterschied zwischen Priester und Bischof kein ursprünglicher war, sondern aus praktischen Gründen erst nachträglich eingeführt worden sei. Wobei noch zu bedenken ist, daß der Einfluß der Paulinenliteratur auf das theologische Denken gerade der Frühscholastik nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.

Der streng porretanische Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 686 lehrt sodann, daß die Bischöfe zum gleichen Ordo wie die Priester gehören und lediglich innerhalb des gleichen Ordo zu einer höheren Würde befördert sind. So wie der Archidiakonat nicht ein anderer Ordo ist als der Diakonat, sondern bloß eine Beförderung zu bedeutenderer Würde darstellt und so nicht im Ordo, sondern in der Würde ausgezeichneter ist[33].

Damit hört aber innerhalb der Paulinenliteratur die völlig eindeutige Stellungnahme dieser Art auf.

teret, ut ad diaconos descenderet, sed dignitatem et exellentiam presbyterorum declarat, dum eosdem, qui presbyteri sunt, episcopos esse manifestat. Quod autem postea unus electus est, qui ceteris preponeretur, in scismatis remedio factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi evangelium rumperet. Nam et Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopum presbyteri unum de se electum et in excelsiori loco et gradu collocatum episcopum nominabant; quomodo si exercitus imperatorem faciat aut diaconi [*Druck hat* diaconos] eligant de se, quem industrium noverint et archidiaconum vocent. Constat ergo apostolica institutione omnes presbyteros esse episcopos, licet nunc illi maiores hoc nomen obtineant. Episcopus enim superintendens dicitur et omnis presbyter debet intendere curans super oves sibi commissas. — Man sieht, daß hier der Passus aus Hieronymus (a. a. O.) fehlt: Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat. — Man vgl. St. von Dunin-Borkowski, a. a. O. 245 f.

[32] Zu Phil. 1 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 427 fol. 89): „qui sunt Philippis cum episcopis et diaconibus", id est non solum minoribus, sed etiam maioribus. Hoc loco quoslibet presbiteros episcoporum nomine vult intelligi, sicut in Actibus apostolorum ipse Paulus ad unius ecclesie sacerdotes loquens ait: Attendite vobis et gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit, ut regeretis ecclesiam. Similiter et presbyterorum nomine sepe appellantur, qui nunc dicuntur episcopi, ut idem Paulus Tito: Reliqui te Crete, ut constitueres per civitates presbiteros. Et Timotheo: Noli negligere gratiam, que in te est per impositionem manuum presbiterii. Petrus quoque et Johannes in suis epistolis se presbiteros vocant. Unde manifestum est eosdem esse presbiteros et episcopos. Quod autem unus eorum, qui ceteris preponeretur, electus est, qui gradu excelsiori collocatus nominaretur episcopus, in remedium scismatis factum est, ne scilicet unusquisque ad se trahens Christi ecclesiam rumperet, quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint et archidiaconum vocent.

[33] Zu Phil. 1 (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 67^{v}): „Presbyteros". Eiusdem ordinis sunt episcopi cum presbyteris, sed in eodem ordine ad m[ai]orem dignitatem promoti sunt. Sicut archidiaconatus non est alius ordo a diaconatu, sed in eodem ordine est ad ampliorem dignitatem promotio, excellentiori dignitate, non ordine.

Der zur Abaelardschule gehörige Commentarius Cantabrigiensis beschränkt sich so in seiner Erklärung zu Phil. 1 auf die Feststellung, daß hier unter dem Namen *episcopi* Priester und Bischöfe verstanden seien[34], und wiederholt dies im Kommentar zu 1 Tim. 3[35] und Tit. 1[36]. Als *sacri ordines*, die in der Urkirche waren, nennt er bloß *sacerdotes* und *levitae*, im Gegensatz zu den *minores*, die von den Vätern hinzugefügt worden seien[37]. Von besonderer Bedeutung ist sodann, daß in diesem Kommentar zwischen dem Bischofsein und dem *officium*, dem *sacerdotium* und dem *ministrare* geschieden wird; jeweils kann einem nur das zweite genommen werden[38].

---

[34] Zu Phil. 1 (Cambridge, Trinity College, Ms. B I 39 fol. 144 — A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi. 3. In epistolam ad Philippenses, ad Colossenses, I^{am} et II^{am} ad Thessalonicenses, I^{am} et II^{am} ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem. [Publications in mediaeval studies 2] Notre Dame, Indiana 1944, 447): „Cum episcopis et diaconibus". Hunc saltum non faceret de episcopatu ad diaconatum uno gradu pretermisso, nisi, ut sancti dicunt, sub episcopis etiam presbiteros intelligeret, presertim cum in illa civitate non esset nisi unus episcopus. Et ideo pluraliter propter episcopum et presbiteros ponit.

[35] Cambridge, Trinity College, Ms. B I 39 fol. 154 — A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis (a.a.O. 565 f.): Et nota, quod per episcopum hoc loco more suo accipit quemcumque sacerdotem, sicuti supra in epistola ad Philipenses, ubi dictum est: cum episcopis et diaconibus, id est cum sacerdotibus, quia, ut ibi monstravimus, in una civitate non possunt esse plures episcopi.

[36] Cambridge, Trinity College, Ms. B I 39 fol. 160 — A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis (a.a.O. 629): Sub presbiteris accipit tam presbiteros quam episcopos, sicut et sub episcopis et episcopos solet accipere et presbiteros.

[37] Prolog zu 1 Tim. (Cambridge, Trinity College, Ms. B I 39 fol. 152 — A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis a.a.O. 547): De ecclesiasticis autem gradibus docet veluti de sacerdotio et diaconatu. Hii quippe duo ordinas in primitiva tantum erant ecclesia. Ceteri vero ordines minores sive ad decorem sive ad necessitatem a sanctis patribus postmodum adiecti sunt. — Zu 1 Tim. 3 (Cambridge, Trinity College, Ms. B I 39 fol. 153^{v} — A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis, a.a.O. 564): „Fidelis". Iam eum instruxit nisi de illis, que circa plebes subiectas ordinanda sunt. Nunc de illis, que circa domum Domini specialiter disponi debent, vult eum instruere, de ecclesiasticis videlicet ministeriis, id est de sacerdotibus et levitis, id est diaconibus. De ceteris enim ordinibus minoribus non instruit, quia illi duo ordines, qui et sacri ordines appellantur, in primitiva, ut supra meminimus, tantum fuerunt ecclesia, quia tota domus duo sunt: idem parentque iubentque. Alii vero inferiores ordines numero crescente fidelium quasi ad necessitatem postmodum superaddita sunt, ita etiam, ut una persona singulos in se haberet ordines. Cum enim diverse essent ecclesie nec pre paupertate singule in singulis personis singulos possent ordines habere, uni omnes concessi sunt persone.

[38] Zu 1 Tim. 3 (Cambridge, Trinity College, Ms. B I 39 fol. 153^{v} — A. Landgraf, Commentarius Cantabrigiensis, a.a.O. 564): Die Fortsetzung der eben aufgeführten Stelle lautet hier: Verumtamen etsi hodie omnis sacerdos sit diaconus, unusquisque ordo in diversa posset esse persona, ita videlicet, ut nullus sacerdos diaconus esset, quemadmodum fuit in primis christianis, qui nullum sacerdotem habebant diaconum. Sicut enim Aaron fuit sacerdos, etsi non prius fuerit levita, ita et in his temporibus fieri posset. Quod tamen si fieret, quia contra consuetudinem et institutionem ecclesie fieret, non esset ratum, nec ille, qui sic ordinaretur, ministraret, qui tamen nichilominus sacerdos esset, sicut in depositione episcopi non aufertur esse episcopum, sed

Robert von Melun äußert sich weder in seinen Questiones de epistolis Pauli[39], noch in seinen Questiones de divina pagina[40] zum Problem, wie auch die Quaestiones super epistolas Pauli[41] und der Paulinenkommentar des Cod. Paris. Arsenal. lat. 534 und des Cod. Vat. Ottob. lat 445 [42] dazu schweigen. Sogar der Lombarde begnügt sich in seinen Collectanea[43] mit dem bloßen Hinweis auf den Gebrauch des Namens *episcopus* zugleich für Bischöfe und Priester. Dafür aber finden wir, daß Petrus Cantor sich ausdrücklich mit dem Unterschied zwischen Bischof und Priester beschäftigt, beide nebeneinander stellt und den Unterschied in der *unctio*, der Spendung bestimmter Sakramente sowie in der *praelatura* sieht. Ob diese Unterscheidung auch den Ordo als solchen angeht, wird aber bei ihm nicht klar[44]. Seine Einstellung zur Möglichkeit der Firmung oder auch der Spendung des Ordo durch einen einfachen Priester eröffnet er in der Erklärung zu Act. 8, 17:

„Imponebant." Ecce exemplum et auctoritas confirmationis. Periculum ergo est sine hoc sacramento decedere. „Manus". Utrum autem de impositione manus benedictoria vel confirmatoria vel ordinatoria vel consecratoria hoc intelligi debeat, dubium est. Videtur tamen ex glossa, quod de confirmatoria. — Philippus, qui Samarie predicabat, unus de VII fuit. Si enim apostolus esset, manus imponere posset, ut Spiritum acciperent,

officium interdicitur, veluti si quis sacerdos uxorem duxerit, prohibetur ei ministrare, sed sacerdotium tamen non aufertur. Si vero ille ad Grecos transeat, et uxorem tenere et ministrare poterit sine periculo, quia hic, quod non apud nos, facere hoc liceret.

[39] Man vgl. R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun. Tom. 2. Questiones [theologice] de epistolis Pauli (SpicSacrLov 18), Louvain 1938.

[40] Man vgl. R. M. Martin, Oeuvres de Robert de Melun. Tom. 1. Questiones de divina pagina (SpicSacrLov 13), Louvain 1932.

[41] PL 175.

[42] Beide Handschriften brechen mit der Erklärung von 2 Kor. 10, 12 ab.

[43] Zu Phil. 1 (PL 192, 223 D) und zu 1 Tim. 3 (PL 192, 345 BC).

[44] Paulinenkommentar, zu Phil. 1 (Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol 206^{v}): „Episcopis", qui etiam sacerdotes sunt nomine. Episcopi omnes dant intelligi sacerdotes. Quare ergo episcopus simplici sacerdoti non assurgit, ut eum non veneratur (!), et collocat iuxta se ut socium, ut collegam? Nulla est differentia in ordine preterquam in unctione et prelatura. Modo tamen effecti sunt comites episcopi, ut magis distent a sacerdotibus et illi[s] premineant. — Zu Act. 14, 22 (Cod. Paris. Mazar. lat 176 fol. 250^{v}): „Constituissent", id est ordinassent, „presbiteros", episcopos. Ergo idem presbiteri et episcopi. Presbiteri etiam episcopi sunt. Ergo tanquam collegis eis exibendus esset honor a superioribus. „Orassent", in orationibus enim et ieiuniis consecrati sunt. Responsio: Illo tempore eiusdem nominis erant episcopi et presbiteri. — Zu Act. 20, 28 (Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 253): „Spiritus Sanctus posuit vos episcopos", speculatores et superintendentes. Dictum est de ruralibus sacerdotibus Miletum vocatis ab Epheso. Non enim una civitas plures episcopos habuit, sed eosdem presbiteros nomine episcoporum significat. Coniunctus est enim gradus sacerdotum et episcoporum et in multis similibus [*vielleicht statt* similes sunt] preterquam in honorum et beneficiorum ecclesiasticorum distributione et quorumdam sacramentorum collatione. Unde Jeronimus: Sacerdos frater et collega est episcopi et ei quasi fratri scribere debet.

quia solis episcopis licet. Nam presbiter sive presente sive absente episcopo, cum baptizat aut crismate ungit, quod ab episcopo consecratum est, non tamen frontem oleo signat, quod solus episcopus, cum tradit Spiritum Sanctum baptizatis. Quomodo ergo Gregorius contra hoc dispensavit, ut minores sacerdotes confirmarent? Numquid et propter penuriam episcoporum potuit dispensare cum minoribus sacerdotibus, ut ordinarent? — Item, apostoli in ordinando in consecrando leguntur tantum manus impo-[suisse] consecrandis. Unde ergo hec tanta sollepnitas in ordi[natione] sacerdotum et consecratione episcoporum? Quando confertur eis Spiritus Sanctus, scilicet in impositione manuum vel in inunctione vel in aliis, que nunc in sacramentis attenduntur? In his dubitare potius pium est quam aliquid temere diffinire. Credimus tamen hoc inolevisse et originem habuisse a matre sancta ecclesia[45].

Die hier wichtigen Texte aus Hieronymus sind auch in die kanonistische Literatur[46] eingedrungen und haben sich als zwei Canones im Dekret des Gratian eingenistet.

So findet sich im Dekret Pars 1 dist. 95 c. 5 der Text aus der Erklärung zu Tit. 1 unter der Rubrik: Presbiter idem est, qui et episcopus ac sola consuetudine episcopi presbiteris presunt[47]. Der Brief Ad Evangelum sodann wird durch das folgende *Dictum Gratiani* zu Pars 1 dist. 93 c. 23 eingeleitet: Gratian. Hoc capitulo sacerdotum avaricia reprehenditur, diaconorum dignitas sive officium commendatur. Sed quia (ut supra dictum est) diaconi insolescentes etiam presbiteris se preferendos arbitrati sunt, contra illorum supercilium scribit Jeronimus ad Evangelum presbiterum. C. XXIV. Legimus in Ysaia: Fatuus fatua loquitur ...[48] Dazu kommt noch eine Stelle, an der im Dekret die *sacri ordines* auf Diakonat und Presbyterat beschränkt werden, da diese beiden *ordines* allein in der Urkirche bekannt gewesen seien[49].

Bei der großen Achtung, welche die Kanonistik vor dem Text besitzt, darf es uns nicht wundern, daß die Lehre des Hieronymus in ihr auch ferner in Geltung blieb. F. Gillmann[50] hat denn auch auf eine Reihe von Texten hingewiesen, in welchen der Meinung Ausdruck verliehen wird, daß auf Grund der ersten Einsetzung sich die Priester in nichts von den Bischöfen, auch nicht dem Namen nach unterschieden. So Rufinus[51] und

---

[45] Cod. Paris. Mazar. lat. 176 fol. 247v.

[46] Über die älteren Kanonisten vgl. man St. von Dunin-Borkowski, a.a.O. 246—251.

[47] Ae. Friedberg, Corpus Iuris Canonici, I. Leipzig 1879, 332.

[48] Ebd. I, 327.

[49] Decretum. Pars I dist. 40 c. 4 (Ae. Friedberg, ebd. I, 227): Nullus in episcopatum eligatur, nisi in sacris ordinibus religiose vivens inventus fuerit. Sacros autem ordines dicimus diaconatum et presbiteratum. Hos siquidem sola primitiva legitur habuisse ecclesia. . . .

[50] Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes, Paderborn 1920.

[51] Zu Dictum Grat. a. c. 24 D XCIII: „Hoc capitulo" etc. Satis in superiori decreto commendavit diacones et sacerdotes depressit, sed quoniam mens avida laudis ex preconiis inflatur, ideo, ne ipsi diacones sacerdotibus hac vice superbientes illuderent, incipit contra eos preferens eis sacerdotes. Primum,

mit ihm Johannes von Faenza[52]. Im wesentlichen das gleiche lehrt Stephan von Tournai[53] Auch Simon von Bisiniano äußert die Ansicht, daß in der Urkirche die Bischöfe hinsichtlich der Weihe *(inunctio)* nichts vor den Priestern vorausgehabt hätten[54].

Ein Neues bringt Sikard von Cremona, wo er schreibt:

Et attende, quod episcopi dicuntur tenere locum apostolorum et presbiteri LXXII discipulorum, quia sicut apostoli preerant discipulis in amministratione, sic episcopi sacerdotibus in amministratione et officiorum executione. Olim namque in amministratione dispares, in officio pares et quodcunque sacramentum dabat Petrus, quilibet sacerdos conferre poterat. Set hodie dispares in utroque, cum solis episcopis liceat confirmare et similia[55].

Hier wird also zwischen der *administratio* und dem *officium* geschieden. Wir finden dies noch kräftiger in einem kanonistischen Bruchstück des Clm 16084 auf Blatt 10^{v}:

LXVI. „Archiepiscopus autem." Queri potest, quid de beato Jacobo iusto in ordinatione et consecratione sua ab aliis apostolis collatum sit. Nam, ut legi in d. XXI in nono, Petro primo pontificatus in ecclesia Christi datus est dicente Domino: tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam et porte inferi non prevalebunt adversus eam; et tibi dabo claves regni celorum. Ceteri autem cum eodem pari consortio potestatem et honorem acceperunt. Ergo, cum omnes apostoli pontifices essent, Petrus tamen summus pontifex erat: ergo et Jacobus pontifex erat. Item, si dixeris apostolos fuisse simplices presbiteros, quomodo dicitur in eodem prefato capitulo, in locum apostolorum successisse episcopos, in locum autem LXXII discipulorum minores successisse presbiteros. Item, si simplices presbiteri essent apostoli, quomodo episcopum consecrare potuerunt. Item, si ex tunc alii erant maiores presbiteri, qui et episcopi dicebantur, alii vero minores, qui simpliciter presbiteri vocabantur, quomodo dicitur in d. XCV c. olim: eosdem olim presbiteros et episcopos, sed postea propter scismata tollenda institutum fuisse episcopatus ordinem ceteris ordinibus superiorem magis ecclesie consuetudine quam dominice dispensationis veritate. Dicendum ergo, quod, cum hodie in ecclesia Christi inter episcopos et minores presbiteros dupplex sit differentia, videlicet in amministratione quantum alii [fol. 11] aliis presunt iudicii potestate et institutionis(!)

---

quia adeo magni sunt presbiteri, quod secundum primam institutionem presbiteri in nullo ab episcopis — nec etiam in nomine — differebant; vocabantur enim et ipsi episcopi. Man vgl. H. Singer, Die Summa Decretorum des Magister Rufinus, Paderborn 1902, 188. F. Gillmann, a. a. O. 20.

[52] Dekretsumme (Cod. Bamberg. Can. 37 fol. 27). Man vgl. F. Gillmann, a.a.O. 21.

[53] J. F. Schulte, Die Summe des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, Gießen 1891, 115. Man vgl. F. Gillmann, a.a.O. 21.

[54] Summa Decreti c. 1 D XCV (Cod. Bamberg. Can. 38 fol. 9^{v}): Si autem queratur, an eis concedere potuerit [*nämlich* etiam baptizatos in frontibus crismate tangere], dici potest eum concedere potuisse. Hoc enim in primitiva ecclesia poterant episcopi facere, qui nichil pre ceteris sacerdotibus in⟨i⟩unctionis habebant. Man vgl. F. Gillmann, a.a.O. 223.

[55] Cod. Bamberg. Can. 38 fol. 68. — Man vgl. F. Gillmann, a.a.O. 28.

et precepti; item et in officii executione — multa enim faciunt episcopi, que ceteris presbiteris illicita sunt, ut d. LXVIII, quamvis olim non in officio, sed in amministratione sola differebant. Quodcumque enim sacramentum conferre poterat Petrus, poterat et minimus sacerdos, sicut hodie videmus in episcopis. Nam ipsi hodie non officii varietate, sed sola amministratione se excedunt. Jacobo ergo in sua ordinatione nichil aliud collatum intelligimus nisi specialem quandam amministrationem. Nam cum apostoli omnes constituti essent super omnem terram principes, indifferenter et permissive omnes ubique amministrabant. Sed tunc Jacobus specialiter illi ecclesie additus est, ut eius pre aliis ecclesiis causam gereret neque alii apostoli quicquam eo inconsulto ibi ordinarent aut invito presumerent. — Quod autem dicuntur episcopi locum apostolorum et minores presbiteri locum LXXII^{orum} discipulorum tenere, ita intelligendum est, nam sicut apostoli preerant discipulis aliis in amministratione, sic episcopi presunt aliis presbiteris. Postea vero ad tollendum scisma, quod propter officiorum parilitatem exortum erat, institutum est, ut de cetero non solum in amministratione, verum etiam in officii executione differrent. Itaque consecrari ceperunt a minoribus maiores. Neque mirum, cum Moyses simplex sacerdos fratrem suum Aaron in summum sacerdotem Domino mandante consecravit.

Damit stehen wir hier der Ansicht gegenüber, daß ursprünglich zwischen Priestern und Bischöfen Gleichheit *in officiis* bestand, d. h. daß beide die gleichen Sakramente spenden konnten, jetzt aber Verschiedenheit herrsche, nach Sikard *in officio*, nach dem Clm 16084 *in officii executione*.

Huguccio führt mehrere Meinungen vor: Die erste: Ursprünglich haben Priester und Bischöfe in gleicher Weise alle Sakramente gespendet, so daß zwischen beiden nicht bloß Gleichheit in der Benennung, sondern auch in der Feier der Sakramente bestand, so sehr auch ein Unterschied in der *administratio* und *praelatio* gegeben war. Dagegen stehe nun De cons. V De his, Manus, wo es heiße, daß seit den Aposteln das Chrisma von den Aposteln und ihren Nachfolgern, d. i. den Bischöfen gespendet und konsekriert werde. In ihrer Erwiderung beriefen sich aber die Vertreter der ersten Gruppe darauf, daß eben alle Priester damals Nachfolger der Apostel gewesen seien. Nur in der Weise, wie die Apostel *in administratione* über den 72 Jüngern, so seien die Bischöfe über den Priestern gestanden. Auf Grund einer wegen der Gleichheit der *officia* drohenden Spaltung seien dann Sakramente den Bischöfen vorbehalten worden. Sic non solum in administratione ⟨s⟩et prelatione, set et in officiorum executione et in sacramentorum celebratione episcopi vel presbiteri different[56].

Eine zweite Gruppe nahm aber mit Rücksicht auf den genannten

[56] Summa Decreti. Zu c. 24 (Cod. Vat. lat. 2280 fol. 84). Man vgl. F. Gillmann, a.a.O. 11.

Einwand an, daß diese Einschränkung in der Möglichkeit der Sakramentenspendung bereits zur Zeit der Apostel geschehen sei[57].

Die Meinung Huguccios ist: Ego autem credo, quod ab initio differentia fuit inter episcopos et simplices presbiteros, sicut et modo est, et in administratione et in prelatione et in officio et in sacramentis. Gleichheit hätte ursprünglich lediglich in der Namensbezeichnung bestanden; dieselbe wäre aber auf Grund der drohenden Spaltung abgeschafft worden, so daß die einfachen Priester nicht mehr *episcopi*, sondern bloß *presbiteri*, und die Bischöfe bloß noch *episcopi* genannt worden seien. Huguccio hat auch nichts gegen die Aufstellung, daß die Namensgleichheit bloß bis zur Einsetzung des Markus zum Bischof von Alexandrien gedauert habe und dann abgeschafft worden sei[58].

Ob aber der Episkopat ein anderer Ordo sei als der Presbyterat, diese Frage wird von Huguccio nicht berührt.

2. Werke der systematischen Theologie

Merkwürdig ist auf jeden Fall, daß in den Sentenzen, Summen und Quästionensammlungen der Frühscholastik unserer Frage aus dem Weg gegangen wird. Eine Begründung hiefür wie überhaupt für die Vernachlässigung der Behandlung des Sakramentes des Ordo in der scholastischen Literatur jener Zeit dürfte uns die an der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert stehende anonyme Summe des Cod. Vat. lat. 10754 verraten, wo sie sagt: An sechster Stelle wäre betreff des Sakramentes des Ordo, der das sechste Sakrament der Kirche ist, zu sehen. Aber aus Ehrfurcht sei dies den Dekretisten überlassen, die davon über Gebühr im ersten Teil der Dekrete handeln. Und weil darum von den jungen Theologen selten oder niemals feierlich darüber disputiert wird, übergehen wir diesen Traktat mit Stillschweigen[59]. Vorher schon hatte auch Petrus von Poitiers gesagt: De quinto [sacramento], id est de ordine nil hic dicendum, eo quod decretistis disputatio de his potius quam theologis deservit[60].

Hugo von St. Viktor nennt mit Ivos Panormia[60a] nur zwei *sacri ordines*, Diakonat und Presbyterat, weil diese beiden allein der Urkirche bekannt seien und betreffs derselben allein eine Vor-

[57] Ebd.

[58] Ebd. — Man vgl. F. Gillmann, a.a.O. 12.

[59] Cod. Vat. lat. 10754 fol. 43^{v}: Sexto loco videndum est de sacramento ordinis, qui est ecclesie VI sacramentum. Sed ob reverentiam decretistis, qui de eo ultra, quam satis est, in prima decretorum parte pertractant, deferatur, et quia exinde a pueris theologis raro vel numquam sollempniter disputatur, hunc tractatum cum silentio preterimus.

[60] Sententiarum libri quinque, lib. 5 c. 14 (PL 211, 1257 B).

[60a] III 5 (PL 161, 1130 C). — Man vgl. zum Folgenden H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor: Schol 20—24 (1949) 76ff.

schrift bestehe[61]. Als siebenten Ordo führt er den *ordo presbyterorum* auf, bei dessen Behandlung er in einem Atem vom *presbyter* oder *sacerdos* und vom *episcopus* spricht[62]. Den Bischöfen läßt er besondere Funktionen vorbehalten sein, damit nicht der Besitz der gleichen *potestas auctoritatis* die Untergebenen überheblich gegen die Vorgesetzten mache[63]. Die den Bischöfen reservierten Funktionen seien: basilicarum dedicatio, sacri chrismatis consecratio, manus impositio et communis super populum benedictio[64]. An anderer Stelle nennt Hugo als solche: basilicarum consecratio, unctio altaris et confectio chrismatis, manus impositio et communis super populum benedictio. Ipse predicta officia et ordines ecclesiasticos distribuit, ipse sacras virgines benedicit[65]. Die Priester *(presbyteri)* sind nach Hugo die Nachfolger und Stellvertreter der 72 Schüler, die dem Herrn Jesus in jede Stadt und an jeden Ort vorausgingen, an den er kommen sollte; sie sind Gehilfen der Bischöfe, indem sie das Volk katechisieren, durch die Taufe der Einheit der Kirche eingliedern und in den Sakramenten bis zur Handauflegung dem Volk Gottes dienen. Die Bischöfe aber sind die Nachfolger der Apostel, welche der Not gehorchend zur Unterstützung und Ergänzung ihres Amtes bei der Menge des zu regierenden Volkes den Dienst der Priester für sich fordern[66].

All diese Ausführungen legen die Ansicht nahe, daß Hugo Presbyterat und Episkopat als *einen ordo* und *ein* Sakrament betrachtet. Daß diese unsere Vermutung auch richtig ist, bestätigt Hugo selber, wo er sagt:

De ordinibus hoc primum attendendum est, quod alii sunt secundum gratiam differentem, sicut est diaconus et sacerdos, alii in eodem gradu secundum potestatem excellentem, sicut diaconus et archidiaconus: unus gradus est in sacramento, non tamen una potestas in ministerio. Diaconus enim sacerdoti ministrat in sacramento corporis et sanguinis Christi. Archidiaconus autem hoc plus habet, quod praeter ministerium altaris sub episcopo et vice episcopi curam habet ecclesiarum; et causas ecclesiasticas examinat et ministeria dispensat. Similiter sacerdos et pontifex sive summus sacerdos unus gradus est in sacramento, diversa tamen potestas in ministerio; quia cum utrisque corporis et sanguinis Christi consecrandi, bapti-

[61] De sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 3 c. 13 (PL 176, 430): Sacros autem ordines diaconatus et presbyteratus tantum appellandos censent [sacri canones], quia hos solos primitiva legitur ecclesia habuisse et de his solis praeceptum habemus.

[62] Ebd., c. 12 (PL 176, 428). [63] Ebd.

[64] Ebd. All dies ist entnommen Isidor von Sevilla, De officiis ecclesiasticis (PL 83, 787) und vor allem Ivo von Chartres, De excellentia ordinum (PL 162, 518).

[65] De sacramentis christianae fidei, lib. 2 p. 3 c. 13 (PL 176, 430). Dies ist entnommen aus Ivo, Panormia III 5 (PL 161, 1130).

[66] Ebd., lib. 2 p. 3 c. 12 (PL 176, 428); man vgl. Ivo, De excellentia ordinum (PL 162, 518).

zandi, catechizandi, praedicandi, ligandi, solvendi una quodammodo sit dignitas, pontificibus tamen ecclesias dedicandi, ordines faciendi, manus imponendi, sacri chrismatis consecrandi, communem super populum benedictionem faciendi singularis data est potestas. Sic itaque alia est differentia graduum in sacris ordinibus, alia est in eodem gradu differentia dignitatum[67]. — Und später wieder: Septimus [gradus] sacerdotum. Hic gradus dispares in eodem ordine habet dignitates. Nam post sacerdotes altiores sunt principes sacerdotum, id est episcopi. Supra quos iterum sunt archiepiscopi; et supra illos, qui dicuntur primates, supra quos quidam patriarchas constituere volunt . . .[68].

Sehr fällt sodann auf, daß Petrus Lombardus in seinen Collectanea trotz seiner Kenntnis z. B. des Paulinenkommentars des Haimo die Hieronymusstellen nicht erwähnt und sich lediglich zu der Feststellung herbeiläßt, daß zur Zeit des Apostels Paulus auch die Priester Bischöfe genannt wurden[69]. In seinem Sentenzenkommentar[70] bleibt er unklar. Immerhin scheint sich aus seinen Ausführungen als seine Meinung herauslesen zu lassen, daß bei den Alten dieselben *episcopi* und *presbyteri* genannt wurden, daß aber die *presbyteri* als *sacerdotes* den Gipfel des Pontifikates nicht besitzen wie die *episcopi*, da sie die Stirne nicht mit Chrisma zeichnen, noch den Paraclitus geben, was nach Erweis der Apostelgeschichte einzig den *episcopi* zustehe[71]. Auf der andern Seite aber wird *episcopus* für ein *nomen dignitatis simul et officii*, nicht aber *ordinis* erklärt[72], wobei *ordo* als ein Zeichen genommen wird, durch das sowohl geistliche Gewalt als auch ein *officium* dem Ordinierten übertragen wird[73]. Dazu stimmt,

[67] Ebd. lib. 2 p. 2 c. 5 (PL 176, 419). [68] Ebd. lib. 2 p. 3 c. 5 (PL 176, 423).

[69] Zu Philipp. 1 (PL 192, 223 D) und zu 1 Tim. 3 (PL 192, 345 BC).

[70] Über die Quellen, aus denen hier der Lombarde schöpft vgl. man J. de Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques: ses sources, ses copistes: RevHistEccl 10 (1909) 41—64, 720—728; 11 (1910) 29—46.

[71] Sententiae, lib. 4 dist. 24 c. 11 n. 245, Quaracchi 1916, 900: Ideo autem et presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacrum dant; qui, licet sint sacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent, sicut episcopi, quia nec chrismate frontem signant, nec Paraclitum dant, quod solis deberi episcopis lectio Actuum apostolorum demonstrat. Unde et apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerunt, quia illud nomen est dignitatis, non aetatis. — Dies stammt aus Isidor von Sevilla, Etymologiae, lib. 8 c. 12 (PL 82, 290).

[72] Sententiae, lib. 4 dist. 24 c. 14 n. 248, Quaracchi 1916, 902: Sunt et alia quaedam, non ordinum, sed dignitatum et officiorum nomina. Dignitatis simul et officii nomen est episcopus. — In der Fritzlarer Sentenzenabbreviation liest man: Ordo est caracter potestatis. Sunt et alia nomina non ordinum, sed officiorum et dignitatum, ut decanus, preprositus, cantor, scolasticus et similia; quedam et officii et dignitatis, ut papa, episcopus et similia. Episcopus dicitur superintendens aliis ordinibus, quos etiam consecrat. Unde et pontifex dicitur quasi princeps sacerdotum (fol. 81).

[73] Sententiae, lib. 4 dist. 24 c. 13 n. 247, Quaracchi 1916, 902: Si autem quaeritur, quid sit, quod hic vocatur ordo, sane dici potest signaculum quoddam esse, id est sacrum quiddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium. Character igitur spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur. — Betreff der Übersetzung von *character spiritualis* mit

daß als die zwei *sacri ordines* der Canones Diakonat und Presbyterat bezeichnet werden, welche allein der Urkirche bekannt gewesen und allein von den Aposteln angeordnet worden seien[74]. Auch erscheint als siebenter *ordo* bloß der *ordo presbyterorum*, zu dem auch der Bischof gezählt wird[75].

Jedenfalls ergibt sich, daß für den Lombarden unsere Frage noch kein Problem darstellte, weshalb er es auch nicht für nötig fand, ausdrücklich eindeutige Stellung dazu zu nehmen.

Auch vom Magister Bandinus wird als siebenter der *ordo presbyterorum* genannt[76] und der Name *episcopus* als Bezeichnung für eine *dignitas* und nicht einen *ordo* betrachtet[77]. Der Fritzlarer Sentenzenabbreviation schreibt: Ordo est caracter potestatis. Sunt et alia nomina non ordinum, sed officiorum et dignitatum, ut decanus, prepositus, cantor, scolasticus et similia; quedam et officii et dignitatis, ut papa, episcopus et similia[78]. Magister Gandulphus geht ebenfalls nicht über den Lombarden hinaus, wo er als siebenten den *ordo presbyterorum* bezeichnet[79] und dabei bloß zwei *sacri ordines*

„geistlichem Zeichen" vgl. man F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive (Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengesch. 8, 2), Paderborn 1908, 8f. — Ferner vgl. man die Sentenzenglosse des Cod. Vat. Barb. lat. 608 fol. 124^{v}: id est quiddam sacrum, quod Deus imprimit menti fidelis huius tamquam invisibile signum, quo a laicis discernatur. Et est quedam potestas spiritualis et gratia. Et scire debes, quod, licet ordines dicantur sacramenta, quia Deus his nos significat tamquam anime caracterem imprimens et quia res sacratur, non tamen sunt aliqua visibilia sacramenta ita, sicut baptismus et sacramentum corporis Christi, sed significantur his, que in consecrationibus adhibentur. Et ita, que adhibentur, sunt sacramentum et efficiunt quandoque, quod designant, quia per hoc datur Spiritus Sanctus sicut in aliis sacramentis. — Man vgl. auch Stephan Langton, Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 180): Dicimus, quod caracter est ibi sacramentum [in episcopatu] et iste caracter (?) est ad excellentiam, alio respectu forte ad distinctionem.

[74] Sententiae, lib. 4 dist. 24 c. 12 n. 246, Quaracchi 1916, 901: Cumque omnes spirituales sint et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent, diaconatus scilicet et presbyteratus; quia hos solos primitiva ecclesia legitur habuisse et de his solis praeceptum apostoli habemus. — Über die Bezeichnung des Subdiakonats als *sacer ordo* bei Petrus Lombardus, Gandulphus usw. an anderen Stellen vgl. man F. Gillmann, Zur Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre, zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühscholastik, Würzburg 1918, 37f. — Man vgl. hier auch Stephan Langton, Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 180): Dicimus, quod non dicuntur sacri ordines propter effectum, quem habent in suscipientibus, sed propter statum suscipientium, quia suscipientes illos tenentur ad maiorem sanctitatem. Suscipientes scilicet inferiores a subdiacono et infra tenentur ad continentiam, licet antiquitus subdiaconatus non diceretur sacer, sicut novitas non refertur ad cantus, cum dicitur: cantate Domino canticum novum.

[75] Sententiae, lib. 4 dist. 24 c. 11—12 n. 245—247, Quaracchi 1916, 900—902.

[76] Sententiae, lib. 4 dist. 23 (PL 192, 1104).

[77] Ebd. (PL 192, 1105).

[78] Fulda Seminarbibl., ohne Signatur, fol. 81.

[79] Sententiae, lib. 4 § 209. Ed. J. de Walter, Magistri Gandulphi Bononiensis sententiarum libri quatuor, Wien-Breslau 1924, 503.

zuläßt, neben den *levitae* die *episcopi* und *presbyteri* nennt[80] und so Presbyterat und Episkopat als nur einen *sacer ordo* nimmt. Schließlich ist auch für ihn *episcopus* nur ein *nomen dignitatis simul et officii*, nicht aber *ordinis*[81]. Wobei auch hier *ordo* als Zeichen gefaßt wird, durch das den Ordinierten göttliche Gewalt und ein *officium* übertragen wird[82].

Wenn auch die bisher von uns erwähnten Stellen der Scholastiker darauf schließen lassen, daß man den *ordo episcopi* und den *ordo prebyterorum* für einen einzigen ansah und dem Bischof nur einen Vorrang in dem *officium* und in der *dignitas* zuerkannte, so ist dies doch nie ausdrücklich gesagt, sondern nur als das anderen Lehren zugrunde liegende Fundament zu kombinieren gewesen.

Auch die Ps.-Poitiers-Glosse kargt mit ihren Aufschlüssen. Aus ihr ergibt sich eindeutig lediglich, daß, weil der Subdiakonat erst nachträglich eingeführt wurde, es bloß zwei *sacri ordines* gibt[83]. Des weiteren scheint sie die Ansicht zu vertreten, daß dem Priester das *officium confirmandi*, im Gegensatz zum Bischof, fehlt[84].

In der mit *Cum multa sint sacramenta nove legis VII tantum principalia* beginnenden Summa utilis de septem sacramentis ecclesie des Cod. lat. 801 der Grazer Universitätsbibliothek[85] wird als siebenter *ordo* der

[80] Sententiae, lib. 4 § 210. Ed. J. de Walter, a.a.O. 504.

[81] Sententiae, lib. 4 § 212. Ed. J. de Walter, a.a.O. 505.

[82] Sententiae, lib. 4 § 211. Ed. J. de Walter, a.a.O. 505: Dici autem potest ordo signaculum quoddam, id est sacrum quiddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium et dicuntur hi sacramenta, quia in horum perceptione res sacra, id est gratia confertur, quam figurant ea, quae ibi geruntur.

[83] Zu 4 dist. 24 c. 12 n. 246, Quaracchi, 1916, 901, heißt es in der Ps.-Poitiers-Glosse: „Duos tantum canones sacros ordines censent appellari" secundum antiquos canones. Hoc est verum, quia ordo subdiaconatus noviter est introductus (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 109).

[84] Zu 4 dist. 24 c. 11 n. 245 (Quaracchi, 1916, 900) schreibt die Ps.-Poitiers-Glosse: „Sed pontificatus apicem non habent", id est nomen pontificis vel dignitatem. „Nec Paraclitum dant" ad robur; dant tamen ad remissionem peccatorum in baptismo sicut episcopi. „Lectio actuum apostolorum demonstrat". Hic legitur, quod quidam in Samaria conversi a quibusdam fuerant baptizati, sed non confirmati, quia non habebant officium confirmandi. Unde postea quidam apostolorum, qui vicem episcoporum gerebant, ab aliis apostolis ad eos confirmandos sunt missi (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 109). — Was nun der *ordo* sei, darüber findet man Aufschluß in einer Glosse zu 4 dist. 24 c. 13 n. 247 (Quaracchi, 1916, 902), die lautet: „Si autem queritur, quid sit etc.", scilicet substantia vel accidens, dicimus, quod adhuc sub iudice lis est. Et est questio eadem illi, qua queritur, quid sit genus et species. Dicatur tamen, quod est quibusdam caracter spiritualis, id est discretio, qua discernitur ordinatus a non ordinato. De hoc caractere solet queri, utrum semel susceptus aliquo modo admitatur. Hec questio decretalis est. Quidam concedunt et probabilius quidam non (Cod. Par. Nat. lat. 14423 fol. 109).

[85] Das Werk findet sich auch im Cod. lat. 643 der Leipziger Universitätsbibl. (man vgl. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iusticia Dei [Rom. 1, 17] und iustificatio, Mainz 1905, 66), im Cod. Vat. Palat. lat. 619, Clm 3661 (man vgl. E. Dhanis, Quelques anciennes formules septenaires des sacrements: RevHistEccl 26 [1930] 575, und 27 [1932] 5—17), ferner im Clm 2634, Münster, Bibl. Paulina, Cod. 491 und Trier, Stadtbibl., Cod. 112 (man

ordo sacerdotis bezeichnet[86] und des weiteren erklärt: Ad hoc sacerdos ordinatur, ut habeat officium catecizandi, baptizandi, predicandi, missam celebrandi. Sodann aber wird hier der *sacerdos minor* vom *sacerdos maior* geschieden. Der zweite ist der Bischof *(episcopus)*, der erste der *presbyter*[87]. Maioribus sacerdotibus hec officia sunt specialia: ordinatio clericorum, dedicatio ecclesiarum, consecratio crismatis, confirmatio baptizatorum[88]. Die *maiores sacerdotes* nehmen die Stelle der Apostel ein. Und wie die 72 Jünger den Aposteln, so müssen die *minores sacerdotes* den *maiores* dienen, die ohne sie nicht als *maiores* bestehen können. Und wie Moses 70 Männer ausgewählt hat, die mit Gerechtigkeit und Überlegung das Volk Israel regieren sollten, so werden zur Leitung des Volkes Gottes die *minores sacerdotes* erwählt. Im allgemeinen aber verträten alle Priester, sowohl *minores* als *maiores*, die Stelle Christi, indem sie die Menschen zur Buße riefen[89]. Auf diese Ansicht soll noch Wilhelm von Auvergne Bezug nehmen. Die Lehre dieser Summe aber scheint darauf hinauszumünden, daß wir es bei Priester und Bischof lediglich mit zwei Graden desselben *ordo* zu tun haben.

Simon von Tournai nennt den *ordo presbyterorum* als letzten und rühmt an ihm: Magna dignitas, mira potestas, excelsum et expavescendum officium. Hoc ordine non est celsior alius in ecclesia[90]. Was den Bischof vom Priester unterscheide — hier klingt Hugo von St. Viktor an —, sei die *potestas auctoritatis*, da die Bischöfe die

---

vgl. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932, 80). In der Trierer Handschrift wird das Werk dem Petrus Comestor zugeschrieben. Ich habe es 1943 in der oben genannten Grazer, aus dem Benediktinerstift St. Lambrecht stammenden Handschrift gefunden.

[86] Fol. 55: Sequitur VII^us ordo sacerdotis.

[87] Fol. 55: Ad hoc sacerdos ordinatur, ut habeat officium catecizandi, baptizandi, predicandi, missam celebrandi. Minoribus sacerdotibus quedam commendantur specialia officia. Sunt autem quidam maiores sacerdotes, qui dicuntur episcopi, quasi supraintendentes. Episcopi enim grece supra scopos intendens. Et dicuntur pontifices quasi pontem facientes. Debent enim pontem facere in mari, id est in hac vita, in qua sunt reptilia, quorum non est numerus. Minores sacerdotes dicuntur presbiteri. Licet quidam exponunt satis congrue, scilicet prespiter, quasi prebens iter, tamen grecum est et dicuntur prespiteri quasi seniores, non quia semper sint etate, sed seniores de- [fol 55v] bent esse morum gravitate et auctoritate. Debent enim esse triginta annorum, antequam ordinentur, sicut Christus fuit XXX^a annorum, antequam baptizaretur et antequam haberet officium predicandi.

[88] Fol. 55v.

[89] Fol. 55v: Maiores sacerdotes sunt vicarii, id est gerunt vicem XII apostolorum. Septuaginta II^o erant discipuli Jhesu Christi, qui precesserunt et preibant in omnem civitatem et omnem locum, quo iturus erat Dominus. XII erant apostoli, qui semper affuerunt Domino presentes, quibus administrabant illi LXXII^o, sine quorum servicio noluerunt apostoli esse. Simili modo minores sacerdotes ministrare debent maioribus, sine quibus non possunt esse maiores. Item, sicut Moyses elegit LXX viros, qui iustitia et consilio regerent populum Israhel, ita ad regendum populum Dei eliguntur sacerdotes minores. Generaliter tamen omnes, et minores et maiores gerunt vicem Jhesu Christi vocando homines ad penitenciam et dando consilium reconciliando populum Deo, sicut Jhesus Christus reconciliavit homines Patri suo. . . .

[90] Summe (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519 fol. 68v).

Kleriker ordinieren, Basiliken weihen, das Chrisma konsekrieren, durch Auflegung der Hände firmen und den allgemeinen Segen über das Volk spenden. Und auch dieser Unterschied bestehe lediglich, damit nicht der Gehorsam aufgelöst und Haß und Ärgernis gezüchtet werde. Seit wann aber diese Unterscheidung bestünde, darüber äußert sich Simon nicht[91]. Die Bischöfe bezeichnet er als Nachfolger der Apostel, die Priester als Nachfolger der 72 Schüler[92]. Daraus dürfen wir aber noch nicht die Annahme eines Unterschiedes im ordo folgern, da ja die Kanonisten, wie wir sahen, diese Unterscheidung schon hinreichend in den Stufen der *potestas administrationis* verankert glaubten und die eben aufgeführte Grazer Summe sie mit einer bloßen graduellen Differenz begründete.

Dagegen finden wir, und zwar, wie es scheint, völlig *ex abrupto*, in der nach H. Weisweiler um 1160 verfaßten Summe eines Magisters Simon unter Bezugnahme auf die acht Seligkeiten die *pontificalis dignitas* als achten Grad nach den übrigen ordines genannt und zugleich eindringlich als Sakrament bezeichnet, im Gegensatz zur Würde des Erzbischofs, Primas oder Papstes, die bloß als Ehrenstellung, nicht aber als Sakrament genommen werden[93].

Uns bleibt nun die Frage, ob das *officium* oder die *potestas auctoritatis*, die dem Bischof vor dem Priester zuerkannt werden, nicht die Forderung eines eigenen Ordos für den Bischof bedeuten. Eine Lösung finden wir hiefür schon bei Hugo von St. Viktor, der ja ausdrücklich zwischen *gradus in sacramento* und *potestas in ministerio* unterscheidet, Bischof und Priester als einen *gradus in sacramento* bezeichnet und sie sich lediglich in der *potestas in ministerio* unterscheiden läßt. Ferner beim Lombarden, der den *ordo* das sakramen-

---

[91] Summe (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519 fol. 68v): [Rubrik] De episcopo. — Episcopis tamen superadditur clericorum ordinatio, basilicarum dedicatio, crismatis consecratio, per manus impositionem confirmatio et generalis super populum benedictio, ne, si eadem potestas auctoritatis in omnibus et ab omnibus haberetur, obedientia dissolveretur et odium generaretur et scandalum.

[92] Summe (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519 fol. 68v): Qui corpus et sanguinem discrete dispensat digne accipientibus vel ad orandum et vigilandum exemplo sui alios hortatur, diaconi gerit officium. Qui autem corpus et sanguinem digne consecrat, officium sacerdotis specialiter perficit. Sacerdo-[fol. 69]tes sunt successores LXXaII discipulorum, episcopi autem apostolorum.

[93] H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe De sacramentis (SpicSacr-Lov. 17), Louvain 1937, 66: Sicut autem septem sunt diverse beatitudines, octava est, que idem cum prima repromittit, sic septem sunt gradus, quos diximus; octavus est pontificalis apex. Sicut enim ignis persecutionis, qui inter beatitudines octavo loco ponitur, premissas beatitudines probat et exornat, sic octavus gradus, id est pontificalis dignitas, omnes premissos ordines et instruit et consecrat. Pontificalem vero dignitatem etiam sacramentum esse nemo ambigat. Ultra hunc quicunque fuerit, id est sive archiepiscopi sive primatis sive etiam ipsius apostolici dignitatis, honor quidem esse poterit, sed sacramentum non erit.

tale Zeichen nennt, durch das ein *officium* gegeben wird, und den Episkopat bloß ein *officium* sein läßt, nicht einen *ordo*. Wenn der Lombarde es auch nicht ausdrücklich sagt, so lag doch auf Grund der Hieronymussentenzen im Geist der damaligen Theologie die Annahme, daß *officia*, d. i. Ämter[94] auch durch die Kirche oder ein Übereinkommen mitgeteilt werden können.

Freilich würden wir es begrüßen, wenn sich auch die späteren Theologen der Frühscholastik ausdrücklich zu diesem Punkt geäußert hätten. Bei ihnen war aber unser Suchen nach Texten dieser Art vergeblich.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Petrus von Poitiers sich nicht mit dem *ordo* beschäftigte, weil es sich dabei um eine Frage handelte, die den Dekretisten zustünde. Wohl aus dem gleichen Grund vermissen wir ein Eingehen darauf bei Petrus von Capua und auch in der Quästionenliteratur um Odo von Ourscamp. Praepositinus übergeht unsere besondere Frage, wenn er auch andere Dinge des Ordo berührt. Dafür aber lehnt es Stephan Langton ausdrücklich ab, den Episkopat als *ordo* gelten zu lassen. Er schreibt in seinen Quästionen:

Item queritur, utrum episcopatus sit ordo, quia non imprimitur, sicut in sacerdotio [caracter], cum sit excellentia et discretio excellentie. Preterea super epistolam ad Romanos dicit glosa, quod malarum cogitationum, quas hic habemus, erunt quedam note in iudicio et patebunt, nisi per penitentiam tegantur. Multo fortius debet in isto esse nota, quod episcopus est, et ita episcopatus est ordo et imprimitur caracter. Quod si est, quare ergo dicitur, quod episcopatus est ordo et imprimitur vel inponitur caracter. — Sed ideo tantum omnes VII ordines dicuntur propter VII dona Spiritus Sancti, et ideo etiam per ordines distinguntur gradus ecclesie, et nichil magis episcopus quam faciat sacerdos, licet faciat aliud, et ideo non dicitur episcopatus ordo. Non enim maius potest facere quam corpus dominicum consecrare[95].

Eine Einsichtnahme ergab, daß in der Langton nahestehenden zweiten Sammlung des Cod. Erlangen. lat. 353 die Quästion: *Item probatur, quod octo sunt sacramenta* nur mit der Eucharistie und nichts mit unserm Problem zu tun hat[96]. Die spätere Quästionensammlung des Cod. Vat. Reg. lat. 411 nähert sich wieder Langton, wo sie sagt: Dicendum, quod tantum VII [ordines] et hoc propter septem dona Spiritus Sancti. De

[94] Dies ergibt sich aus den Stellen des Lombarden, an denen er darstellt, wann Christus die Ämter der einzelnen *ordines* ausgeübt hat. Sententiae, lib. 4 dist. 24 c. 5—11 n. 239—245, Quaracchi, 1916, 894—901. Ebenso vgl. man die Sentenzen des Gandulphus, lib. 3 §§ 203—209. Ed. J. de Walter, a.a.O. 500—504. Ferner auch Simon von Tournai, Summe (Cod. Paris. Arsenal. lat. 519 fol. 68^{v}): Qui corpus et sanguinem discrete dispensat digne accipientibus vel ad orandum et vigilandum exemplo sui alios hortatur, diaconi gerit officium. Qui autem corpus et sanguinem digne consecrat, officium sacerdotis specialiter perficit.

[95] Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 180. [96] Fol. 77—77^{v}.

hiis vero, qui magis videntur, ut de clerica et de episcopatu, dicimus, quod alterum solum est initium ordinis, sed non ordo, reliquum dignitas et finis solum, et de neutro caracterem imprimi dicunt[97].

Im Sermo 83 des Petrus Cellensis liest man die wenig aufschlußreichen Sätze: Christus vero nec nomen suum de gremio sponsae suae tulit, sed pene omnia nomina sua absque invidia communicavit, unde hic dicit: „Fili hominis, speculatorem dedi te". Quo se alio nomine toties in evangelio appellaverit, quoties Filium hominis non succurrit memoriae et hoc tam solemne nomen principaliter episcopis, secundario omnibus sacerdotibus indulsit. Unde et episcopus superintendens, id est speculator interpretatur, et minores sacerdotes, qui, licet non habeant plenitudinem potestatis, tamen vocati sunt in partem sollicitudinis, eamdem accipiunt sollicitudinem speculandi cum cura regendi populi[98].

Daß aber durch den Ausdruck *plenitudo potestatis* noch nicht ohne weiteres ein eigener *ordo* oder ein eigenes Sakrament für den Episkopat gefordert ist, läßt sich an Wilhelm von Auvergne ersehen, der auf der einen Seite den Episkopat nicht einen eigenen vom *sacerdotium* verschiedenen *ordo* sein läßt, auf der andern Seite ihm die Vollkommenheit und Fülle des priesterlichen *ordo* hinsichtlich der Gewalt und des Amtes zuschreibt, dabei ihn aber trotz allem nicht höher stellt als die *consecratio virginum*[99]. Dazu betrachte nach ihm,

[97] Fol. 17f. [98] PL 202, 890.

[99] De sacramento ordinis, c. 13. Guilielmi Alverni Opera omnia, Paris 1674, 553: Si quis autem dixerit, cum episcopatus ordo non sit, ad quid ergo consecrantur episcopi? Respondemus ad complendum et perficiendum atque ad summum perducendum ipsos non solum officii plenitudine et amplitudine potestatis, sed etiam ad cumulandum gratia et pinguedine sanctitatis. Quemadmodum et virgines sanctae non novum matrimonium cum coelesti sponso in consecratione sua contrahunt, sed in baptismo dudum contractum firmant potius et astringunt, non novi sacramento matrimonii Christo Domino se obligant vel astringunt, sed arctius illud faciunt renuntiantes nuptiis carnalibus, maiorique gratia sanctitatis impinguant religionis votis quibusdam ac vinculis se eisdem quodammodo alligantes et sacrarum observationum famulatu assiduo perpetuo devoventes, sic summi sacerdotes sive episcopi in consecratione sua non novum ordinem, sed ipsius ordinis sacerdotalis scilicet, quem prius habebant, perfectionem et plenitudinem recipiunt quantum ad potestatem et officia, quae supra diximus. — Damit wird der Episkopat dem gleichgestellt, was wir heute als Sakramentale bezeichnen. Ausdrücklich wird er ein solches genannt von der Sakramentensumme des Clm 22233 (fol. 46): Post sacramenta, quibus sacrantur homines, ut sint sancti ad hoc, ut sint ministri sanctificationis, dicendum est de sacramentalibus, que sunt adiumenta sacramentorum et similitudines ipsorum, quoniam eis augetur et perficitur sanctitas, que sacramentis prestatur, et ampliatur ministerium et potestas. Consecratio enim episcoporum auget et magnificat sacerdotii dignitatem et sanctitatem et ampliat potestatem. Et in unctione capitis manuum et capitis (!) pinguedo in vertice inunctionis, in tradicione codicis evangelii auctoritas sacri ministerii exprimitur, qua docere et doctores instruere habet ex officio suo in dyocesi sua; in tradicione baculi pastoralis potestas iudiciaria cohercendi rebelles et potestas ligandi et solvendi in foro penitentiali et iudiciali. — Ferner von Petrus von Tarantasia im Paulinenkommentar zu 1 Tim. 4, 14 (Brügge, Bibl. de la ville, Cod. lat. 80 fol. 108v): Item, super illud „noli negligere gratiam" glosa: episcopatus. Ergo in episcopatu confertur gratia. — Contra:

wer nur sieben *ordines* zulasse, den Episkopat nicht als *ordo*, sondern als Ehrenstelle, indem er das *sacerdotium* als einen *ordo* mit zwei Würdegraden nehme[100]. Umgekehrt weist Wilhelm auch darauf hin, daß, wer den Episkopat als eigenen *ordo* anerkenne, dies auch für den Archiepiskopat, für Primat, Patriarchat und Papst tun müsse. Gegen die Zulässigkeit einer solchen Ausweitung macht er aber Gründe geltend, wie z. B. daß ein solcher nicht mehr sei als Petrus, da er hinsichtlich der Gewalt und Würde dessen Nachfolger sei, Petrus aber sich nur als Bischof bezeichne[101]. Eine Ausweitung dieser Art wird auch von Roland von Cremona abgelehnt[102], der bei der Siebenzahl der Sakramente bleibt. Er erblickt im *ordo* das, *quo potestas ministrandi in sacrario Domini datur et officium*[103].

Tatsächlich tritt, wenn auch *sine preiudicio melioris sententie* Wilhelm von Auxerre dafür ein, daß der Archiepiskopat als neunter, der Episkopat als achter *ordo* anzusehen sei[104], wobei zu beachten ist, daß Wilhelm den *ordo* noch in der Art des Lombarden nimmt als *sacrum signaculum, quo spiritualis potestas confertur et officium*[105].

---

episcopatus non est sacramentum. — Responsio: Quamvis non sit sacramentum, tamen est sacramentale. Unde potest ibi conferri gratia digne accedenti, maxime gratia gratis data, que est potestas quedam spiritualis.

[100] De sacramento ordinis, c. 3. Guilielmi Alverni Opera omnia, Paris 1674, 530: Qui vero septem ordines tantum ponunt, episcopatum dicunt non esse ordinem, sed honorem, ponentes sacerdotium ordinem esse, sed duos habentem gradus dignitatis. Et propter hoc secundi ordinis sacerdotes, id est secundae dignitatis in ordine sacerdotii sacerdotes inferiores vocati sunt, et in prefatione ipsa consecrationis ipsorum sacerdotum ita legitur, ut cum sacerdotes summos regendos populis praefecisses, sequentis ordinis viros secundae dignitatis eligeres, et est sequens expositio praecedentis, ita ut secundus ordo dignitatis intelligatur secunda dignitas in ordine sacerdotali. — Man vgl. dazu K. Ziesché, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne (Weidenauer Studien 4), Wien 1911.

[101] De sacramento ordinis, c. 13. Guilielmi Alverni Opera omnia, Paris 1674, 553: Si quis autem dicere voluerit episcopatum esse ordinem alium a sacerdotio minori, non opponimus nos nec contradicimus; verum non effugiet facile, quin oporteat eum dicere archiepiscopatum ordinem esse, et deinde primatum, postea patriarchatum et novissime papatum. Hier bringt er als Gegengründe: Manifestum autem est, quod ipse non est maior quam Petrus: non est enim nisi successor ipsius quantum ad potestatem et dignitatem. Nec ipse vocat se nisi episcopum, in literis suis scribit se episcopum et in privilegiis nominat se episcopum catholicae ecclesiae. . . . Manifestum ergo est ultra episcopatum nullum esse ordinem.

[102] Summe (Cod. Paris. Mazar. lat. 795 fol. 127^{v}): Alii sunt, qui dicunt, quod tot sunt [ordines] in ecclesia militanti, quot sunt in triumphanti et supra VII precedentes apponunt duos alios, scl. episcopatum et archidiconatum, ut sint IX, sicut sunt IX ordines angelorum. Sed hec opinio nulla videtur michi . . . Man vgl. E. Filthaut, Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden, Vechta 1936, 190.

[103] Cod. Paris. Mazar. lat. 795 fol. 127.

[104] Summa aurea. Paris, Pigouchet, 1500, fol. 284^{v}. — Man vgl. den Text bei J. Strake, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auxerre (Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengesch. 18, 5), Paderborn 1917, 197.

[105] Summa aurea, fol. 284.

Hugo a S. Charo berichtet, daß zu seiner Zeit wegen der Gleichstellung der *celestis hierarchia* mit der *humana* viele die Neunzahl der *ordines* annehmen, von denen wieder ein beträchtlicher Teil neben dem Episkopat die Tonsur, ein anderer aber den Archiepiskopat als *ordo* betrachtet[106], während wieder andere an der Siebenzahl festhielten und den *ordo sacerdotalis* als höchsten *ordo* bezeichneten, gemäß dem die Konsekration des Leibes und Blutes Christi geschieht, die das hervorragendste Werk sei. — Wir haben dies bei Langton gefunden. — Dies sei der Grund, weshalb über ihm kein anderer *ordo* stehe. *Episcopus* sei nach dieser Gruppe Bezeichnung nicht eines *ordo*, sondern einer Würde. Auch betone sie, daß die Ähnlichkeit der streitenden mit der triumphierenden Kirche bei den sieben Gaben des Heiligen Geistes liege[107]. Damit stoßen wir wieder auf den bereits

---

106 Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 24 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 257): Alii vero dicunt, quod IX sunt ordines in Ecclesia militante, sicut sunt IX ordines angelorum in triumphante, scilicet VII enumerati, VIIIus episcopatus, cuius est alios precedentes ordines conferre et crisma et ecclesias consecrare, abbates benedicere. Et quod episcopatus sit ordo, patet, quia, quando consecratur, inungitur crismate. Sed de nono ordine diversa est opinio. Quidam dicunt, quod arciepiscopatus est nonus ordo, sive patriarchatus, qui duo non differunt nisi in maiori et minori potestate. Patriarche enim sunt illi, qui presunt sedibus, quibus apostoli prefuerunt, et sunt V. Primus et maximus est Romanus, qui successit Petro, qui fuit princeps apostolorum. Secundus est Constantinopolitanus, tertius Alexandrinus, IIIIus Antiochenus, Vus Jerosolimitanus. Isti IIIIor ultimi recepto pallio, quod est insigne plenitudinis potestatis a Romano Pontifice prestito sibi fidelitatis et obedientie iuramento, dehinc suis suffraganeis largiuntur pallium. Unde in hoc differunt arciepiscopus tantum et patriarcha, quod ille pallium potest dare et alia huiusmodi potest facere, quod non arciepiscopus. Tamen idem est ordo. Et quod episcopatus et arciepiscopatus sint duo ordines preter alios VII, qui dicti sunt, probant per hoc, quod dicit apostolus Hebr. VII: Sine contradictione enim quod minus est a meliori benedicitur. Et ita melior est, id est maior, qui benedicit, eo, qui benedicitur. Sed arciepiscopus ex officio suo episcopum benedicit et consecrat et ita maior. Et ideo dicunt, quod alius et maior est ordo archiepiscopi quam episcopi. — Sed contra: Episcopus consecrat arciepiscopum et papam, non tamen est maior. — Item, arciepiscopo non fit inunctio vel manuum impositio alia quam episcopo. Ergo non est alius ordo. — Item, sicut se habet arciepiscopus ad episcopum, sic se habet archipresbiter ad presbiterum et arcidiaconus ad diaconum. Sed archipresbiteratus et archi[diaconatus] non sunt alii ordines quam presbiteratus et diaconatus. Ergo nec arciepiscopatus est alius ordo quam episcopatus. Quod concedunt multi dicentes, quod prima tonsura est primus ordo. Postea alii VII, qui enumerati sunt. Nonus est episcopatus ... [fol. 257v] ... Si quis tamen vellet sustinere illam opinionem, quam multi magni sustinent, que dicit, quod tonsura non est ordo, quia non erat in veteri testamento, sed arciepiscopatus, cuius figuram gessit Moyses, quando Aaron consecravit, dicendum, quod aliud est ex commisso sive dispensatoria potestate facere aliquid, aliud ex officii dignitate ... Die Lösung Hugos entspricht derjenigen des Wilhelm von Auxerre in der Summa aurea, Paris, Pigouchet, 1500, fol. 284v.

107 Sentenzenkommentar, zu 4 dist. 24 (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573 fol. 257): Quidam dicunt VII ordines sunt, quorum summus et maximus est ordo sacerdotalis, secundum quem fit consecratio corporis et sanguinis Christi, quod est opus excellentissimum. Et ideo super ipsum non est alius ordo. Episcopus enim, ut dicunt, non est nomen ordinis, sed dignitatis. Unde

von Petrus Lombardus[108] vorgetragenen und bei Langton[109] wiederholten Hinweis auf die für die Siebenzahl der Sakramente bedeutsame Analogie mit den sieben Gaben des Heiligen Geistes.

Für das Mittelalter und insbesondere die Frühscholastik war nicht ausschlaggebend, welche Lehre die authentische der Väter wäre, sondern vielmehr welche Texte vom Fluß der Überlieferung an ihren Strand getrieben und dort aufgenommen als Grundstock der theologischen Arbeit Verwendung fanden. Unsere Untersuchung hat nun ergeben, daß dies fast ausschließlich die beiden Hieronymussentenzen waren, in denen man das Priestertum gleichrangig neben den Episkopat gestellt sah. Dazu kam, daß diese Sentenzen in die Paulinenliteratur und in das Dekret Gratians Eingang fanden und gerade hier zum Nährboden des frühscholastischen Denkens werden mußten. Wenn man nun bedenkt, daß die damalige Spekulation unser Problem für ein vornehmlich kanonistisches ansah und darum seine Behandlung den Dekretisten zuschieben wollte, so versteht man, daß bei dem Konservativismus der Kanonistik die von Hieronymus überkommene Lösung im Verlauf der frühscholastischen Periode sich behauptete und, wenn einer eine eigene Ansicht wagte, dies höchstens Huguccio sein konnte.

Immerhin ist aller Anerkennung wert, daß die Scholastik schon seit dem Lombarden eine Unterscheidung, diejenige nämlich zwischen *ordo* und *officium*, versuchte, wenn dies auch nicht schon eine Loslösung von Hieronymus bedeutete. Unter *ordo* verstand man das sakramentale Zeichen, unter *officium* das, was wir als Amt bezeichnen können. Ein Amt kann einem im Sakrament, aber warum nicht auch außerhalb desselben zugewiesen werden, eben, wie die durch Hieronymus inaugierte Lehre betonte, durch kirchliche Bestimmungen?

Bei dem geschilderten Sachverhalt ist es aber um so beachtenswerter, daß unter den Kanonisten Huguccio den Bann der Hieronymussentenzen mit aller Entschiedenheit zu brechen versuchte und daß sogar schon vor ihm und über ihn hinaus der Magister Simon den Episkopat als Sakrament bezeichnete. Ob er aber ein eigener *ordo* sei, wurde erst im beginnenden 13. Jahrhundert ausdrücklich und energisch untersucht, ohne daß sofort Einheit erreicht worden wäre[110].

---

apostolus I Thi. II nomine episcopi vocat presbiteros. Hii dicunt, quod similitudo Ecclesie militantis et triumphantis attenditur penes VII dona, in quibus Ecclesia militans debet imitari triumphantem, quantum potest, scilicet contemplando, bene operando et ad invicem serviendo.

[108] Sententiae, lib. 4 dist. 24 c. 2 n. 236, Quaracchi, 1916, 892.

[109] Quästionen (Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 180).

[110] Über Thomas von Aquin vgl. man jetzt E. Seiterich, Ist der Episkopat ein Sakrament: Schol 18 (1943) 200—219.

Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit

Von Anneliese Maier, Rom

Die Einstellung der Scholastik gegenüber dem Zeitproblem war an der aristotelischen Definition orientiert: tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Die Bewegung ist also gegenüber der Zeit das logisch und sachlich Frühere. Die aristotelisch-scholastische Philosophie sieht nicht, wie später die Naturphilosophie der klassischen Physik, in der Bewegung eine in einem absoluten Raum und einer absoluten Zeit sich vollziehende Veränderung, derart, daß Raum und Zeit vor und unabhängig von aller Bewegung sind, sondern der motus, d. h. der sukzessiv (nicht instantan) erfolgende Übergang von Potenz zu Akt und umgekehrt, ist das Primäre, und die Zeit ist nichts anderes als das explizierte Moment dieser Sukzession[1].

Diese Wesensbestimmung der Zeit führte zu mancherlei Schwierigkeiten, die aber zum größten Teil schon von Aristoteles selbst erkannt und, soweit möglich, gelöst worden waren. Im großen und ganzen hat sich die Scholastik denn auch bei der Erörterung des Zeitproblems in den aristotelischen Geleisen gehalten[2] und hat höchstens

[1] Eine nähere Präzisierung dieser Definition ergibt dann, daß die Zeit zunächst und eigentlich der numerus secundum prius et posterius der lokalen Bewegung sein soll. Die Überlegung, die diese Auffassung begründet, ist folgende: das Ursprüngliche ist das räumliche prius und posterius der ausgedehnten Größe (der magnitudo), über die sich die Bewegung vollzieht; aus diesem räumlichen Aus- und Nebeneinander folgt dann das Vor- und Nacheinander der Bewegung und weiterhin der Zeit. Das prius et posterius der Bewegung ist also zunächst nicht im Sinn einer zeitlichen Sukzession verstanden, so daß die aristotelische Definition der Zeit in der Tat keinen Zirkel enthält, wie man ihr oft vorgeworfen hat. Thomas hat das sehr klar ausgesprochen (Phys. IV lect. XVII): Si quis autem obiciat contra praedictam definitionem, quod prius et posterius tempore determinantur et sic definitio est circularis, dicendum est quod prius et posterius ponuntur in definitione temporis secundum quod causantur in motu ex magnitudine et non secundum quod mensurantur ex tempore; et ideo Aristoteles ostendit quod prius et posterius prius sunt in magnitudine quam in motu et in motu quam in tempore, ut haec obiectio excludatur.

[2] Mehr als die ontologische Frage nach dem Wesen der Zeit hat die Scholastik die erkenntnistheoretische beschäftigt: ob die Zeit außermentale Realität hat, oder ob ihr nur ein esse in anima zuzuschreiben sei. Wir haben die Geschichte dieses Problems an anderer Stelle eingehend verfolgt (Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie, Philosophia naturalis I, 1950/51, Heft 3). Die Scholastiker haben im allgemeinen der Zeit nur eine verminderte Realität zugeschrieben, ein esse partim in anima et partim in re extra, aber keiner hat sie mit Augustin ganz subjektivieren wollen. Auf jeden Fall wurde immer dem „materiellen" Moment in der Zeit, d. h. dem prius et posterius in motu als solchem, eine außerseelische Wirklichkeit zugeschrieben. Die Frage war nur die, ob außerdem eine quantitas successiva (eben die Zeit

den „eigentlichen" Sinn der aristotelischen Lehren diskutiert. In einem wichtigen Punkt allerdings hatte Aristoteles eine Frage nur gestellt, ohne sie zu lösen; oder richtiger gesagt: er hatte in kategorischer Form eine Entscheidung gegeben, ohne sie zu begründen, und hatte damit den Philosophen der folgenden Jahrhunderte ein weites Feld der Diskussion offen gelassen. Es ist das Problem der Einheit und Einzigkeit der Zeit.

Wenn die Zeit abhängt von der Bewegung, wenn sie, wie die aristotelische Definition will, ein Folgemoment oder „accidens", eine „passio" des motus ist, so heißt das, daß es ebenso viele verschiedene Zeiten geben muß, wie es verschiedene Bewegungen gibt. Accidens multiplicatur ad multiplicationem subiecti: die weiße Farbe etwa, die albedo, die in dieser bestimmten Wand ist, ist numerisch ein anderes Qualitäts-suppositum als die albedo in einer andern, die Wärme in diesem Körper ist numerisch verschieden von der in jenem, usw. Angewandt auf den Fall der Zeit ergibt das: tot tempora quot motus. Nun hatte aber Aristoteles ausdrücklich erklärt, daß die Zeit überall dieselbe ist — et in terra et in mari atque in caelo — und daß zwei Bewegungen, die zugleich beginnen und zugleich aufhören, nicht zwei verschiedene Zeiten, sondern ein und dasselbe numerisch gleiche tempus haben. Aber er hat keine eigentliche Erklärung dafür gegeben[3],

---

im Sinn der aristotelischen Definition) als ein selbständiges, von der Bewegung verschiedenes formal-gegenständliches Moment anzunehmen sei oder ob (wie z. B. Wilhelm von Ockham wollte) eine derartige Unterscheidung von Zeit und Bewegung lediglich auf Rechnung des erkennenden Intellekts zu setzen sei. Aber das Problem, das uns im folgenden beschäftigen soll, wird durch diese Meinungsverschiedenheiten nicht berührt, denn es bezieht sich ausschließlich auf jene „materielle" Komponente der Zeit, deren Realität von keiner Seite angezweifelt worden ist.

[3] . . . eorum motuum qui simul incipiunt simulque desinunt, idem est numero tempus: so erklärt Aristoteles (Phys. IV cap. 14). Aber die Begründung, die er für diesen Satz gibt, und die vielleicht mehr eine Illustration (an einem nicht sehr glücklich gewählten Beispiel) als ein Beweis sein sollte, steht in einem seltsamen Widerspruch zu dem, was er selbst in den vorhergehenden Kapiteln gesagt und immer wieder gesagt hatte. Die Einheit der Zeit wird in diesem letzten Kapitel in Parallele gesetzt zu der Einheit der Zahl, die dieselbe ist für sieben Pferde und sieben Hunde, oder, wie es gegen Ende des Kapitels noch einmal heißt, für vier Schafe und vier Hunde. Denn obwohl (in diesem zweiten Beispiel) die konkrete quaternitas hier und dort verschieden sei, so sei doch das gemeinsam und einheitlich, daß die Zahl in beiden Fällen vier ist. Und Analoges soll für die Zeit gelten. Nun hatte aber Aristoteles von Anfang an und immer wieder betont, daß die Zeit als numerus motus nicht die mathematische Zahl (oder der abstrakte Maßstab) sei, mit dem wir messen — nicht numerus quo numeramus —, sondern das der einzelnen Bewegung inhärierende Maß: numerus numeratus. Von hier aus gesehen garantiert die Einheit der abstrakten Zahl lediglich die spezifische Gleichheit der verschiedenen tempora — der heutige Tag etwa ist als sukzessive Quantität spezifisch gleich jedem beliebigen andern vergangenen Tag — aber nicht die numerische Einheit der Zeit in simultanen Vorgängen, um die allein es sich handelt. Dieser Widerspruch ist von den griechischen, arabischen, scholastischen Kommentatoren des Philosophen immer wieder bemerkt und in

sondern hat diesen Satz einfach als ein Postulat neben seiner ganz anders orientierten Definition der Zeit stehen lassen.

Die Scholastik hat die Lösung dieser Diskrepanz, die die Grundlage und der Ausgangspunkt für ihre eigenen Deutungsversuche werden sollte, bei Averroes gefunden, der seinerseits einen Gedanken aufgenommen und weitergedacht hat, den schon Avicenna ausgesprochen hatte. Wir wollen uns bei dieser ersten Phase in der Entwicklung des Problems nicht lange aufhalten: A. Mansion hat in einer eingehenden Untersuchung[4] gezeigt, in welcher Form die Frage durch den aristotelischen Text gestellt war und auf welchem Weg Averroes zu seiner Lösung — die er ausdrücklich als eigene und neue einführt — gekommen ist, und wie dann Albertus Magnus und Thomas die averroistische Lösung im wesentlichen unverändert akzeptiert haben. Wir haben dieser Untersuchung nichts hinzuzufügen und wiederholen nur kurz die Feststellungen, zu denen sie kommt; nur den eigentlich philosophischen Gehalt der averroistischen These möchten wir in etwas anderer Weise beurteilen, als Mansion es getan hat.

Die averroistische Formel lautet: Die Zeit als numerus motus secundum prius et posterius ist accidens (oder passio) nicht jeder beliebigen Bewegung, sondern einer einzigen, nämlich der Bewegung des primum mobile oder des äußersten Himmels; und diese so definierte Zeit ist zugleich das Maß für die Sukzession aller übrigen Bewegungen und verhält sich darum zu diesen nicht wie ein accidens zu seinem Subjekt, sondern lediglich wie die mensura (separata) zum mensuratum. Oder, wie Albert der Große diesen Gedanken formuliert hat: die Zeit verhält sich zur Bewegung des primum mobile „sicut ad subiectum et numeratum", und zu allen übrigen Bewegungen „sicut ad numerata solum".

Avicenna, bei dem bereits dieselbe Lösung angedeutet ist, hatte für sie folgende Begründung gegeben: Die kreisförmige Bewegung des Himmels ist die Ursache aller übrigen Bewegungen, derart, daß es ohne sie keinerlei motus in der Welt geben würde; folglich sind alle übrigen Bewegungen meßbar durch die Zeit, die dieser ersten und ursächlichen Bewegung eigentümlich ist[5]. Averroes nun hat diese Begründung nicht sowohl vertieft[6] als ihr vielmehr eine ganz andere Wendung gegeben: die Tatsache, daß die erste Bewegung die Ursache aller übrigen ist, genügt nicht, um ihre Eignung als Maßstab zu

verschiedener Weise erklärt worden, aber auf jeden Fall ist das Problem als solches mit dieser Erklärung offen geblieben.

[4] A. Mansion, La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux, in der Festschrift für M. De Wulf (Hommage à M. le prof. Maurice De Wulf), Löwen 1934, 275—307.

[5] Vgl. die von Mansion a. a. O., 292, zitierte Stelle aus Avicennas Sufficienta.

[6] In dieser Beurteilung weichen wir von Mansion ab.

gewährleisten. Dafür ist anderes erforderlich, und vor allem ist es nötig, daß die als Maßstab fungierende Bewegung allgemein bekannt und für alle erfaßbar ist. Es war ein alter Einwand gegen Platons Auffassung, der die Zeit mit der Bewegung des äußersten Himmels als solcher identifizieren wollte, daß diejenigen, die die Himmelsbewegung nicht wahrnehmen, auch die Zeit nicht wahrnehmen würden, was offensichtlich gegen die Erfahrung ist. Dieser Einwand kehrt sich natürlich auch gegen die Formel Avicennas, und in der Vermeidung dieser Schwierigkeit sieht Averroes das Wichtige und Neue seines eigenen Lösungsversuchs. Seine Überlegung ist folgende: Wir nehmen einerseits die Bewegung des ersten Himmels in jeder beliebigen irdischen Bewegung wahr, so wie die Ursache im Effekt wahrgenommen wird[7] — aber das ist lediglich eine Erkenntnis per accidens, die nicht ausreichen würde, um der ersten Bewegung die Eignung als mensura der übrigen zu sichern. Außerdem gibt es eine direkte Erkenntnis, durch die wir in jedem Augenblick und in jeder Lage die Himmelbewegung unmittelbar und per se wahrnehmen, nämlich in unserer eigenen Veränderlichkeit, in unserem eigenen esse transmutabile, dessen Ursache die Bewegung des primum mobile ist. In dieser Weise wird die Zeit, die *eine*, wahre und wirkliche Zeit essentialiter et primo gefühlt, oder, wie Thomas diesen averroistischen Gedanken später formuliert hat: sentimus tempus secundum quod percipimus nos esse in esse variabili ex motu caeli[8]. Für Averroes ist es also nicht wie für Avicenna ein metaphysisch-ontologisches Moment, das die Sonderstellung der Himmelsbewegung für die Wesensbestimmung der Zeit erklärt, sondern ein erkenntnistheoretisches: die allgemeine und direkte Erkennbarkeit, die dann erst ihrerseits auf die Kausalbeziehung zwischen dem motus primus und den übrigen Bewegungen zurückgeführt wird. Die averroistische Auffassung von der Einheit der Zeit hat damit von Anfang an einen gewissen relativistischen und subjektivistischen Einschlag, der — wie wir sehen werden — in der weiteren Entwicklung des Problems von Bedeutung gewesen ist.

Albertus Magnus und Thomas haben, wie gesagt, die averroistische Formel ohne Bedenken und ohne Kritik übernommen und sich zu eigen gemacht, und es sind ihnen natürlich viele auf diesem Weg gefolgt. Aber das letzte Wort war damit für die Scholastik durchaus

[7] Albert formuliert diesen Gedanken so: Et hic motus (primi mobilis) percipitur in omni motu sicut causa in suo effectu. Et non est necessaria in hac perceptione collatio effectus ad causam: quia quidquid est in effectu, hoc est a causa, sive advertatur et percipiatur distincte, sive non. Si enim motus caeli non esset, non esset aliquis motus in inferioribus, sive in anima sive in aliis, qui facerent aliquam in inferioribus transmutationem (Phys. IV tract. 3 cap. 4; zitiert von Mansion, 293).

[8] Sent. I dist. 19 qu. 2 art. 1 (zitiert von Mansion, 297).

nicht gesprochen; ganz im Gegenteil. Nicht nur daß schon sehr bald die Kritik an der Lösung des Kommentators einsetzt — es scheint sogar, als seien Thomas selbst in seinen letzten Jahren Zweifel an ihrer Richtigkeit gekommen[9] —: die Scholastik hat auch eine Reihe von andern Lösungsvorschlägen gemacht, die unabhängig von der averroistischen Theorie sind und sich in den meisten Fällen ausdrücklich gegen diese richten.

Einer der frühesten Versuche dieser Art findet sich im ersten Buch der Alexander von Hales zugeschriebenen Summa theologica, von der nach dem heutigen Stand der Forschung[10] die drei ersten Bücher mindestens zum großen Teil auf authentische Schriften Alexanders zurückgehen und jedenfalls vor 1245 entstanden sind. Unser Problem wird in dem Kapitel De unitate aevi[11] erörtert. Zur Entscheidung der Frage, ob es nur ein aevum für alle aeviterna gibt[12], wird zunächst eine kurze Betrachtung über die Zeit vorausgeschickt: Nach einem Ausspruch des Boethius verhält sich das fatum zur Vorsehung wie die Zeit zur Ewigkeit; die Einheit des Schicksals hängt aber nicht ab von der unitas illorum quorum est fatum, sondern von der Einheit der Ordnung, die alles umfaßt. Si ergo simili modo se habet tempus ad aeternitatem, erit tempus unum, non ab unitate temporalium quae mensurantur tempore . . ., sed ab unitate causae quae est influentia seu virtus durationis ab aeternitate, secundum

[9] Mansion hat darauf aufmerksam gemacht (304 ff.), daß Thomas in den späten Schriften, von etwa 1268 an, die doppelte Beziehung der Zeit zur ersten Bewegung und zu den übrigen mit Stillschweigen übergeht und sich auf die Feststellung beschränkt, die Einheit der Zeit sei durch die Einheit der ersten Bewegung, der sie folge, gewährleistet. Wenn auch andere Gründe für dieses Stillschweigen in Betracht kommen können, so ist es doch immerhin sehr möglich, daß Thomas die Unterscheidung der Inhärenz- und der bloßen Maßbeziehung nicht mehr erwähnt, weil er nicht mehr an ihr festhalten will.

[10] Vgl. die Prolegomena zu der Edition von Quaracchi, von V. Doucet (Bd. IV, 1948; siehe vor allem LXXX ff. und CCCLXIX).

[11] Lib. I pars I tract. II qu. 4 membr. III cap. 2 (= text. 66); Ed. cit.

[12] Das *aevum* (aeternitas creata oder aeternitas participata) ist die *mensura durationis*, das Maß für das Sein, der Intelligenzen oder Engel, die zwar geschaffen, aber unvergänglich und in ihrem Sein unveränderlich sind und darum außerhalb der Zeit liegen. *Duratio* ist hier (und überhaupt in allen scholastischen Diskussionen über Zeit, aevum, Augenblick und was damit zusammenhängt) immer *ohne zeitlichen Beiklang* verstanden: duratio — so definiert etwa Petrus Johannis Olivi, dessen Stellungnahme zu unserem Problem wir noch kennen lernen werden — non pro alio accipitur quam pro permanentia et conservatione propriae existentiae, sive hoc fiat per continuam generationem propriarum partium velut in motu, sive fiat per sui ipsius continuationem sicut in invariabilibus seu sicut in eis quae manent non mota (Sent. II qu. 10, 193 der Edition Jansens, die wir unten zitieren). Die Probleme, die sich auf das aevum beziehen, werden im allgemeinen in den Kommentaren zu Sent. II dist. 2 (wo die verschiedenen Fragen über die Engel ihre Stelle haben) erörtert, und es werden in diesem Zusammenhang — wir werden es im Folgenden immer wieder sehen — gern Parallelen zum Zeitproblem gezogen.

quod res sunt in participatione aeternitatis (und Entsprechendes gilt für die Einheit des aevum). In der Auflösung der Gegenargumente wird das dann noch etwas näher an einem Beispiel erläutert: quemadmodum una est influentia lucis a sole et tamen differentia receptiva influentiae lucis et receptio multiplicatur, non infusio vel influentia: sic receptio virtutis durationis sine fine, quae est perpetuitas, potest multiplicari ... non tamen ipsa perpetuitas, sicut nec ipsa influentia multiplicatur. Die Einheit der Zeit hängt also ab von der Einheit der Ewigkeit und ist in dieser begründet. Thomas gibt später, in seiner Summa theologica[13], diese Auffassung — ohne einen Namen zu nennen — mit folgenden Worten wieder: Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate aeternitatis quae est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium. Sunt vero multae, si consideretur diversitas eorum quae recipiunt durationem ex influxu primi principii. Thomas lehnt diese Erklärung ab — er selbst folgt ja der averroistischen —, und auch sonst hat der Versuch, Zeit und Ewigkeit in dieser Weise in Beziehung zu setzen, keine Anhänger gefunden und ist im allgemeinen auch in der Diskussion des Problems ziemlich unbeachtet geblieben.

Eine andere Lösung hat Bonaventura in seinem 1253—1254 entstandenen Sentenzenkommentar vorgeschlagen[14], und zwar stellt er die eigene Ansicht ausdrücklich in Gegensatz zu zwei andern, in denen mit ziemlicher Sicherheit die avicennistische und die averroistische Auffassung zu erkennen sind. Drei *opiniones* gibt es über die Einheit der Zeit gemäß der dreifachen Beziehung, die ein accidens zu seinem Subjekt hat: habet enim ibi causam, existentiam et apparentiam; dementsprechend kann die Einheit des accidens gesucht werden in dem Subjekt, in quo primo est, in quo primo apparet et a quo causatur. Und so sagen die einen, quod tempus est unum ratione subiecti in quo primo est et per se, quo remoto removetur et tempus. Das heißt: die Zeit ist eine, weil sie im primum mobile ist, cuius motu cessante cessat et tempus. Damit ist offensichtlich der Gedanke Avicennas gemeint. Die zweite Partei dagegen erklärt: Tempus est unum ratione subiecti in quo primo apparet. Denn die Zeit ist numerus motus, und obwohl dieser numerus „secundum essentiam et habitum" in der Bewegung bzw. in dem bewegten Körper ist, so hängt er doch „secundum actualem numerationem" von der erkennenden und messenden Seele ab. Und da die Seele alle Bewegungen und Veränderungen mißt aspiciendo ad mensuram motus primi mobilis, scil. per diem, annum et horam, so sagen die Vertreter dieser zweiten Theorie, die Zeit sei darum eine, quia omnia numerantur et mensuran-

[13] S. th. I qu. 10 art. 6.
[14] Sent. II dist. 2 p. 1 art. 1 qu. 2 (Quaracchi-Ausgabe).

tur per mensuram motus regularis et certi et nobis notissimi, scil. motus mobilis primi. Damit ist unzweifelhaft die averroistische Auffassung gemeint, die sich ja in der Tat von der Avicennas durch eine Wendung von der ontologischen zur erkenntnistheoretischen Betrachtung — vom *esse* zum *apparere* — unterscheidet. Und dann schließlich die dritte opinio, die die eigene Ansicht ist: tertii dixerunt profundius quod unitas temporis sumitur ab unitate subiecti a quo causatur; subiectum autem a quo causatur est *materia* ut mutabilis et ita ut ens in potentia. Nam materia ut est in acquisitione formae mutatur et sic est ens in potentia, et ideo tempus maxime inter omnia accidentia se tenet plus cum materia. Und so wie die Materie ihrer Wesenheit nach eine einzige ist, so auch die Zeit. Wieder macht die Auflösung eines Einwands die vorgetragene Theorie etwas klarer. Man könnte fragen, warum dieselbe Argumentation nicht auch für die andersartigen (d. h. die extensiven) Quantitäten gilt, die sich doch alle auf die Materie beziehen? Die Antwort lautet:

Dicendum quod omnes aliae, etsi esse incompletum habeant in materia — nam sunt in materia dimensiones interminatae — tamen esse completum ipsarum est a materia existente sub forma. Tempus autem habet esse ex hoc, quod materia tendit ad formam, propter hoc quod causatur a motu qui est „entelechia entis in potentia", et ideo maxime se tenet ex parte materiae, et ideo minime distinctum. Nec dico quod tempus sit in ipsa materia omni forma circumscripta . . . sed quamvis sit in materia quae est sub forma et ab ipsa causetur, magis tamen causatur a materia ut tendit ad formam, et hoc est in materia ratione suae potentia.

Die These Bonaventuras besagt also, daß die Einheit der Zeit abhängt von der Einheit der Materie, und zwar darum, weil die Zeit in ihrem Sein irgendwie abhängt von dem in der Materie (die ja für Bonaventura nicht in demselben Maß reine Potenz ist wie für Aristoteles) liegenden Streben nach Form. Diese Lehre scheint zu ihrer Zeit eine gewisse Verbreitung gehabt zu haben, jedenfalls sagt Roger Bacon in seinen mehrere Jahre nach Bonaventuras Kommentar entstandenen Communia naturalium von ihr: . . . est opinio vulgata apud multos et maxime apud quosdam theologos[15]. Aber die führenden philosophischen Denker der Scholastik haben sie durchweg abgelehnt: sie wird ausführlich widerlegt von Thomas, Bacon, Olivi, Duns Scotus, Aegidius Romanus[16] — um nur einige der größten Namen zu nennen.

[15] Vgl. unten Anm. 22.

[16] Auf Bacon, Olivi, Aegidius kommen wir noch zurück. Thomas erwähnt Bonaventuras Auffassung in seinem Sentenzenkommentar mit den Worten: Alii dixerunt quod tempus est mensura variationis, et omnis variatio est ex possibilitate materiae, et quia materia est una, ideo dicunt tempus unum ab unitate materiae. Sed hoc non videtur verum . . . (Sent. II dist. 2 qu. 1 art. 2: utrum aevum sit unum tantum). Und in der Summa heißt es, in dem-

Eine dritte Lösung, die zweifellos die glücklichste von allen ist, die die Scholastik vorgeschlagen hat, begegnet dann bei Roger Bacon. Er hat seine Ansicht nicht nur ausführlich in dem späten Werk der Communia naturalium dargelegt[17], sie findet sich auch, mit derselben grundsätzlichen Haltung und in nur wenig kürzerer Form, in dem frühen Kommentar zu den acht Büchern der aristotelischen Physik[18]. In beiden Werken lehnt Bacon zunächst, ehe er die eigene Auffassung darlegt, drei fremde Theorien ab. Die eine positio, die Bacon nicht ganz mit Recht Averroes zuschreibt[19], und in der eher der Gedanke Avicennas (in etwas deformierter Gestalt) zu erkennen ist, besagt: quod tempus est accidens et habet unum subiectum ut motum caeli, und weil dieses Subjekt ein einziges ist, so ist auch die Zeit eine einzige. Dem hält Bacon entgegen: wenn der Himmel stillstünde, aber es gäbe irgendeine andere Bewegung, so würde es auch eine Zeit geben[20], und überhaupt gelte ganz allgemein, quod nullus motus est praecisum subiectum temporis ... sed omnis motus indifferenter. Et ideo, si nullus motus esset, tempus non esset; et si quicumque fieret, tempus nasceretur sicut accidens et mensura ipsius motus successiva.

selben Zusammenhang, in dem von der Theorie der Summa Halesiana die Rede ist (S. th. I qu. 10 art. 6; vgl. oben): Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiae primae, quae est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur. . . . Bemerkenswert ist übrigens, daß der Sentenzenkommentar nur die Lehre Bonaventuras erwähnt, während die Summa außer dieser auch die Halesianische nennt. — Duns Scotus scheint die Lehre Bonaventuras nur aus zweiter Hand gekannt zu haben. Er erwähnt sie in einer seiner Quaestionen zur Metaphysik, die uns noch beschäftigen wird (Metaph. V qu. 10: utrum quantitas qua motus est quantus sit tempus) in dieser Form: Notandum quod, sicut recitat frater Guillelmus Varro (Wilhelm von Ware) in secunda parte scripti, aliqui dicunt quod tempus est unum, quia est mensura variationis, cuius causa est materia quae semper appetit novam formam induere, et quia materia est una in omnibus materialibus, ideo dicunt quod tempus est unum. Sed dicit quod hoc non sufficit. . . . Auf die Argumente, die gegen Bonaventuras These angeführt wurden, wollen wir nicht im einzelnen eingehen; sie liegen zu sehr auf der Hand.

17 Comm. nat. pars III cap. 6 (Opera inedita fasc. III, ed. R. Steele, Oxford 1911, 158 ff.).

18 Quaestiones supra libros octo Physicorum Aristotelis, lib. IV, cap. De tempore (Opera inedita fasc. XIII, edd. F. Delorme und R. Steele, Oxford 1933, 257 ff.). — In den Quaestiones supra libros quatuor Physicorum Aristotelis (ibid. fasc. VIII, 1928) wird unser Problem nur ganz kurz gestreift.

19 Im Physikkommentar heißt es: . . . haec est positio Commentatoris (et communiter loquentium); in den Comm. nat. vorsichtiger: . . . error . . . qui imponitur Averroi (in der zitierten Ausgabe steht *Averroys*, was keinen Sinn gibt; wir verbessern auch sonst einige offensichtliche Fehler, ohne es jedesmal zu vermerken).

20 Auf das Argument, mit dem schon Avicenna diesen Einwand widerlegt hatte, daß es *stante caelo* überhaupt keine Bewegung in der Welt geben würde, da die Himmelsbewegung die Ursache aller übrigen ist, erwidert Bacon, quod motus caeli non est causa motus localis recti, sed motus secundum formam ut generationis et corruptionis et alterationis et augmenti. Aristoteles enim dicit, in fine De gener., quod motus caeli fit ut adducatur generans per varias partes habitabilis, scil. sol et aliae stellae, aber die geradlinige Be-

Et, so fügt Bacon hinzu, iam per hoc patere potest illa *gravis difficultas de unitate temporis*[21].

Die zweite abzulehnende Position ist die Bonaventuras (dessen Name aber nicht genannt wird): Deinde est alia positio falsior quod tempus habet unitatem a materia, quoniam materia est origo omnis mutabilitatis, et ideo tempus, quod est passio motus, materiae debetur. Et quia ponunt quod materia est una numero, dicunt quod tempus est unum numero[22]. Aber diese Ansicht ist für Bacon schon darum unhaltbar, weil die Materie ja für ihn nicht ein und dieselbe in allen körperlichen Substanzen ist. Dazu kommen dann noch eine Reihe von andern Argumenten, die gegen diese Theorie sprechen — wir wollen sie nicht alle im einzelnen verfolgen. Nur das sei noch hervorgehoben, daß Bacon sich nicht nur in den Communia naturalium, die wir eben zitierten, mit Bonaventuras Lehre auseinandersetzt, sondern auch und grundsätzlich in derselben Weise im Physikkommentar[23], von dem man immer angenommen hatte, daß er — wie überhaupt die in dem Manuskript von Amiens entdeckten Aristoteleskommentare — vor 1250 entstanden ist. Dieses Datum müßte also doch wohl um einige Jahre heruntergerückt werden, derart, daß mindestens der Kommentar zu den acht Büchern der Physik nach Bonaventuras Sentenzenkommentar (1253/54) angesetzt würde.

Die letzte und wichtigste der zu widerlegenden Ansichten ist die averroistische, die Bacon aber dem Avicenna zuschreibt: Tertia opinio imponitur Avicennae, secundum eius translatorem, in 4° Physicorum; ibi enim scribitur quod tempus est accidens uni motui et tamen est mensura plurium, sicut longitudo ulnae est accidens soli ulnae et tamen mensurat infinitas alias longitudines pannorum aequales et subiectas[24]. Curialis videtur positio, sed vana est, denn die bevorzugte Bewegung, die sie voraussetzt, könnte wieder nur die Himmelsbewegung sein, aber von der ist bei der Widerlegung der ersten positio schon gezeigt worden, daß sie nicht als Subjekt der Zeit in Be-

---

wegung hat mit dem allen nichts zu tun, quare stante caelo lapis descenderet deorsum (Comm. nat.). Wir werden sehen, daß die kausale Rolle der Himmelsbewegung, mit den Folgerungen die sich aus ihr ergeben, später auch von andern, mit ähnlichen und auch mit andern Argumenten, angezweifelt worden ist.

[21] Comm. nat. (161).

[22] Et haec est opinio vulgata apud multos . . ., so geht die Stelle weiter (vgl. oben), sed haec est falsa . . . (Comm. nat., 162).

[23] Hier wird sie sogar in besonders ausführlicher Form erörtert, nämlich in einer eigenen Quaestio „utrum materia sit causa unitatis temporis" (279). Bonaventuras Theorie ist hier auch in etwas respektvollerer Weise als in dem späteren Werk bezeichnet: Alia est positio famosa (und nicht „positio falsior"). Übrigens sei der Vollständigkeit halber noch bemerkt, daß diese Lehre im Physikkommentar die dritte, in den Communia naturalium die zweite der abgelehnten positiones ist.

[24] Comm. nat.

tracht kommt. Im übrigen schließt diese dritte Theorie eine „pessima falsitas" ein, denn sie besagt, quod unum est tempus commune omnibus, scil. quod mensurat motum caeli, et quilibet motus habet proprium tempus tamquam propriam periodum et mensuram. Unde vult haec phantasia quod esse cuiuslibet corruptibilis habet suum tempus proprium et praecisum, et ita non sunt solum plura tempora simul, sed infinita. Wir werden sehen, daß auch andere diese Folgerung aus der averroistischen Auffassung gezogen haben, ohne diese darum so radikal abzulehnen wie Bacon. Für ihn ist die Annahme von unendlich vielen tempora propria, die durch ein gemeinsames tempus commune gemessen werden, nicht nur in sich selbst widerspruchsvoll — wie er eingehend zeigt —, sie widerspricht auch der Überzeugung, in der Aristoteles, Averroes und „omnes auctores" einig sind: quod impossibile est plura tempora simul esse.

Et potenter volo demonstrare hoc, fährt Bacon fort; und in der Tat ist die Begründung, die er für die Einheit der Zeit gibt, die schlagkräftigste und überzeugendste, die die Scholastik gefunden hat. Sie besteht in ihrem Grundgehalt in folgender Überlegung: Die Zeit ist eine eindimensionale Größe, sie hat keine Ausdehnung nach Breite und Tiefe, es ist darum ausgeschlossen, daß es mehrere gewissermaßen nebeneinanderliegende Zeiten gibt, sondern die *durationes* verschiedener Bewegungen und Veränderungen müssen notwendig auf der einen einzigen Zeitgeraden liegen. Bacon illustriert diesen Sachverhalt an dem analogen der räumlichen Größen, die nach einer oder mehreren Dimensionen „indivisibiles", d. h. ausdehnungslos, sind[25]: So wie

[25] Im Physikkommentar lautet die Stelle so: Respondeo quod unum tempus est et tamen sunt infiniti motus et possunt esse, sicut patet in punctis locandis, quia si adveniat unus locandus, advenient infinita, (cum) non faciant distantiam, ergo per eandem positionem habebunt eandem mensuram localem. Similiter intelligendum de motibus, quia duae lineae secundum longitudinem non compatiuntur se, quia sic sunt dimensionatae, (sed) secundum latitudinem bene compatiuntur se infinitae; similiter duae superficies secundum latitudinem non compatiuntur se, quia sic sunt dimensionatae, sed secundum profunditatem bene compatiuntur se. Cum ergo motus sit continuum quid, et continuum habens extensionem in longum solum, quare similiter motus; sed hoc est secundum prius et posterius, quare respectu praesentis duo motus non habebunt dimensionem, sed indistinctionem et indivisionem, quare poterunt duo motus esse in eodem tempore, et eadem ratione infiniti. Und in den Communia naturalium: Et potenter volo demonstrare hoc per hanc viam: omne dimensionatum licet a parte ea, qua dimensionatum est, excludat aliud secum a sua mensura, tamen a parte illa, qua non est dimensionatum, non excludit aliud. Sed motus non habet dimensionem nisi secundum *longitudinem* spatii et hoc est a praeterito in futurum, ergo respectu praesentis non habet dimensionem qua excludat alium motum, ergo simul possunt esse plures motus in praesenti, licet praeteritus et futurus simul esse non possunt. Maior propositionis patet in simili de mensura loci et ubi, nam linea continua secundum longum habet dimensionem: non compatitur aliam in eodem loco secundum longum, sed excludit eam a loco suo. Sed quia secundum latum et profundum est indivisibilis, ideo secundum illa compatitur secum infinitas. Eodem modo superficies, quia habet dimensionem secundum longum et latum,

unendlich viele Punkte zugleich in dem Ort eines einzigen sein können, weil sie keinerlei Ausdehnung haben und weil die Summe noch so vieler indivisibilia niemals auch nur die kleinste magnitudo ergibt, und so wie unendlich viele (gerade) Linien in eine einzige zusammenfallen können, weil sie secundum latitudinem et profunditatem ausdehnungslos sind, oder schließlich so wie unendlich viele (ebene) Flächen hinsichtlich der Tiefendimension kompatibel sind — so fallen zwei (und mehr) Bewegungen hinsichtlich ihrer zeitlichen Ausdehnung zusammen, weil diese eindimensional ist.

Nun erhebt sich aber gegen diese Lösung der alte Einwand: sed obicitur fortiter, cum motus sit subiectum temporis et accidens numeratur ad numerationem subiecti, ergo secundum numerum motuum erit numerus temporum[26]. Wenn die Zeit eine Bestimmtheit der Bewegung ist, dann muß es ebensoviele Zeiten wie Bewegungen geben. Bacon antwortet auf diesen Einwand: es gibt vier Akzidentien, die ihrem Subjekt in anderer Weise zukommen als alle übrigen, derart nämlich, daß das numerisch gleiche Akzidens mehrere Subjekte haben kann, oder richtiger gesagt, daß es mehreren *res* zukommen kann, die hinsichtlich des betreffenden Akzidens nicht mehrere Subjekte, sondern ein einziges darstellen. Diese vier Akzidentien sind *ubi et duratio praesens, et duae mensurae durandi scil. locus et tempus*[27]*:* also das Sein in Raum und Zeit, und die beiden entsprechenden Maße Ort und zeitliche Dauer (räumliche und sukzessive Quantität). Die Begründung wiederholt aber nur das schon vorher Gesagte; insbesondere wird die These, daß der numerisch gleiche Ort mehreren *res* zukommen könne — die ja etwas überraschend anmutet — wieder auf den Fall von Linien und Flächen beschränkt: die *ubi* mehrerer Linien fallen secundum latum et profundum zusammen, die mehrerer Flächen secundum profundum, quia *ubi* debetur hic pluribus rebus inquantum sunt indivisibiles et indistantes per privationem dimensionis, quae facit distantiam. Und das Analoge gilt von der *duratio praesens,* quoniam debetur motui dato inquantum non habet dimensionem et inquantum indivisibilis est: quia non habet dimensionem nisi per decursum a praeterito in futurum, et per comparationem ad praesens non habet motus dimensionem per quam faciat alium motum distare a suo praesenti, et propter hoc ista duratio debet pluribus motibus . . . et ideo se compatiuntur in hac duratione et ideo in praesenti tempore. Zusammenfassend und abschlie-

ideo non compatitur aliam secundum illos respectus; sed quia non habet profundum, ideo secundum profundum possunt simul esse infinitae, quia sic sunt omnino indivisibiles et nulla aliam excludit.

[26] Comm. nat.

[27] Der *locus* ist für die aristotelisch-scholastische Philosophie die innere Oberfläche des ultimum continens und somit in gewissem Sinn das „Maß" für das *ubi* (die räumliche Position) des contentum.

ßend ergibt sich daraus: Et ideo dicendum est quod tempus non debetur motibus pluribus tamquam pluribus subiectis, sed tamquam uni subiecto ... Debetur igitur unum tempus pluribus motibus tamquam pluribus rebus, sed non tamquam pluribus subiectis, sed uni subiecto, quia debetur eis per proprietatem unionis et indivisionis et indiversitatis. Sed alia accidentia omnia a praedictis debentur pluribus rebus per naturam diversitatis et differentiae, secundum quod res distinctae sunt in se, et ideo numerantur in eis[28].

Diese Interpretation der Einheit der Zeit als Einzigkeit der Zeitdimension und entsprechender indivisibilitas respectu praesentis ist zweifellos die treffendste, die die Scholastik gefunden hat. Trotzdem ist Bacons Lehre von den Zeitgenossen und den Späteren wenig beachtet worden. Das mag mindestens zum Teil mit seiner im Jahr 1277 erfolgten Verurteilung zusammenhängen, die ja auch die Einziehung und Vernichtung seiner Schriften in sich schloß. Ein anderer Grund dürfte aber auch darin zu suchen sein, daß der Baconsche Gedanke in seiner ganzen Tiefe und seiner Bedeutung nur von wenigen erfaßt worden ist. Diesen Eindruck hat man z. B. bei Petrus Johannis Olivi, der — wir werden noch darauf zurückkommen — Bacons Lehre ablehnt, aber offenbar das Wesentliche an ihr nicht ganz begriffen hat. Der einzige, der sie wirklich in vollem Umfang nicht nur verstanden, sondern auch gewürdigt und gebilligt hat, ist Duns Scotus gewesen. Er hat unser Problem nicht eigentlich ex professo behandelt, sondern kommt mehr beiläufig (in seinen Quaestionen zur Metaphysik) anläßlich einer andern Frage über die Zeit darauf zu sprechen[29] und beschränkt sich denn auch nur darauf, einige Ansichten zu referieren: die aristotelische, die averroistische, die Bonaventuras[30]. Und dann heißt es:

Alia opinio est de unitate temporis (et aevi) subtilior et, credo, verior: omnes enim motus fluunt secundum dimensionem linearum, et tempus mensurat motum secundum dimensionem linearum. Sicut ergo infinitae lineae simul esse possent ex ea parte qua dimensione carent, scil. a parte latitudinis, ideo omnes motus, quia fluunt linealiter, simul sunt respectu nunc praesentis, et quia tempus mensurat motus omnes secundum quod sunt

[28] Bacon versucht dann weiterhin noch (Comm. nat. 165 f.) eine Interpretation jener unglücklichen Aristoteles-Stelle aus Phys. IV cap. 14 (vgl. oben Anm. 3) zu geben, nach der die Einheit der Zeit aus der Einheit des (abstrakten) numerus fließen soll. Der aristotelische Text sei von vielen falsch verstanden worden und habe darum eine Reihe von Zweifeln entstehen lassen, und auch die verba Commentatoris male translata hätten keine Lösung gebracht. In Wirklichkeit habe der Philosoph genau das gemeint, was er, Bacon, als die richtige Lösung aufgezeigt habe — womit er vielleicht letzten Endes nicht so unrecht hat; nur ist die Argumentation, mit der er das nachweisen will, weder sehr klar noch sehr überzeugend.

[29] Metaph. V qu. 10: utrum quantitas, qua motus est quantus, sit tempus.

[30] Vgl. oben Anm. 16.

linealiter fluentes et sic simul sunt, ideo habent rationem unitatis subiecti respectu temporis, ideo tempus est unum.

Eine weitere mögliche Erklärung für die Einheit und Einzigkeit der Zeit, die mindestens für eine gewisse Richtung innerhalb der scholastischen Philosophie nahe gelegen hätte, ist nur gelegentlich und von weitem gestreift worden: für diejenigen, die einen Realunterschied zwischen esse existere und esse essentiae angenommen haben, wäre es nur logisch gewesen, eine Beziehung zwischen Zeit (oder aevum) und existentiellem Sein herzustellen. Der Grundgedanke der Realdistinktion war doch der, daß durch das Zusammentreten von Form und Materie zwar eine res, aber noch kein wirklich existierendes ens zustandekommt, sondern daß dazu noch die Partizipation des compositum am universalen Sein (oder an der *analogia)* erforderlich ist. Was hätte also näher gelegen, als das Sein in der Zeit, d. h. die durch die Zeit gemessene duratio eines konkreten ens, mit dem universalen, einen und einheitlichen Sein in Beziehung zu setzen? Warum dieser Weg nicht gegangen wurde und nicht gangbar war, werden wir am besten sehen, wenn wir dem klassischen Repräsentanten der Realdistinktion — Aegidius Romanus — in seinem Gedankengang folgen.

In seinem Physikkommentar, der wahrscheinlich 1277 entstanden ist, behandelt Aegidius das Problem der Einheit der Zeit in einer besondern „dubitatio": utrum sit unum tempus omnium temporalium[31]. Er führt zunächst aus, daß der Begriff *unitas* in verschiedener Weise verstanden werden kann: es gibt eine Einheit *ex esse* und eine Einheit *ex ratione quidditatis;* die erstere macht die unitas numeralis aus, die letztere die unitas speciei, und es ist so quod illa sunt unum specie, quorum est una ratio quidditatis, sed illa sunt unum numero, quorum est unum esse. Was ergibt sich nun daraus für die Zeit? Die Zeit ist ein Akzidens, und „accidentis esse est inesse", folglich hängt die numerische Einheit des tempus wie die jedes andern Akzidens ab von der Einheit des Subjekts, dem es inhäriert. So unterscheiden sich z. B. Schwarz und Weiß der Spezies nach, weil die ratio quidditatis hier und dort eine andere ist, aber das Weiß, das in der Wand ist, ist numerisch verschieden von dem Weiß im Holz, nicht weil dem Akzidens hier und dort eine verschiedene Wesenheit zukommt, sondern weil es ein aliud et aliud esse in den verschiedenen Subjekten hat. Und Analoges gilt für die Zeit:

Cum tempus formaliter et secundum suam rationem quidditatis sit numerus, materialiter autem, ut in subiecto, fundetur in motu, unitas speciei ipsius temporis quaerenda est ex numero, ex quo sumitur eius formalis ratio quidditatis. Sed unitas numeralis ipsius quaerenda est ex motu primo

31 Phys. IV text. 132 dub. 1 (Ed. Venedig 1502).

in quo fundatur tamquam in subiecto. Quia igitur idem numerus septem canum et septem equorum, cum numerus septenarius a septenario non differt specie, septem dies sequentes sunt idem tempus specie cum septem diebus praecedentibus[32] ... sed unitas numeralis eius quaerenda est ex unitate motus in quo fundatur, et quia primus motus, in quo fundatur tempus, est unum numero, ideo tempus est unum numero[33].

Wir sind also damit wieder bei der averroistischen Lösung, obwohl die vorausgehenden Unterscheidungen eine andere erwarten ließen. Der Grund wird aus Aegidius' eigenen Ausführungen einsichtig: die Zeit ist ja nicht die mensura durationis für das Sein (das esse existere) der materiellen Substanzen, sondern einzig und allein für die Dauer der Bewegungen; die unitas temporis kann darum nicht aus der Einheit des existentiellen Seins, sondern lediglich aus einer irgendwie zu erklärenden Einheit der Bewegung abgeleitet werden. Für die peripatetische Philosophie war das Sein der generabilia et corruptibilia nur *per accidens* in der Zeit und durch diese meßbar: insofern die materiellen Substanzen während ihrer ganzen Dauer notwendig einer Kette von Veränderungen[34] unterworfen sind. Aber an sich und *per se* ist die Zeit nur das Maß der Bewegung, oder umgekehrt gesagt: an sich und *per se* sind nur Bewegungen und Veränderungen „in tempore". Soviel wir sehen, hat nur ein einziger der scholastischen Philosophen das vergängliche Sein als solches direkt und „an sich" durch die Zeit messen wollen[35], aber dieser eine — es ist Olivi, auf

[32] Das ist die berühmte aristotelische Überlegung (vgl. oben Anm. 3): der Philosoph hat dann aus dieser Einheit secundum speciem unmittelbar auf die numerische Einheit geschlossen für den Fall, daß zwei Bewegungen zugleich (simul) beginnen und enden, während Aegidius im weiteren Averroes folgt.

[33] Aegidius kommt im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars, das dreißig Jahre nach dem Physikkommentar — ca. 1308/09 — entstanden ist, auf die Frage zurück und entscheidet sie in derselben Weise (Sent. II dist. 2 qu. 1 art. 2: An sit unum aevum omnium aeviternorum). Drei Ansichten gibt es über die Einheit der Zeit (von der aus dann auf die Einheit des aevum geschlossen worden sei): a quibusdam fuit accepta ex unitate numeri, a quibusdam ex unitate materiae, a quibusdam ex unitate subiecti. Die erste Auffassung, d. h. die aristotelische, ist abzulehnen, nam unitas numeri est unitas mathematica, sed unitas temporis est unitas naturalis; auch die zweite — es ist die These Bonaventuras —, die *communiter* abgelehnt werde, ist aus verschiedenen Gründen nicht wahr; allein die dritte opinio, die averroistische, gibt die richtige Erklärung. — In den Theoremata de esse et essentia wird das Zeitproblem nicht berührt.

[34] Mit eventuellen Perioden der Ruhe: aber die quies ist nach Aristoteles als *privatio motus* gleichfalls, wenigstens per accidens, durch die Zeit meßbar.

[35] Es war ein viel diskutiertes Problem, ob ein besonderes Maß angenommen werden könne, durch das das Sein (oder die *duratio*) der vergänglichen *permanentia*, d. h. der materiellen Substanzen, *per se* gemessen wird. Eine Antwort auf diese Frage schien durch ein Aristoteleswort nahegelegt zu sein, nach dem der gegenwärtige Augenblick, das *nunc*, sich zum Zeitkontinuum verhält wie das mobile zur Bewegung. Aristoteles hat ja gelehrt, daß das Jetzt „secundum substantiam" immer dasselbe bleibt (idem nunc in toto tempore) und sich nur „secundum rationem" (oder „secundum esse", wie die Scholastik sagte) ändert. Es ist ein Ausdruck für das, was ein moderner Philo-

den wir gleich zu sprechen kommen — hat keinen Realunterschied von esse und essentia angenommen, so daß die Ableitung der Einheit der Zeit aus der Einheit der „analogia" für ihn nicht in Betracht kam.

Die Erklärung für die Einheit der Zeit, die Petrus Johannis Olivi vorgeschlagen hat, weist in eine völlig neue Richtung. Er erörtert das Problem in den Quaestionen zum zweiten Buch der Sentenzen, die in endgültiger Gestalt wohl erst nach 1283 redigiert worden sind, mehrere Jahre nachdem Olivi seine Sentenzenvorlesung gehalten hatte. Die Frage wird in folgender Form gestellt[36]: an sint solae duae durationes numero rerum creatarum vel plures, seu an sint solae duae numero mensurae existentiae rerum creatarum vel plures, aut una sola numero. Olivi fragt also, ob es *ein* aevum und *ein* tempus gebe oder mehrere, oder ob es nicht vielleicht nur ein einziges Maß für die Existenz sowohl der aeviterna wie der tempo-

soph das „Vorrücken des Jetzt" genannt hat: die Tatsache, daß zwar einerseits jeder einzelne gegenwärtige Augenblick in die Vergangenheit weggleitet, daß aber andererseits das Jetzt als Jetzt gewissermaßen erhalten bleibt und dem Zeitstrom entgegen vorrückt. Es ist einer jener letzten Sachverhalte, die nicht weiter zu erklären und höchstens mit mehr oder weniger exakten Bildern zu illustrieren sind. Eines der Bilder, die Aristoteles dafür gewählt hatte, war nun eben der Vergleich mit der Bewegung: so wie im motus das prius und posterius durch die jeweilige Lage des mobile geschieden werden, so in der Zeit Vergangenheit und Zukunft durch das jeweilige nunc; so wie das mobile seiner Substanz nach immer dasselbe bleibt und nur seine Lage (sein *esse*) ändert, so das nunc im Zeitstrom. Thomas hat daraus nun „per commutatam proportionem" geschlossen: so wie Zeit und Bewegung sich zueinander verhalten, verhalten sich instans und mobile; und da die Zeit das Maß für die Dauer der Bewegung ist, ist also der Augenblick das Maß für die duratio des mobile, d. h. für das permanente Sein dieses letzteren. Dieses nunc hat nun die Besonderheit, daß es einer beliebig langen Periode der gewöhnlichen Zeit — temporis nostri — „koexistieren" kann, und damit den unendlich vielen nunc, die in jeder noch so kleinen Zeitspanne enthalten sind (aber es ist trotzdem ein *nunc temporis*, nicht ein *nunc aevi* — Thomas lehnt, im Opusculum De instantibus, diese Auffassung ausdrücklich ab —, und es ist auch verschieden von den *nunc*, die das tempus discretum ausmachen, mit dem die operationes der Engel gemessen werden). Auf diese Weise ist auch dem Aristoteleswort Genüge getan, das den Ausgangspunkt der ganzen Konstruktion bildet: das nunc, das das permanente Sein des mobile mißt, bleibt immer identisch, während das nunc im Fluß der Bewegung immer ein anderes ist. Diese Auffassung ist trotz der großen Schwierigkeiten, die sie einschließt, von vielen Scholastikern, namentlich im 13. Jahrhundert, geteilt worden, und nicht nur von den Thomisten. Die entscheidende Kritik kommt erst mit *Duns Scotus*, der unter anderem den Einwand macht, daß die thomistische Erklärung zwei verschiedene und verschiedenartige nunc annimmt, von denen das eine bleibt, das andere vergeht, während Aristoteles gewollt hatte, daß ein und dasselbe nunc unter einem Gesichtspunkt immer dasselbe, unter einem andern immer ein anderes ist. Duns Scotus seinerseits will, daß das Sein *aller* permanentia, d. h. sowohl der körperlichen wie der unkörperlichen Substanzen, durch das aevum gemessen wird. Dieser Ansicht haben sich dann nicht nur die Skotisten mit ziemlicher Einmütigkeit, sondern auch sonst manche Denker des 14. Jahrhunderts angeschlossen: sie schien im ganzen doch weniger Schwierigkeiten zu bieten als die thomistische, aber auch diese hat im 14. Jahrhundert noch viele Anhänger gefunden.

[36] Sent. II (ed. B. Jansen, Quaracchi 1922—26) qu. 10.

ralia gebe. Den letzten Teil der Frage hat er eigentlich schon in der vorhergehenden Quaestio entschieden, oder hat wenigstens durchblicken lassen, welche Entscheidung er persönlich für die richtige halten würde. Es handelte sich dort[37] um die viel diskutierte Frage, ob im Sein der substantiae separatae und damit im aevum Sukzession anzunehmen sei oder nicht. Olivi entscheidet sich für die Auffassung, quod esse omnium creatorum est succesivum, und erwidert auf den Einwand, daß ja dann kein formaler Unterschied zwischen Zeit und aevum bestünde: fateor me nescire dare differentiam formalem. Nec tamen propter hoc tenendum mihi esse iudico aevum non esse successivum, quia maius et periculosius inconveniens est et, ut credo, evidentius, tenere aevum non esse successivum quam tenere quod sit *eiusdem speciei cum tempore.*

Es bleibt dann nur noch die Frage, ob es eine Zeit oder mehrere gebe. Unter den Ansichten, die Olivi ablehnen will, steht an erster Stelle die Bacons: „quidam" haben angenommen, quod omnes motus simul existentes respectu temporis non habent nisi rationem unius subiecti, quia non habent nisi rationem unius dimensionis vel mensurabilitatis respectu eius, scil. in longum vel secundum prius et posterius. Aber die Argumente, mit denen Olivi diese Theorie widerlegen will, zeigen eigentlich nur, daß er sie nicht verstanden hat. Er hält sich nur an den einen Punkt, der ja nicht das Wesentliche ist, daß nämlich ein und dasselbe numerisch gleiche Akzidens mehreren Subjekten soll zukommen können, und er sieht nicht, daß der Grund dafür weder in der Einheit der potentia susceptiva accidentis noch der dispositiones susceptivae liegt, sondern in der dimensionalen Struktur der betreffenden „Akzidentien". — Falsch ist ferner die Ansicht, die pro subiecto temporis una materia numero omnium annehmen will — also die These Bonaventuras —, denn das ist aus mehreren Gründen unmöglich, sicut a multis efficaciter probatur.

Und ebenso ist die averroistische Theorie abzulehnen: Non etiam erit dare unum motum pro subiecto primo temporis ut videl. motum primi mobilis. Die Begründung, die Olivi für diese Ablehnung gibt, ist von grundsätzlicher Bedeutung: nach seiner Ansicht hat Aristoteles darin geirrt[38], daß er die Bewegung als das eigentliche und unmittelbare Subjekt der Zeit angesehen hat und nicht die *aktuelle*

[37] Qu. 9: An esse rerum creatarum, spiritualium saltem, sit successivum vel habeat totam durationem suam simul.

[38] Olivi findet ja überhaupt häufig, daß Aristoteles sich täuscht, und er billigt, wie er einmal sehr deutlich sagt, durchaus nicht, daß gewisse Philosophen ihn so hoch schätzen und so sehr als Autorität anerkennen: . . . vehementer detestor, quia Aristoteles paganus et Averroes saracenus et quidam alii infideles philosophi a quibusdam in tanta aestimatione et veneratione et in tanta auctoritate habentur (so in seiner 1285 entstandenen Defensio, die D. Laberge zusammen mit zwei andern apologetischen Schriften Olivis neu ediert hat; s. ArchFranciscHist 28, 1935, 406).

Existenz als solche. Denn, das ist Olivis Hauptargument, was für das Sein der aeviterna, der Engel, gilt — und er ist ja der Überzeugung, daß dieses Sein eine sukzessive Dauer ist —, gilt eben so und mehr für das der temporalia: Si etiam esse aeviternorum in sua continuatione et non solum in suis operationibus habet veram successionem, non minus hoc erit de esse temporalium, quod in sua permanentia et continuitate habebit veram successionem et non solum in suis transmutationibus. Andererseits ist es sicher, daß die Zeit den temporalia auch dann zukommt, wenn sie in Ruhe sind: tempus temporalibus inesse videtur etiam dum actu non moventur, und zwar nicht nur per accidens, sondern ganz eigentlich, und überdies in einem wahreren und realeren Sinn als den Bewegungen: quia manentia formae post motum introductae — quae hic quies nominatur — plus habet de veritate essendi et existentiae quam motus, ut manere in centro perfectiorem actum dicit gravitatis quam moveri ad centrum. Und wenn Aristoteles wollte, daß die Ruhe der res temporales nicht an sich, sondern nur per accidens in der Zeit sei, so ist er zu dieser Annahme gezwungen worden, quia posuit motum esse proprium et per se subiectum temporis et non *actu esse vel existere* sub permanentia vel continuitate seu duratione.

Aber wie steht es nun mit der Einheit und Einzigkeit dieser so verstandenen Zeit? Olivi sagt nicht ausdrücklich, welches seine persönliche Meinung über diese Frage ist, er berichtet nur — wie er es auch in andern Fällen vielfach getan hat —, wie „aliqui" sie beantwortet haben und welche Gründe für ihre Lösung sprechen. Aber es ist unverkennbar die Auffassung, die er selbst vertreten will: aliqui aliquando dicere voluerunt quod essent tot durationes et tempora quot sunt durabilia seu actu existentia, et quod unitas numeralis, quae attribuitur tempori, attribuatur ei a solo intellectu sicut suo modo ab eo attribuitur unitas et communitas universalium. Es gibt also realiter so viele Zeiten, wie es aktuelle Existenzen gibt, und die Einheit der Zeit ist eine rein ideelle, vom erkennenden Intellekt hergestellte, die der der Universalien zu vergleichen ist[39]. Argumente

[39] In einem andern Sinn war schon vor Olivi eine Parallele zwischen dem Universalien- und dem Zeitproblem gezogen worden, und zwar von Aegidius Romanus und Heinrich von Gent (vgl. unsern in Anm. 2 zitierten Aufsatz). Aber für sie handelte es sich um eine andere Frage, nämlich um die Realität des Zeitkontinuums. Daß dem gegenwärtigen Augenblick ein esse extra animam zukomme, stand für alle fest, aber das Problem war, ob und wie aus der Realität des ausdehnungslosen Augenblicks, der kein eigentlicher Teil der Zeit ist — denn Punkte sind nicht Teile eines Kontinuums —, die der Gesamtzeit abgeleitet werden kann. Eine der vorgeschlagenen Lösungen war nun eben die von Aegidius und Heinrich vertretene Auffassung, daß das Sein des Zeitkontinuums dem der Universalien zu vergleichen ist: das, was der Intellekt in einer einzigen Anschauung zusammenfaßt (so wie er die vielen particularia in einer einzigen Anschauung zusammenfaßt), ist in diesem Fall die Mannigfaltigkeit der in der Richtung der Zeitdimension selbst liegen-

für diese Ansicht lassen sich unter einem dreifachen Gesichtspunkt anführen: ex parte subiecti, denn ad plurificationem propriorum subiectorum sequitur necessario plurificatio accidentium et passionum; weiter ex parte mensurationis, denn jedes Maß und jede Messung setzt im gemessenen Objekt eine Quantität voraus, die zwar alia numero a quantitate mensurae, aber consimilis in specie ist. Man kann nicht ein Tuch durch Ellen und Spannen messen, wenn das Tuch nicht *de se* und *per se* Quantität hat: Si igitur tempus vel quaecumque alia duratio mensurat aliqua in quibus non est tamquam in subiecto, necessario exigetur, quod praeter ipsum tempus mensurans detur in praedictis mensuratis ab eo aliqua quantitas alia numero a tempore mensurante, consimilis tamen in specie, quia aliter non posset mensurari ab eo. Dasselbe ergibt sich schließlich unter dem dritten Gesichtspunkt, ex parte durationis: unaquaeque enim res, sicut habet esse vel existere sibi proprium, sic et durationem, denn unter der Dauer ist nichts anderes zu verstehen als die permanentia et conservatio propriae existentiae, gleichgültig ob es sich um ein in ständigem Wandel begriffenes oder um ein ruhendes und unveränderliches Sein handelt[40].

Olivis Lösung lautet also zwar nicht „tot tempora quot motus", aber „tot tempora quot existentiae"; und der Einheit, unter der der erkennende Intellekt sie zusammenfaßt, kommt kein wirkliches außermentales Sein zu. Es ist eine eigenartige und kühne Theorie, und Olivi war sich wohl bewußt, daß sie schwerlich Beifall finden und eher neue Schwierigkeiten verursachen würde. Er hat es darum vorgezogen, in einem Schlußwort alles zurückzunehmen und sich feierlich zu der üblichen Auffassung zu bekennen:

Ista autem via longe est ab aula, quia a nullo magno communiter hodie, quod sciam, tenetur. Omnes enim communiter volunt, quod sint duae mensurae durationum specie, scil. tempus et aevum, et quod tempus sit unum solum numero — licet quidam magnorum in hoc diversificentur quod aliqui eorum ponunt plura aeva, aliqui unum solum — negantque ut plurimum principia rationis praemissae. Volunt enim plures quod plura possint habere rationem unius subiecti respectu aliquorum accidentium, scil. respectu numeri et temporis et forte loci[41]; alii vero quod primum mobile possit esse primum subiectum temporis, alii vero quod prima materia

---

den sukzessiven instantia. Bei Olivi dagegen ist es gewissermaßen eine in der Breitendimension liegende Mannigfaltigkeit, die in einer Vorstellung zusammengeschlossen wird: die vielen simultanen durationes, von denen jede ihre eigene Zeit hat.

[40] Vgl. oben Anm. 12.

[41] Diese Formulierung der Lehre Bacons macht noch einmal deutlich, daß Olivi sie nicht recht verstanden hat. Die Akzidentien, von denen Bacon spricht, sind alle *quantitates dimensionatae:* darauf beruht ja gerade ihre Ausnahmestellung. Aber die Zahl gehört natürlich nicht dazu (was Bacon übrigens einmal, in einer Stelle, die wir nicht zitiert haben, sogar ausdrücklich und

quam ponunt unam numero. Et ideo omnes communiter rationes praemissas frivolas et acephalas reputant, praemissis enim fundamentis negatis nihil roboris habent. Et ideo ad praesens nobis tenendum est (!) tempus esse unum numero, concordat enim hoc tam dictis sanctorum quam opinioni communi (de aevo vero secundum diversos varie sentiri potest, quia quidam unum aevum tantum ponunt, quidam plura).

Von diesen verschiedenen Erklärungen für die Einheit der Zeit, die im 13. Jahrhundert neben der averroistischen Formel begegnen, hat indessen keine die Wirkung und die allgemeine Verbreitung gefunden, die die Theorie des Kommentators hatte. Diese ist in den letzten Jahrzehnten des 13. und den ersten des 14. Jahrhunderts die herrschende Lehre geworden, die mindestens von all denen akzeptiert und wiederholt wurde, die sich mit dem Problem nicht näher beschäftigen wollten. Es war allerdings schon sehr bald und ganz allgemein eine gewisse Verschiebung des averroistischen Gedankens eingetreten, oder richtiger gesagt: man hat diesen Gedanken in einem Punkt, über den der Kommentator sich nicht geäußert hatte, ergänzt und hat damit dem Ganzen ein etwas anderes Gesicht gegeben. Die Zeit im eigentlichen Sinn ist der numerus secundum prius et posterius, oder die quantitas successiva, der ersten Bewegung und kommt dieser ersten Bewegung sowohl als inhärierende Bestimmtheit (accidens oder passio) wie als Maß zu; andererseits eignet sie sich aus gewissen Gründen — die die Scholastik dann im einzelnen geprüft hat — als Maß für alle übrigen Bewegungen, ohne diesen jedoch zu inhärieren. So weit stimmt die Definition mit dem genuin averroistischen Gedanken überein. Was die Scholastik nun hinzufügt, ist folgende Überlegung — die auch Olivi, nur mit anderer Intention, angestellt hat —: Wenn die Zeit für die irdischen Bewegungen eine mensura separata ist, dann muß es in diesen notwendig eine entsprechende Quantität geben, die durch dieses Maß gemessen wird. Man kommt auf diesem Weg zu der Unterscheidung von tempus intrinsecum und tempus extrinsecum, von denen das erstere die quantitas successiva der einzelnen Bewegung ist und das letztere die Zeit im Sinn der averroistischen Definition, das tempus propriissimé dictum. Es sind dann im weiteren nur terminologische Unterschiede, ob man die Bezeichnung *tempus* für die Zeit im „eigentlichen" Sinn reservieren will, oder ob man von tempus large und minus large (bzw. proprie und minus proprie) dictum spricht, u. a. m.: der Grundgedanke bleibt immer derselbe. Realiter gibt es nach der Auffassung der Scholastik ebensoviele verschiedene Zeiten, wie es verschiedene Bewegungen gibt, und die Einheit der Zeit ist lediglich

ausführlich sagt). Bemerkenswert ist, daß Olivi hier von „plures" spricht, die die Baconsche Auffassung teilen. — Mit den beiden folgenden *alii* sind natürlich die Vertreter der averroistischen Lehre und der Bonaventuras gemeint.

durch die immer wieder zitierte Formel garantiert: *esse in tempore est tempore mensurari:* das Sein in der „eigentlichen" Zeit ist nichts anderes als ein Gemessensein durch diese Zeit[42].

Gut formuliert ist dieser Gedanke in dem Quodlibet Gottfrieds von Fontaines, das die Herausgeber als das 15. bezeichnet haben[43] und das vielleicht sein letztes ist (nach 1292):

Sciendum est quod mensura alicuius potest duobus modis accipi. Uno modo pro quantitate sua formaliter sibi inhaerente quae facit ipsum formaliter quantum, sicut si longitudo corporis qua formaliter est longum dicitur eius mensura. Alio modo dicitur mensura magis usitate illud quod ex sua applicatione ad alterum facit certitudinem de quantitate alterius, sicut si dicatur quod ulna est mensura panni. Modo dico quod omnis motus, quicumque sit ille, habet *mensuram intrinsecam* primo modo dictum, facientem ipsum formaliter quantum, ita quod quot sunt motus, tot in veritate sunt quantitates successivae facientes ipsos formaliter quantos. Accipiendo autem mensuram secundo modo dictam, sic est una sola mensura omnium temporalium . . ., scil. illa quantitas successiva quae est in motu primi mobilis ut in subiecto, quae certissima est nata certificare quantitatem aliorum motuum. Unde et alios motus mensuramus secundum quod durant per diem vel horam vel aliquid tale.

Und ganz ähnlich drückt sich etwa zehn Jahre später Hervaeus Natalis in seinem Sentenzenkommentar aus:

Sciendum est quod quantitas potest accipi dupliciter, uno modo large et minus proprie, scil. pro omni quantitate successiva. Et accipiendo sic tempus, quot sunt motus, tot sunt tempora, quia omnis motus habet quantitatem successivam ipsum facientem formaliter quantum quantitate successiva. . . Alio modo potest dici magis proprie et stricte tempus illa quantitas successiva quae est uniformissima et simplicissima et est nata certificare quantitates alias per suam applicationem ad alias, secundum quod dicimus quod hoc duravit per diem vel horam vel aliquid tale. Et sic accipiendo tempus non est dare nisi unum tempus numero[44].

---

[42] Besonders drastisch hat das später dann Gregor von Rimini einmal ausgedrückt (in seinem 1344 entstandenen Sentenzenkommentar, lib. II qu. 1 art. 1; Ed. Venedig 1518): dicendum quod quaecumque res ponitur esse tempus, secundum nullam opinionem cum dicitur aliquid esse vel moveri in tempore, significatur illud esse vel moveri in illa re quae est tempus. Unde nec qui ponunt tempus esse accidens successivum caeli — sive sit motus sive distinctum a motu — cum dicunt equum currere spatium aliquod in tempore, intelligunt quod currat in aliquo accidente existente in caelo, sed intelligunt quod cursus illius potest mensurari per illam rem quae est tempus. Et sic etiam exponit Philosophus in 4° Physicorum dicens quod motui esse in tempore est tempore mensurari.

[43] Quodl. XV qu. 9: utrum primum aeviternum sit mensurabile aliqua mensura (Les philosophes belges XIV, ed. O. Lottin, Löwen 1937, 48 f.).

[44] Sent. II dist. 2 qu. 1: utrum sit unum tempus omnium temporalium (Ed. Venedig 1505; wir korrigieren — auch im folgenden, wo wir auf Hervaeus zurückkommen — einige Fehler des Drucks nach der sehr guten Handschrift Vat. lat. 11552, auf die uns Msgr. Pelzer aufmerksam gemacht hat). Hervaeus begründet dann im weiteren noch etwas eingehender, warum und in welchem

Die averroistische These sieht als das Subjekt der Zeit im eigentlichen, engeren Sinn die Bewegung des ersten Himmels an. An diesem Punkt nun hat vor allem die Kritik eingesetzt. Zunächst ist auch hier eine gewisse Verschiebung des ursprünglichen Gedankens eingetreten. Die Begründung, die Averroes für diese Sonderstellung der ersten Bewegung und ihrer quantitas successiva gegeben hatte — und die die Hochscholastik zunächst richtig interpretierte —, wurde bald in einem Sinn verstanden, der mehr der Ansicht Avicennas als der des Kommentators entspricht. Das tempus proprium der ersten Bewegung hatte für Averroes die Eignung zum Maßstab für alle übrigen, weil der motus primi mobilis als Ursache aller Bewegung und aller Veränderlichkeit in der Welt unmittelbar von jedem in seinem eigenen esse transmutabile wahrgenommen werden kann und also allgemein bekannt ist (und weil er überdies, das war die selbstverständliche und stillschweigend gemachte Voraussetzung, eine absolut regelmäßige Bewegung repräsentiert). An die Stelle dieser Überlegung tritt in der Scholastik des ausgehenden 13. Jahrhunderts nun folgende: Die erste Bewegung, bzw. ihre quantitas successiva, ist als Maß für alle übrigen geeignet, weil sie ihre Ursache ist, und allgemeiner: dafür daß etwas die *ratio mensurae* gegenüber einem andern hat, ist erforderlich, daß eine Kausalbeziehung zwischen mensura und mensuratum besteht. Wie das im einzelnen verstanden wurde, hat Richard von Mediavilla eingehend dargelegt[45]. Er untersucht, quare continuatio motus primi mobilis . . . habet rationem temporis et non continuatio motuum aliorum, und gibt folgende Erklärung: illud vocamus tempus quo mensurari possunt omnes motus. Mensura autem alicuius rei est id quo certificari potest anima de re alia, comparando rem aliam ad id quod dicitur esse eius mensura . . . Certitudo autem de re habetur *per causam*. Ratio ergo mensurae respectu mensurati importat causalitatem. Aus dieser Beziehung ergeben sich dann die weiteren Bedingungen: die Ursache ist einfacher als die Wir-

Sinn neben der „eigentlichen" Zeit eine besondere Zeit in jeder einzelnen Bewegung anzunehmen ist: quia sicut locatum habet quantitatem, qua formaliter est quantum, aliam a quantitate corporis locantis, et pannus habet quantitatem, qua formaliter est quantus, aliam a quantitate ulnae mensurantis: ita videtur mihi quod quilibet motus habeat propriam quantitatem successivam aliam a quantitate successiva primi motus quod est tempus proprie dictum, quo alii motus mensurantur sicut mensura extrinseca. Dieselbe Unterscheidung einer doppelten mensura, mit derselben Begründung, gibt Hervaeus übrigens auch in seinem zweiten Quodlibet, qu. 12: utrum esse substantiale corruptibilis mensuretur tempore (Ed. Venedig 1513).

45 Quaestiones disputatae, qu. 2 (utrum omnium angelorum sit unum aevum), art. 1. Wir benützen die Handschrift Vat. lat 868 (fol. 55v—57r). Dieselbe Ansicht äußert Richard in seinem Sentenzenkommentar, nur in kürzerer und weniger präziser Formulierung (Sent. II dist. 2 art. I qu. 1: utrum angeli sint in tempore).

kung, also erfordert die ratio mensurae größere Einfachheit[46]; sie ist allgemeiner und sicherer erkennbar, also ist auch das eine notwendige Bedingung für die mensura, usw. Zusammenfassend ergibt sich als Forderung für ein zulängliches Maß: Ratio mensurae respectu mensurati habet rationem causalitatis, maioris simplicitatis et maioris uniformitatis, cognoscibilitatis universalioris et cognoscibilitatis certioris. Eine Bewegung also, deren *continuatio* als Maß für die der übrigen geeignet sein soll, muß allen diesen Bedingungen genügen. Und das ist nur bei der Bewegung des primum mobile der Fall: illa sola continuatio motus proprie habet rationem temporis, cuius motus, in quo est sicut in subiecto, respectu aliorum motuum habet aliquam rationem *causalitatis* et maiorem rationem simplicitatis et maioris uniformitatis et cognoscibilitatis universalioris et cognoscibilitatis certioris. Nullus autem est motus talis nisi unus tantum, videl. motus primi mobilis nobis manifeste noti[47].

Es wird dann im einzelnen gezeigt, daß die Himmelsbewegung tatsächlich den geforderten Bedingungen entspricht. Der Nachweis, daß sie „simplicior“[48] und uniformior als alle andern ist, macht keine Schwierigkeiten. Problematischer ist dagegen die Erklärung der Kausalbeziehung. Richard hat vorsichtshalber nur von *aliqua ratio causalitatis* gesprochen, die die Himmelsbewegung hinsichtlich der übrigen Bewegungen habe, und er erläutert das nun noch etwas näher: Ille enim motus aliquo modo habet rationem causae respectu motuum inferiorum corporalium, saltem respectu alterationis in motu generationis et corruptionis. Und da die Himmelsbewegung auch in tierischen Körpern gewisse Dispositionen und daraus folgende Bewegungen hervorrufen kann: sic etiam habet aliquo modo rationem causalitatis respectu ipsorum motuum localium inferiorum. Es ist also eine äußerst beschränkte kausale Abhängigkeit, die damit angenommen wird; und es ist kein Wunder, daß Richard die allgemeine und sichere

[46] Was Richard (und andere) unter der „simplicitas“ einer Bewegung verstehen, wird weiterhin ausdrücklich gesagt: ille motus dicitur simplicior quo in minori tempore transitur plus de spatio, et ita ille motus est simplicior qui est velocior. Die Himmelsbewegung ist also darum das Idealmaß, weil sie die schnellste aller bekannten Bewegungen ist, denn nach einem Aristoteleswort muß das Maß größer sein als das Gemessene (excedere mensuratum). In dieser Auffassung ist dann im 14. Jahrhundert ein gewisser Wandel eingetreten: man fordert schon sehr bald, daß das Maß nicht das größte, sondern das kleinste Quantum der betreffenden Art ist. Aber das ist eine Frage, die nur am Rand unseres hier zu betrachtenden Problems liegt.

[47] Was eigentlich das „primum mobile“ der averroistischen Formel ist, war eine umstrittene Frage: der Fixsternhimmel, den Aristoteles gemeint hatte, oder der später dazu gekommene neunte Himmel, der sich in entgegengesetzter Richtung bewegt? Richard neigt der ersten Auffassung zu und spricht darum von *primum mobile nobis manifeste* (im Sentenzenkommentar ebenso mit dem ausdrücklichen Zusatz: et hoc dico propter orbem nonum), denn die Bewegung des neunten Himmels ist ja natürlich nicht wahrnehmbar.

[48] Vgl. Anm. 46.

Erkennbarkeit der Himmelsbewegung nicht — obwohl es nach dem Vorhergesagten zu erwarten wäre — aus dieser ratio causalitatis abzuleiten wagt. Er beschränkt sich statt dessen auf eine rein empirische Erkennbarkeit: cognitio illius motus est communior quam cognitio cuiuscumque alterius motus; motus enim caeli ab omnibus cognoscitur. Und die einzelnen Teile dieser Bewegung können sicherer unterschieden werden als die anderer, denn es sind im Himmel signa multa, patentia, stabilia, certa, ad quae aspiciendo possumus sub maiori certitudine partes illius motus distinguere imaginabiliter quam partes cuiuslibet alterius motus. Es sind also für die Himmelsbewegung wirklich die Bedingungen erfüllt, die für eine mensura erfüllt sein müssen: et quia idem est tempus quod mensura motuum, ideo sola illa continuatio, quae est in motu caeli sicut in subiecto habet rationem temporis ... et ideo unum tempus est omnium temporalium.

Von der averroistischen Auffassung ist in all dem — trotz des grundsätzlichen Festhaltens an seiner Erklärung — wenig mehr übrig geblieben. Ähnliche Einschränkungen der Kausalität der Himmelsbewegung sind uns, in Form von Einwänden gegen die averroistische Formel, schon bei Roger Bacon begegnet. Und in der Tat war das ein Punkt, in dem die christlichen Philosophen im Grunde anders dachten als der Kommentator. Nach einem vielzitierten Wort Augustins würde es immer noch Bewegung und Zeit geben, auch wenn der Himmel still stünde: cessante motu caeli adhuc non cessaret tempus, si moveretur rota figuli. Ein weiteres gewichtiges Argument für diese Möglichkeit war dann die biblische Erzählung von der Sonne, die auf ein Zeichen Josuas stillstand, während die irdischen Bewegungen und die Zeit natürlich weitergingen. Alles in allem wollten darum die scholastischen Philosophen einen kausalen Einfluß der Himmelsbewegung höchstens *aliquo modo* auf qualitative Veränderungen zugeben, sie wollten aber keineswegs wie Averroes im motus primi mobilis schlechthin die Ursache aller übrigen Bewegungen in der Welt sehen.

Was folgt daraus nun für die Auffassung der Zeit und ihrer Einheit? Richard von Mediavilla war noch der Ansicht, daß die sehr beschränkte kausale Abhängigkeit der irdischen Bewegungen vom motus primus, die er anerkennen will, genügt, um diesem, bzw. seiner *continuatio*, d. h. seiner sukzessiven (kontinuierlichen) Ausdehnung, die ratio mensurae zu sichern; aber andere gleichzeitige oder wenig spätere Autoren haben schon anders über diesen Punkt gedacht.

Wilhelm von Ware, der Lehrer des Duns Scotus, kommt auf die Einheit der Zeit in seinem Sentenzenkommentar zu sprechen, im Rahmen der Quaestio utrum sit tantum unum aevum per respectum

ad omnes angelos[49]. Diese Frage, so führt er aus, werde von gewissen Autoren verneint mit der Begründung quod angelus primus non habet causalitatem super alios. Dagegen wendet nun Wilhelm ein, das sei durchaus nicht nötig, sondern es genüge, daß die mensura gegenüber dem mensuratum einen höheren Grad von Vollkommenheit besitze, ohne daß eine Kausalbezeichnung zwischen beiden bestehe: . . . nec requiritur causalitas effectiva in prima mensura. Nam sicut in genere colorum albedo est mensura omnium aliorum secundum perfectionem, non tamen est causa effectiva omnium aliorum colorum, tamen quodammodo est causa formalis omnium, quia quilibet color secundum plus et minus participat aliquid de albedine, consimiliter mensura durativa albedinis est mensura omnium colorum, si haberet aliquam mensuram secundum quod albedo. Es ist das für moderne Begriffe kein sehr glückliches Beispiel, aber wir werden sehen, daß es auch bei andern Autoren wiederkehrt. Im übrigen gilt das Entsprechende auch für die Bewegung: Similiter dicitur quod est in motu, quia non omnis motus inferior dependet a motu primo effective, quia potest fieri motus inferior stante sole vel caelo. Similiter dicunt aliqui quod motus planetarum in nullo dependet a motu primi corporis, quia motu contrario moventur et tamen eodem tempore mensurantur. Und dann die Folgerung aus diesen Beispielen: Et ideo de ratione mensurae non est efficientia seu causatio, sed quod sit aliquo modo causa formalis secundum perfectionem extrinsecam (oder: secundum perfectionem maiorem, wie er weiter unten, in der Auflösung der Gegenargumente, noch einmal wiederholt)[50].

Die quantitas successiva des motus primus eignet sich also als Maß für die übrigen nicht mehr darum, weil die Bewegung des ersten mobile die Ursache der andern ist, sondern weil sie diesen gegenüber einen gewissen Primat an Vollkommenheit hat.

Auch die Dominikaner nehmen grundsätzlich denselben Standpunkt ein. Bemerkenswert ist vor allem die Auffassung, die Hervaeus Natalis in seinem etwa 1302/03 entstandenen Sentenzenkommentar vertritt. Er untersucht hier die Frage, utrum omnium tem-

---

[49] Sent. II dist. 2 qu. 1. Wir benützen die Handschriften Vat. Chis. B VIII 135 (fol. 76^{v}—77^{v}), und Chis. B VII 114 (fol. 110^{v}—111^{v}), von denen, wie uns scheint, die erstgenannte die erste Redaktion des Kommentars enthält, während die andere die zweite, durch Zusätze erweiterte Redaktion bietet. Für unser Problem besteht kein Unterschied zwischen beiden.

[50] *Duns Scotus* schließt sich dieser Auffassung Wilhelms an (ohne Folgerungen für die Einheit der Zeit daraus zu ziehen: wir sagten schon, daß er sich über dieses Problem überhaupt nicht ex professo geäußert hat): Primitas motus caelestis ad alios motus non est primitas causae . . . sed tantummodo cuiusdam perfectionis in quibusdam conditionibus motus, quae sunt regularitas et velocitas; patet enim quod essentialiter non dependet actio corporis caelestis in aliquod inferius ex motu illius corporis (Op. Ox. IV dist. 48 qu. 2: utrum in iudicio vel post cessabit motus corporum caelestium).

poralium sit unum tempus[51], und antwortet mit der etwas modifizierten averroistischen These, die wir bereits zitiert haben. Im weiteren versucht er dann zu begründen, warum es für die quantitates successivae eine derartige einheitliche, allen gemeinsame mensura gebe, qua extrinsece mensurantur, während das bei den permanenten Größen nicht der Fall ist. Zwei „rationes" führt Hervaeus an: einmal gibt es unter den Bewegungen einen ganz bestimmten motus uniformissimus, der sich zum gemeinsamen Maß eignet, während bei den quantitates permanentes nichts Analoges vorhanden ist; und sodann haben die sukzessiven Quantitäten eine Besonderheit, die sie gleichfalls grundsätzlich von den andern unterscheidet, nämlich — um in einer kurzen Formel zu sagen, was Hervaeus in einer langen und nicht sehr klaren Argumentation darlegt — sie haben eine eindimensionale Struktur, derart daß omnes motus simul existentes comparati ad invicem non faciunt plus vel minus secundum quantitatem successivam quam unus tantum. Es ist also der alte Baconsche Gedanke, der hier noch einmal in unpräziser, andererseits aber sicher origineller Form auftaucht. Et inde est, so schließt Hervaeus dann weiter, quod ad omnes motus simul existentes potest immediate una numero successio applicari ut mensura communis omnium . . . et inde est quod omnes tales durationes possunt habere immediate unam durationem numero quae sit mensura immediata omnium aliorum simul existentium. Et hanc vocamus tempus proprie dictum. Unde non est quantum ad simul existentia nisi unum tempus numero.

Eine Ergänzung dieser Überlegungen bringt die folgende Quaestio „utrum sit unum aevum omnium aeviternorum", in der vor allem untersucht wird, ob die Einheit des aevum in analoger Weise und mit gleichartigen Argumenten aufgezeigt werden kann wie die Einheit der Zeit. Um hier klar zu sehen, will Hervaeus zunächst die Frage entscheiden, quid sit de ratione mensurae. Seine Antwort lautet: sciendum est quod de ratione mensurae non est quod sit causa mensurati, sed quod certificet quantitatem mensurati, quod patet, quia albedo non est causa aliorum colorum et tamen est mensura eorum. Denn durch einen Vergleich der andern Farben mit der weißen kann festgestellt werden, quantum unusquisque deficit a perfectione albedinis, und somit kann auf diese Weise die quantitas in perfectione der einzelnen Farben gemessen werden. Constat etiam quod ulna non est causa panni quem mensurat, nec caelum est causa motus quem causat angelus, et tamen ille motus mensuretur tempore. Folglich: Hoc solum videtur de ratione mensurae esse quod applicata per intellectum ad mensurata, nata sit certificare quantitatem illorum in duratione vel in perfectione vel aliquid huiusmodi. Damit ist erklärt, warum unter den „rationes",

[51] Sent. II dist. 2 qu. 1 art. 4 (Ed. Venedig 1505, korrigiert nach der Handschrift Vat. lat. 11552; vgl. oben Anm. 44).

die die Möglichkeit eines gemeinsamen Maßes für alle successiva begründen, nicht die Kausalbeziehung zwischen der ersten Bewegung und den übrigen aufgeführt ist: es genügt, daß eine Bewegung völlig regelmäßig ist, um ihre quantitas successiva als Maß für die der andern Bewegungen geeignet erscheinen zu lassen. Aber daraus folgt natürlich, daß auch andere Bewegungen außer dem motus primi mobilis für diese Rolle in Betracht kommen können. Hervaeus antwortet darum auf den Einwand (der als eine der rationes principales gegen die unitas temporis angeführt worden war), daß nach Augustin Bewegung und Zeit weiterdauern würden, auch wenn der Himmel stillstünde: dicendum quod stante illa hypothesi, adhuc esset tempus, quia ablato motu caeli esset alius motus cuius successio esset nata mensurare successionem aliorum.

Bei Durandus de S. Porciano finden wir denselben Gedanken, in etwas anderer Wendung. Auch er erörtert in seinem (vor 1308 entstandenen) Sentenzenkommentar die Frage, ob in Analogie zur Einheit der Zeit die Einheit des aevum bewiesen werden könne[52]. Und auch Durandus will zunächst untersuchen, quid sit de ratione mensurae; seine Antwort ist folgende:

Sciendum quod de ratione mensurae est quod per eam habeatur certitudo de re mensurata quantum ad quantitatem molis vel perfectionis, vel quantum ad permanentiam sui esse, si sit mensura durationis. Utrumque autem istorum contingit dupliciter, quia certificari possumus de re aliqua quantum ad id quod est, vel quantum ad durationem sui esse, uno modo per se et directe, et sic solum certificamur de re per causam eius . . ., quia ipsa sola est per se et simpliciter principium cognoscendi sicut et essendi. Alio modo certificamur de aliqua re indirecte et comparative, et sic certificamur de omnibus, quae sunt in aliquo genere, per illud quod est in genere illo perfectius, quasi habens in se omnem illius generis actualitatem, ut albedo in genere coloris. . . .

Wesentlich für eine mensura ist also nur, daß wir uns durch sie vergewissern können, sei es über die (permanente) Größe einer räumlichen Ausdehnung oder einer Vollkommenheit, sei es über die sukzessive einer Dauer. Das aber kann in doppelter Weise geschehen: entweder an sich und direkt — und in diesem Fall ist allerdings der Rückgang auf die Ursache erforderlich, wie in jeder eigentlichen Erkenntnis —, oder indirekt und vergleichsweise wie in den gewöhn-

52 Sent. II dist. 2 qu. 5: utrum unum sit aevum quod sit mensura omnium aeviternorum. Der Text der mehrfach gedruckten dritten Redaktion des Sentenzenkommentars (die erst um 1327 entstanden ist) stimmt für unser Problem genau mit dem der ersten Redaktion (die schon 1308 vollendet war) überein. Die erste Redaktion von Durands Kommentar ist bekanntlich, wie J. Koch nachgewiesen hat, in dem Kommentar des Petrus de Palude überliefert, der ihn Stück für Stück zitiert und kritisiert. Die uns interessierenden Stellen finden sich in Peters Kommentar (dessen eigene Ansicht zu unserem Problem ohne Interesse ist) lib. II dist. 2 pars II qu. 2 (Hs. Vat. lat. 1073, fol. 10^{v}).

lichen Messungen. Für diese genügt als Maß das vollkommenste Exemplar der Gattung, das gewissermaßen die volle Aktualität der betreffenden Gattung in sich schließt. Wieder wird das Beispiel der albedo angeführt, die das Maß der Farben ist.

Angewandt auf Zeit und Bewegung ergibt sich dann die Folgerung: Ex quo patet quod non est de ratione mensurae universaliter quod sit causa mensurati, unde si primus motus non esset causa aliorum motuum, nihilominus esset mensura. Nam si lapis moveretur sursum ab angelo, vere talis motus mensuraretur per motum primum, et tamen non causaretur ab ipso. Auch für Durandus also genügt, daß die Himmelsbewegung einen Primat der Vollkommenheit vor den übrigen Bewegungen hat, um ihr die Rolle des Maßstabes zuzuerkennen, ohne daß hierfür eine Kausalrelation erforderlich ist.

Es gibt also — das ist die Auffassung, die sich herausgebildet hatte, schon ehe das erste Decennium des 14. Jahrhunderts erreicht war — nicht eine einzige und einheitliche Zeit, sondern viele tempora simul existentia, die voneinander unabhängig sind und sich nur hinsichtlich der größeren oder geringeren Vollkommenheit der zugeordneten Bewegungen vergleichen lassen. Die vollkommenste der aktuell vorhandenen Bewegungen ist die Himmelsbewegung, und darum dient die ihr zukommende Zeit als Maß für alle übrigen. Wie das Zusammenbestehen, das „simul" der verschiedenen Zeiten zu erklären ist, wird nie ausdrücklich gesagt: die Annahme von mehreren „gleichzeitigen" Zeiten scheint darum auf den ersten Blick einen Widerspruch einzuschließen. Aber das ist doch nicht so. Schon Aristoteles hatte ja das Problem der Einheit oder Pluralität der Zeit dahin entschieden, daß zwei Bewegungen, qui simul incipiunt simulque desinunt, ein und dieselbe Zeit haben[53]. Das „simul esse" zweier Zeiten war damit erklärbar aus dem „simul esse" der Anfangs- und Endaugenblicke. Und die simultas zweier Augenblicke, zweier instantaner Ereignisse, wurde stillschweigend so interpretiert, daß die Wahrnehmung beider in einem (wirklichen oder möglichen) erkennenden Intellekt in ein und demselben nunc koinzidiert. Da die aristotelisch-scholastische Philosophie ja keine endliche Lichtgeschwindigkeit kannte, sondern eine instantane Kausalwirkung zwischen wahrgenommenem Objekt und Wahrnehmung voraussetzte, war diese Auffassung berechtigt. Der Begriff „plura tempora simul existentia" schließt also jedenfalls keinen Zirkel ein, und ebensowenig die Annahme eines gemeinsamen konkreten Maßstabes (dessen applicatio ja auch immer eine simultas von mensura und mensuratum voraussetzt). Von dieser Seite wurde denn auch nie ein Einwand gegen diese Theorien erhoben.

Dagegen wurde im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts noch

[53] Vgl. oben Anm. 3.

einmal der Versuch gemacht, eine wirkliche Einheit der Zeit, im strengen und eigentlichen Sinn, zu behaupten und zu begründen, nämlich von Petrus Aureoli. Er stellt im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars die Frage: utrum repugnet formali rationi temporis pluri-ficari[54], und zwar stellt er sie, wie er ausdrücklich sagt, quia videtur aliquibus quod quot sunt motus, tot sunt tempora. Demgegenüber will nun Aureoli, in Übereinstimmung mit der Ansicht des Philosophen und seines Kommentators, zeigen, daß die Pluralität dem Wesen der Zeit widersprechen würde. Die Begründung wird auf doppeltem Weg gegeben: einerseits soll die Einheit und Einzigkeit der Zeit ex unitate prioris et posterioris bewiesen werden, andererseits ex unitate ipsius nunc. Das erstgenannte Argument[55] ist in seinem Grundgedanken nicht neu, sondern drückt nur in etwas anderer Form die alte Baconsche These aus, daß aus der Eindimensionalität der Zeit ihre numerische Einheit folgt. Die ratio prioris et posterioris, d. h. die sukzessive Ausdehnung als solche, kann sich nicht vervielfältigen, auch wenn die Bewegung eine vielfache ist. Das erhellt aus der Analogie zu den räumlichen Beziehungen: so wie aus der Vervielfältigung der quanta dimensiva nicht die Vervielfältigung des hic, ibi, sursum, extra folgt, so folgt aus der Vielheit der motus nicht die des prius et posterius. Denn: pone infinita corpora simul in eodem loco: non est dare respectu omnium nisi unum ubi et unum sursum et unum extra. Ergo similiter pone multos motus simul, necessario erunt in eodem priori et posteriori[56]. Das andere Argument, das nun wirklich einen neuen und bis dahin noch in keiner Form ausgesprochenen Gedanken enthält, lautet so: tempus constituitur per fluxum ipsius nunc secundum prius et posterius, sed impossibile est esse nisi unum nunc; ergo impossibile est esse nisi unum fluxum, ergo etc. Hanc rationem declaro in simili, fährt Aureoli fort. Secundum enim imaginationem mathematicorum punctus fluens causat lineam sicut nunc fluens causat tempus[57], wenn es also nur einen Punkt gibt, kann es

[54] Sent. II dist. 2 qu. 1 art. III (Ed. Rom 1606; wir korrigieren gelegentlich den sehr fehlerhaften Text des Druckes nach der Hs. Vat. lat. 942). Aureolis Kommentar zu Sent. II—IV ist uns bekanntlich in einer Reportation nach seiner Pariser Vorlesung 1316—18 erhalten.

[55] In Aureolis Darstellung ist es das zweite.

[56] Es ist fast anzunehmen, daß Aureoli Bacons Ausführungen gekannt und seine Argumentation nicht voll verstanden hat, denn ein Zusammen von unendlich vielen Körpern im selben Ort ist natürlich nicht möglich. Bacon selbst hat dieses Beispiel auch nie gebraucht und immer nur von Linien und Flächen gesprochen, was sich Aureoli in der Erinnerung vermutlich verschoben hat.

[57] Dieser Vergleich, den schon Averroes zur Illustrierung der aristotelischen These „idem nunc in toto tempore" (vgl. oben Anm.35) ausgesprochen hatte, wird von den scholastischen Philosophen viel und unter verschiedenen Gesichtspunkten gebraucht, obwohl sie sehr wohl gesehen haben, daß er hinkt: jede Bewegung, jeder „Fluß" setzt ja bereits eine *magnitudo*, d. h. eine schon gegebene ein- oder mehrdimensionale Ausdehnung voraus, über die sie er-

nur einen fluxus und nur eine Linie geben. Es bleibt noch nachzuweisen, daß es wirklich nur ein einziges nunc gibt. Minorem rationis probo, quia si non sit idem nunc sed plura, tunc aliud nunc erit in domo, aliud erit extra, unum citra mare et aliud ultra mare, et tunc non esset verum, quod in isto nunc demonstrato per me rex Tartarorum sedet et ego lego. Aureoli glaubt mit dieser vermutlich auf einen Lacherfolg bei den Hörern gemünzten Bemerkung die Evidenz seiner These genügend beleuchtet zu haben, und fährt fort: Dices: licet sint plura nunc, habent tamen omnia unum commune nunc, scil. nunc motus caeli, quod mensurat mutatum esse ipsius caeli. Aber auch dieser Gedanke, der der üblichen Auffassung von den vielen tempora intrinseca und dem einen tempus extrinsecum korrespondieren würde, wird abgelehnt: es ist ein und dasselbe nunc, in quo sol est sub tali mutato et ego loquor et rex Tartarorum sedet, und selbst wenn es mehrere Himmel gäbe, adhuc verum esset dicere, quod in eodem nunc quo loquor ego in isto mundo istius caeli, loquitur alius alterius mundi et caeli.

Aureoli kommt im folgenden Artikel derselben Quaestio noch einmal von anderer Seite her auf das Problem zurück. Er will die Richtigkeit der averroistischen These prüfen: utrum tempus sit passio motus primi mobilis, und er antwortet zunächst, daß die Zeit als quantitas indeterminata[58], d. h. als unbestimmte (ungemessene, aber meßbare) sukzessive Ausdehnung, jede beliebige Bewegung zum Subjekt haben kann, und nicht nur einem bestimmten und ausgezeichneten motus als eigene passio zukommt. Aber: tempus, ut est quantitas indeterminata, licet sit in quolibet motu subiective, non tamen multiplicatur ad multiplicationem motuum. Hoc dico, so fügt er ausdrücklich hinzu, propter opinionem quae ponit, quod quot sunt motus, tot sunt tempora et quod motus quilibet fundat ex se rationem temporis. Non teneo illam viam. Ideo pono propositionem oppositam, quod in quolibet motu non fundatur per se ratio temporis, sed si essent infiniti

folgen. Im Fall des fließenden Augenblicks ist diese Ausdehnung aber nichts anderes als die Zeit selbst. Daß Aureoli trotzdem seinen Beweis auf diesen Vergleich stützt, erklärt sich daraus, daß für ihn (vgl. dazu unsern in Anm. 2 zitierten Aufsatz) nur der gegenwärtige Augenblick, bzw. die aufeinander folgenden vielen nunc, außermentale Realität haben, während das Zeitkontinuum als Ganzes nur ein conceptus animae ist. Darum ist für ihn — cum grano salis verstanden — das Bild des instans fluens, der die Zeitlinie „erzeugt", zulässig. Übrigens ist Aureoli mit seiner weitgehenden Subjektivierung der Zeit nicht konsequent gewesen; sonst könnte er ja auch nicht aus der unitas prioris et posterioris ihre Einheit beweisen.

58 Die Unterscheidung von quantitas indeterminata und determinata, die Aureoli hinsichtlich der Zeit macht, ist ganz wörtlich als ungemessene und gemessene Quantität verstanden und schließt keine Parallele zur averroistischen Unterscheidung von dimensiones indeterminatae und determinatae ein.

motus, non fundant nisi unum tempus[59]. Von hier aus ergibt sich dann die Antwort auf die gestellte Frage hinsichtlich der ersten Bewegung: tempus ut est quantitas determinata et mensurata et reducta ad certum numerum, respicit primum motum sicut subiectum proprium. Denn: quando occurrit intellectui motus caeli, idem nunc et idem prius et posterius attribuit sibi quod attribuit aliis motibus, quos concipit simul — alias non conciperet eos simul —, sed prius et posterius ad nullum alium motum applicatum praeterquam ad motum circularem, continuum, regularem et omnibus notum — qualis est motus primi mobilis — habet quod potest esse mensura certa. Auch für Aureoli also beruht die Vorzugsstellung der Himmelsbewegung in der Bestimmung der Zeit lediglich auf gewissen Vollkommenheiten, die sie vor den andern Bewegungen voraushat. Aber das Besondere an Aureolis Auffassung ist nun eben das, daß dieses gemeinsame Maß für ihn nicht wie für die Mehrzahl seiner Zeitgenossen viele verschiedene Zeiten mißt, sondern eine einzige, die in allen Bewegungen dieselbe ist.

Aureolis Lehre hat lebhaften Widerspruch gefunden. Der Franziskaner Landulf Caracciolo, der möglicherweise gleich nach Petrus Aureoli die Sentenzen in Paris erklärte[60] und dessen ganzer Kommentar gegen diesen gerichtet ist (freilich, ohne daß jemals ein Name genannt wird), berichtet zunächst ausführlich über die Theorie Aureolis und ihre Beweise und widerlegt sie dann im einzelnen[61]. Sein wichtigster Einwand, mit dem alles gesagt ist, lautet: ... quilibet motus, sicut habet suam moram, ita suum nunc. Cum dicis: rex Tartarorum loquitur et ego comedo, dico quod hic sunt tria nunc: unum respondet mutato esse primi orbis, unum quod consequitur motum loquelae Tartari, unum quod consequitur motum comestionis meae; *et ista tria nunc sibi coexistunt.* Et quod sint tria patet, quia uno annihilato alterum vere manet. Landulf selbst schließt sich der üblichen Auffassung an: accipiendo tempus in comparatione ad motum proprium cuius est mora et passio, quot sunt motus, tot sunt tempora, und ebenso, gegen Aureolis These von der Einheit des prius und posterius: accipiendo tempus, ut in eo signatur prius et posterius, non video quin quot sunt motus, tot possent poni tempora; aber: accipiendo tempus ut est mora regularissimi et velocissimi et notis-

[59] Die Begründung erfolgt wieder aus der Einheit des nunc und der des prius et posterius, und zwar genau in derselben Weise wie im vorhergehenden Artikel.

[60] Wir können auf die Datierungsfragen hier nicht im einzelnen eingehen, hoffen aber bald in anderem Zusammenhang eine Reihe von mehr oder weniger sicheren Daten zur scholastischen Philosophie des 14. Jahrhunderts vorlegen zu können.

[61] Sent. II dist. 2 qu. (9): utrum sit unum tempus omnium temporalium; qu. (10) utrum tempus sit passio motus primi orbis (Ed. Venedig, vor 1500).

simi (motus) et ut in eo accipimus et numeramus prius et posterius ad mensurandum motus alios, sic est unum tempus omnium temporalium, et sic accipit Philosophus et Commentator.

Ähnlich ist die Haltung, die der Franziskaner Johannes Marbres oder Johannes Canonicus Aureolis Lehre gegenüber einnimmt. Wir haben von ihm einen Kommentar zur aristotelischen Physik, der gleichfalls nicht lange nach Aureolis Sentenzenvorlesung entstanden ist und in dem, wie üblich, im vierten Buch das Zeitproblem ausführlich behandelt wird. Die Frage nach der unitas temporis[62] ist deutlich im Hinblick auf Aureolis entsprechende Quaestio formuliert: utrum sit unum tempus omnium rerum temporalium, vel utrum repugnet formali rationi temporis multiplicari; und die Responsio beginnt geradezu mit den Worten: Ubi sciendum quod est una opinio Aureoli ... Aber: Illa opinio non placet, ideo dicitur aliter. Seine eigene Auffassung ist wieder die übliche: jede Bewegung hat ihr eigenes tempus speciale et particulare, die ihr inneres Maß ist, und wenn die Zeit in diesem Sinn verstanden wird, dann gibt es ebensoviele Zeiten wie Bewegungen; außerdem gibt es aber eine gemeinsame und einheitliche Zeit für alle temporalia, die die mensura extrinseca aller Bewegungen ist. Dieses tempus commune et generale ist für die Bewegung des primum mobile mensura per inhaerentiam, für alle übrigen mensura per assistentiam. Von diesem Standpunkt aus werden dann die Argumente Aureolis zurückgewiesen. Aber Johannes faßt sich kurz: Ad rationes Aureoli respondeo et dico quod non est unum nunc tantum. Ad probationem, cum dicitur quod rex Tartarorum non posset currere et ego simul loqui, etc.: nego. Eine weitere Begründung dieser Ablehnung wird nicht gegeben[63], sie ist ja tatsächlich auch durch die bereits erfolgte Darlegung des eigenen Standpunkts überflüssig geworden.

Auf jeden Fall hat Aureolis Versuch, die Einheit der Zeit in einem eigentlich ontologischen Sinn zu behaupten und zu beweisen, auch da, wo sie nicht ausdrücklich abgelehnt wurde, keine merkbare Wirkung gehabt. Die herrschende Lehre — die sich zudem immer mehr befestigt — bleibt vielmehr die, die Aureoli bekämpfen wollte: tot tempora quot motus.

Die Wandlung, die in der Auffassung von Bewegung und Zeit mit Wilhelm von Ockham kam, hat hierin keine Änderung gebracht und hat überhaupt auf unser Problem wenig Einfluß gehabt. Ockham hält grundsätzlich an der averroistischen Formel fest und modifiziert

[62] Phys. IV qu. 5 art. III (Ed. Venedig 1492 u. ö.; wir korrigieren gelegentlich nach der Handschrift Vat. lat. 3013).

[63] Johannes widerlegt dann nur noch eine zusätzliche *ratio ad impossibile*, mit der Aureoli das Gesagte noch einmal bekräftigt hatte, die aber ohne prinzipielles Interesse ist.

sie nur, insofern er die einzelnen tempora intrinseca mit den entsprechenden Bewegungen (und letzten Endes mit den entsprechenden mobilia) identifiziert. Ebenso ist das tempus propriissime dictum für ihn nicht mehr der numerus secundum prius et posterius der ersten Bewegung, sondern die erste Bewegung selbst, die das Maß der übrigen ist. Der Unterschied von Bewegung und Zeit ist (modern ausgedrückt) ein rein subjektiver, der nur in dem und für den erkennenden Intellekt besteht[64]. Was gemessen wird, sind in Wirklichkeit die Bewegungen selbst, und als mensura für sie genügt darum gleichfalls eine Bewegung: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Allerdings will Ockham unter „Zeit" nur die Bewegung verstehen, die mißt, und nicht die, die gemessen wird: tempus est motus quo anima cognoscit quantus est alius motus, so definiert er in seinen frühen Quaestionen zur Physik[65]; und dasselbe wird etwas ausführlicher in den späteren Summulae[66] so gesagt: tempus est mensura omnium rerum, de quarum duratione potest intellectus certificari per aliud magis notum sibi, was dahin präzisiert wird: non est necesse ponere aliquam rem inhaerere primo motui ad hoc quod certificetur, quae res plus vel minus duret, vel quae diutius movetur vel quiescit. Ad hoc enim sufficit motus. Si enim consideretur aliquod motum, de quo scimus quod est uniforme, hoc est scimus quod tale motum semper uniformiter movetur, id est semper aequaliter, per hoc poterimus scire, quod una res alia diutius vel minus diu movetur vel quiescit; ergo frustra ponitur alia res etc. Also nur eine Bewegung, die sich durch ihre Regelmäßigkeit als Maß für die andern eignet, ist als „tempus" anzusehen — oder, richtiger gesagt: kann von der erkennenden Seele als „tempus" gebraucht werden. Aber auch unter diesem Gesichtspunkt gibt es mehr als eine Zeit: ein primum tempus principale, die Himmelsbewegung oder der motus diurnus, und viele tempora secundaria, nämlich alle regelmäßigen Bewegungen, auch die irdischen. Denn Ockham erklärt ausdrücklich: dico quod motus inferior, per cuius notitiam possumus devenire in cognitionem alicuius motus caelestis nobis ignoti, potest dici tempus[67]. Von hier aus kommt Ockham dann zu folgender Unterscheidung[68]: distinguo istum terminum „tempus", nam uno modo accipitur stricte, et sic tempus est primus motus uniformissimus et regularissimus et velocissimus inter omnes motus ... Alio modo accipitur tempus large, et sic quilibet motus potest vocari tempus, quo possunt alii motus mensurari

[64] Vgl. hierzu unsern in Anm. 2 zitierten Aufsatz über die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie.

[65] Qu. 40 (Hs. Vat. lat. 956 fol. 36ᵛ).

[66] Lib. IV cap. 3. Die Summulae sind mehrfach gedruckt worden, zuletzt unter dem Titel „Philosophia naturalis", Rom 1637.

[67] Quaestiones, qu. 43 (fol. 39ʳ).

[68] Qu. 48 (fol. 40ʳ).

et certificari ... Tertio modo largissime accipitur tempus pro motu imaginato quo anima mensurat alios motus exteriores ad modum quo geometrae expertes per magnitudinem imaginatam mensurant magnitudines exteriores. Ockham fügt dann noch erklärend hinzu: Circa istum terminum „mensura" dicendum est, quod mensurare proprie loquendo est intellectum certificare per quantitatem notam de quantitate ignota, sicut per quantitatem ulnae certificamur de quantitate panni.

Also auch wenn Ockham die übliche Formel „tot tempora quot motus" nicht unbedingt unterschreiben will, so gibt es für ihn doch jedenfalls ebensoviele Zeiten, wie es *regelmäßige* Bewegungen gibt.

Die Kritik, die Walter Burley (Burlaeus) in seinem Physikkommentar[69] an Ockhams Auffassung der Zeit geübt hat[70], bringt für unser Problem wenig. Für Burley ist die Frage nach der Einheit der Zeit besonders schwierig, denn für ihn ist die Zeit die sukzessive Quantität der Bewegung, im eigentlichsten Sinn des Wortes verstanden und gedacht in genauer Analogie zu der extensiven „quantitas" der körperlichen Substanzen. Die Zeit ist also ein wirkliches accidens des motus, und zwar jedes beliebigen motus. Von hier aus ist natürlich die Konsequenz „tot tempora quot motus" nicht zu vermeiden. Burlaeus zieht es darum auch vor, die Frage „qualis motus tempus est numerus"[71] nicht eigentlich selbst zu beantworten: er zitiert — nach längeren Distinktionen über den numerus und seine Vervielfältigung, die aber keinen wirklichen Beitrag zu der Lösung des Problems geben — die Ansicht des Averroes und kommentiert sie dann so: Ex quo loco habetur expresse quod plura sunt tempora simul, et quod primum tempus est mensura omnium aliorum temporum. Tamen non sunt plura tempora prima simul, quia hoc negat Philosophus in pluribus locis. Unde quilibet motus habet quantitatem propriam successivam intrinsecam, quae quantitas potest dici motus successio, et ista quantitas est proprium tempus illius motus. Die aristotelische These von der Einheit der Zeit will also Burlaeus dahin verstehen, daß es nur ein einziges „tempus primum" gebe, aber sonst sind ebensoviele Zeiten wie Bewegungen anzunehmen. In diesem Punkt also ist Burley derselben Ansicht wie Ockham[72].

---

69 Edd. Venedig 1482, 1491 (u. ö.).

70 Es steht, aus inhaltlichen Gründen, außer Zweifel, daß Burley in gewissen Kapiteln seines Physikkommentars sich mit Ockhams Lehren auseinandersetzt, mindestens mit dem, was er im Sentenzenkommentar und in den Quaestionen und der Expositio zur Physik (also in den Werken der Oxforder Zeit, vor 1223) gesagt hat. Burleys Physikkommentar ist sicher nach 1323 entstanden (vgl. dazu, und auch über Burleys Auffassung der Zeit, unsern in Anm. 2 zitierten Aufsatz), so daß die chronologischen Bedenken, die gegen die Möglichkeit einer derartigen Polemik vorgebracht worden sind, sich von selbst erledigen.

71 Phys. IV tract. III cap. 8.

72 Das gilt übrigens auch für einen Denker, der die Zeit in völlig anderer

Die Wirkung der ockhamistischen Zeittheorie ist stark und nachhaltig gewesen. In weiten Kreisen wird es selbstverständlich, daß die Zeit nichts anderes ist als die Bewegung, oder genauer: als das mobile continue motum; und die Ansichten gehen höchstens darüber auseinander, welche Bewegung als das tempus propriissime dictum anzusehen sei. Das Ergebnis ist dann schließlich eine völlige Relativierung auch in dieser Beziehung. Albert von Sachsen etwa — um nur ein Beispiel anzuführen — widmet dieser Frage ein langes Kapitel in seinem (kurz nach der Jahrhundertmitte entstandenen) Physikkommentar[73]. Zunächst präzisiert er, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit etwas als mensura für andere geeignet ist: es muß, wenn möglich, gleichartig (unigenium) mit dem mensuratum sein, es muß bekannt, commune et famosum, unveränderlich sein und überdies minimum secundum sensum vel secundum usum[74]. Angewandt auf die Bewegungen führt das zu den folgenden conclusiones: 1) quilibet motus a nobis cognoscibilis potest esse tempus, denn wir können durch jede uns erkennbare Bewegung jede andere messen; 2) ignorantibus motum caeli motus caeli non est tempus; 3) omnis motus caeli potest esse tempus et tempus principalissime dictum; 4) apud vulgares maxime motus solis dicitur tempus, quia ille est eis notissimus; 5) aliquibus motus lunae est tempus; 6) motus proprius octavae spherae non est tempus, denn eine Bewegung, die in hundert Jahren nur einen Grad ausmacht — eine Umdrehung des Fixsternhimmels

---

Weise auffassen will, und der hier nicht unerwähnt bleiben soll. Es ist der Scotist *Nicolaus Boneti*, der in seiner gleichfalls in den zwanziger Jahren des 14. Jahrhunderts entstandenen Philosophia naturalis unser Problem in sehr selbständiger und unabhängiger Weise behandelt (Lib. VI cap. 2 art. 3 und 4; Ed. Venedig 1505). Die Zeit ist für ihn respectus coexistentiae motus ad primam intelligentiam vel coexistentiae partium motus ad aeternitatem primae intelligentiae (vgl. dazu wieder unsern in Anm. 2 zitierten Aufsatz). Aber anstatt nun aus der Einheit der Ewigkeit auf die Einheit der Zeit zu schließen, wie es seinerzeit Alexander von Hales von verwandten Voraussetzungen aus getan hatte, geht Bonet den umgekehrten Weg. Jede einzelne Bewegung hat ihre eigene Koexistenz mit der Ewigkeit: palam quod motus rotae figuli habet aliam coexistentiam ad primam intelligentiam quam motus navis et quam motus caeli, und es gibt darum ebensoviele Zeiten wie Bewegungen: secundum esse naturale, quod habet (tempus) extra animam, manifestum est, quod non est unum tempus omnium temporalium, sicut non est praecise unus motus sed plures: ad variationem autem et plurificationem motuum sequitur plurificatio temporis. Nur in mathematischem Sinn gibt es eine einheitliche Zeit: so wie ein und derselbe mathematische numerus denarius zehn Hunde und zehn Pferde zählen kann, so gibt es secundum esse mathematicum — cum mathematicus considerat quantitatem et permanentem et successivam, quae est in re, ac si esset separata et suspensa in aere — nicht mehr als eine Zeit. Aber: tempus sumptum materialiter in esse naturae respectu diversorum motuum est diversum, nec est unum tempus ut sic omnium temporalium, sed sunt *plura tempora simul.*

[73] Phys. IV qu. 14 art. 3: an motus caeli sit tempus (Ed. Venedig 1504).

[74] Das ist nun also die Bedingung, die an die Stelle der „simplicitas" getreten ist (vgl. ob. Anm. 46).

sollte nach der herrschenden Auffassung in 36000 Jahren erfolgen — ist praktisch nicht wahrnehmbar und erfüllt darum eine der wesentlichsten Bedingungen für eine mensura nicht. Damit ist also für die Rolle der „Zeit" genau die Bewegung ausgeschlossen, in der Averroes das alleinige subiectum temporis gesehen hatte. Aber sonst können alle regelmäßigen Bewegungen, himmlische oder irdische — sicut motus horologii — als Zeit angesehen werden. Oder wie Marsilius von Inghen, der sich in der Auffassung der Zeit ganz an Albert anschließt, formuliert: quivis motus qui animae humanae potest fieri notus sub sua ratione propria potest esse tempus[75].

Damit ist der Ansatz zur Subjektivierung und Relativierung der unitas temporis, der schon in der averroistischen Formel selbst liegt[76], bis in seine äußersten Konsequenzen entwickelt. Aber Extreme schlagen manchmal in ihr Gegenteil um. Und so ist es auch mit dem Zeitbegriff der Nominalisten des 14. Jahrhunderts gegangen. Die völlige Ausschaltung der Zeit im Sinn der ursprünglichen aristotelischen Definition, die in der Identifizierung von tempus und motus, von motus und mobile liegt, führt mit Notwendigkeit dazu, daß unvermerkt ein anderer Zeitbegriff an die Stelle des verdrängten tritt — mindestens im naturphilosophischen und physikalischen Denken, das ja gerade in den Terministenkreisen des 14. Jahrhunderts eine große Rolle spielte. Denn ohne einen Zeitbegriff kann man keine Physik treiben.

Wir haben in andern Zusammenhängen schon öfters darauf hingewiesen, daß die Vertreter der neuen Physik in der Spätscholastik da, wo es sich um die ontologischen Grundbegriffe handelt, häufig nicht mit den komplizierten aristotelischen Definitionen, sondern mit den Begriffen und Vorstellungen des natürlichen, vorwissenschaftlichen Denkens arbeiten, ohne sie zu analysieren oder ausdrücklich zu definieren — wie es im übrigen die Physiker aller Zeiten getan haben. Im Fall der Zeit nun setzen unsere Scholastiker tatsächlich eine von jeder Veränderung unabhängige und jeder Veränderung sachlich vorgeordnete Zeit voraus, in der sich die einzelnen Bewegungen vollziehen und in der die Vergleiche der Bewegungen untereinander oder mit einem bestimmten ausgezeichneten motus (etwa einer Uhr) vor sich gehen. Es ist das derselbe Zeitbegriff, der später in der klassischen Physik der herrschende wurde, und der dann in Newtons „absoluter Zeit" seine philosophische Formulierung und Rechtfertigung erhielt.

Die Naturphilosophen des 14. Jahrhunderts — es sind hauptsächlich Johannes Buridan und seine Schule — haben als Physiker tatsächlich mit diesem Zeitbegriff gearbeitet, aber als Philosophen

[75] Abbreviationes libri Physicorum, lib. IV notab. III qu. 1 (Ed. Venedig 1521).

[76] Vgl. oben.

haben sie an dem ockhamistischen festgehalten[77]. Die „Spaltung" von Philosophie und Naturwissenschaft beginnt ja nicht erst mit Galilei und seinen Zeitgenossen, sondern schon dreihundert Jahre früher. Bemerkenswert ist nun aber, daß das Postulat einer absoluten Zeit im 14. Jahrhundert von anderer, rein philosophisch-theologischer Seite eine explicite Formulierung erfahren hat, und zwar schon ziemlich früh, nicht lange nachdem Ockhams Auffassung der Zeit bekannt geworden war (und möglicherweise in ausdrücklicher Ablehnung dieser). Es ist der Franziskaner Gerardus (oder Geraldus) Odonis, der nach einer längeren Karriere als lector in Ordensstudien, als baccalarius und magister theologiae in Paris, 1329 an Stelle des abgesetzten Michael von Cesena General des Ordens wurde. Gerardus hat mehrfach über ontologische und naturphilosophische Fragen eigenartige und von den herrschenden philosophischen Strömungen weithin unabhängige Ansichten geäußert, die unter seinen Zeitgenossen Beachtung und meistens Widerspruch gefunden haben. Namentlich Johannes Canonicus, der uns schon begegnet ist, setzt sich öfters mit Lehren auseinander, die frater Gerardus Odonis vertrete und die ihm nicht gefallen. Er ist es nun auch, der uns die Ansicht Gerhards über die Zeit berichtet[78]: sciendum quod est una opinio Gerardi Odonis ponens duas conclusiones. Prima est quod tempus habuit esse ante mundi initium et inceptionem cuiuslibet creaturae, sic quod fuit ab aeterno ... Secunda conclusio quam ponit est ista, quod tempus non est passio nec sequela motus[79]. Die Zeit besteht also von Ewigkeit her, war vor Beginn der Welt und vor Erschaffung jeglicher Kreatur; sie ist nicht ein Akzidens oder ein Folgemoment der Be-

---

77 Buridan selbst ist zwar einer wirklichen axiomatischen Definition einer absoluten Zeit (und eines absoluten Raums) manchmal schon sehr nahe gekommen, aber explicite ausgesprochen hat er sie doch nicht.

78 Phys. IV qu. 5 art. 3 dub. 4: utrum tempus sit passio vel sequela motus.

79 Wo Gerardus Odonis diese Thesen ausgesprochen hat, vermögen wir nicht zu sagen. Vielleicht im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars, von dem uns die einzige bekannte Handschrift (in der Kathedral-Bibliothek von Valencia) nicht zugänglich war: aber das würde voraussetzen, daß Gerhards Sentenzenkommentar vor dem Physikkommentar des Johannes Canonicus entstanden ist, was nicht ohne weiteres angenommen werden kann. Es ist fast wahrscheinlicher — und das gilt auch für die andern Zusammenhänge, in denen Gerardus Odonis zitiert wird —, daß Johannes Canonicus sich auf einen heute verlorenen Kommentar zur Physik bezieht (aus dem wahrscheinlich auch einige Einzelquaestionen Gerhards stammen, wie die über die Struktur des Kontinuums und die Zunahme des Lichts, die sich in der Hs. Vat. lat. 3066 finden). Es sei übrigens bemerkt, daß der Artikel über Gerardus in Histoire littéraire de la France Bd. 36 (203 ff.) manches Irreführende bezüglich seiner Schriften enthält; insbesondere trifft es nicht zu, daß Johannes Canonicus ihn mit der Verweisung „in naturali philosophia liber primus" (sic!) erwähnt: mit diesem (willkürlich gewählten) Titel wird in den Scriptores von Wadding-Sbaralea das (verlorene) Werk bezeichnet, auf das sich vermutlich Johannes Canonicus mit seinen Zitaten bezieht.

wegung (sondern ist unabhängig von dieser und damit natürlich ein und dieselbe für alle temporalia)[80].

Johannes Canonicus lehnt diese Auffassung empört ab: est enim certum, quod est contra totam philosophiam. Damit hat er zweifellos recht. Aber es war eben so, daß die Philosophie diesem Problem gegenüber in eine Sackgasse geraten war, aus der nur eine energische Wendung, auch wenn sie gegen die gesamte philosophische Tradition war, herausführen konnte. Und tatsächlich ist ja die Lösung, die Gerardus Odonis vorschlägt, die gewesen, der die Zukunft gehören und die für die späteren Jahrhunderte die „richtige" werden sollte.

Kierkegaard und die Situationsethik

Von Hans L. Martensen S. J.

Was man heute Situationsethik nennt, ist kein einheitliches Gebilde. Wie die Ansatzpunkte dieser Strömung in der neueren Philosophie und protestantischen Theologie mannigfacher Art sind, so sind auch die Folgerungen, zu denen sie gelangt, nicht bei allen die gleichen. Die einen begnügen sich damit, zu betonen, daß die allgemeinen Normen in der je einmaligen Gewissensentscheidung durch Beachtung der konkreten Umstände der jeweiligen Situation ergänzt werden müssen; andere gehen weiter und wollen die Normen für gewisse Situationen des Lebens ganz außer Kraft setzen. Beide berufen sich nicht selten auf Kierkegaard. So sucht z. B. *E. Michel*[1] seine Auffassung, der Christ stehe nicht mehr unter dem Sittengesetz, unter anderem durch Kierkegaard zu stützen. Vor allem zwei Gedanken Kierkegaards sind es, die sich mit Auffassungen der radikalen Situationsethik zu berühren scheinen. Das ist einmal seine Lehre von der „Suspension des Sittlichen durch das Religiöse"[2], dann die Gleichsetzung von Unglaube und Sünde[3]. Wir wollen im Folgenden dem eigentlichen Sinn dieser Lehren Kierkegaards nachspüren. So wird klar werden, daß sie im

[80] Die Argumente, mit denen Gerardus die beiden Thesen — vor allem die erste — begründen will, zeigen, daß er den Begriff „tempus" in einem sehr weiten Sinn faßt und nicht nur die eigentliche Realzeit darunter versteht, sondern auch die ideelle successio und simultas, mit der die Logik arbeitet. Auf diese Weise kann er natürlich, ohne mit Grundprinzipien der christlichen Weltanschauung in Widerspruch zu geraten, von einer ab aeterno bestehenden (geschaffenen) Zeit sprechen. Für die zweite These besteht sein Hauptargument in dem Hinweis, daß auch die Ruhe, und ebenso der Übergang von Ruhe zu Bewegung, die Zeit voraussetzt: es ist dasselbe Argument, mit dem seinerzeit schon Petrus Johannis Olivi gezeigt hatte, daß nicht die Bewegung als das eigentliche subiectum temporis anzusehen sei, sondern die aktuelle Existenz als solche.

[1] Über die diesbezüglichen Schriften E. Michels vgl. Schol 25 (1950) 308—10.

[2] E. Michel, Renovatio. Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt. Aulendorf 1947, 55.

[3] Ebd. 52.

Zusammenhang des Ganzen bei Kierkegaard nicht den Sinn haben, den Verfechter einer extremen Situationsethik ihnen unterlegen. Darüber hinaus wollen wir zu zeigen suchen, wie sich bei Kierkegaard sogar gewisse Ansatzpunkte finden, die zur Überwindung einer einseitigen Situationsethik beitragen können.

Zunächst und am deutlichsten scheint die Auffassung, in gewissen Grenzsituationen müsse das allgemeine Sittengesetz zurücktreten, in der Lehre Kierkegaards von der *„teleologischen Suspension des Ethischen"* enthalten zu sein. Diese Lehre findet sich in seinem Werk „Furcht und Zittern". Es geht um die Geschichte von Abraham und Isaak. Wie konnte Gott verlangen, daß Abraham seinen Sohn töten solle? Ist eine Ausnahme von der allgemeinen ethischen Norm möglich?

„Das Ethische ist das Allgemeine", heißt es in „Furcht und Zittern"[4]. Als solches wird es gewöhnlich gesehen als in der Natur des Menschen begründet. „Das Individuum ist zugleich das Allgemeine und das Einzelne", sagt z. B. der Ethiker in „Entweder-Oder". „Die Pflicht ist das Allgemeine, sie wird von mir gefordert; bin ich also nicht das Allgemeine, dann kann ich auch die Pflicht nicht tun. Auf der anderen Seite ist meine Pflicht das Einzelne, etwas für mich allein, und doch ist es die Pflicht und also das Allgemeine."[5] Doch geht Kierkegaard nicht genauer darauf ein, wie die Pflicht als das Allgemeine in der menschlichen Natur begründet ist. Das Ethische behält bei ihm etwas von dem autonomen Charakter, der seit Kant so oft in die sittliche Norm hineingelesen wurde. Diese Geschlossenheit des Ethischen zeigt sich besonders darin, daß es nicht weiterführt zu Gott hin, sondern Ziel in sich selbst ist; das Ethische „ruht immanent in sich selbst, hat nichts außer sich, das sein telos wäre, sondern ist selbst telos für alles, was es außer sich hat, und wenn das Ethische dies in sich entdeckt hat, dann kommt es nicht weiter"[6]. Die Ausnahme von der sittlichen Norm kommt nun gerade dadurch zustande, daß Gott den in sich geschlossenen Eigenzweck des Ethischen durchbricht; er suspendiert vom telos, das das Ethische für sich selbst ist, indem er seine eigene göttliche Person zum telos der Handlung macht. Darum ist eben die Rede von teleologischer Suspension, weil nicht mehr die Erfüllung einer autonomen sittlichen Norm Ziel ist, sondern Gott sich selbst zum Ziel der Handlung gemacht hat. Das besondere Problem der „teleologischen Suspension" liegt nun aber nicht darin, daß Gott das Ethische umgestaltet, indem er ihm ein neues Ziel gibt, sondern darin, daß Gott eine Verletzung der sittlichen Norm verlangen kann, damit der Mensch seine neue Zielrichtung auf Gott hin finde, oder mit anderen Worten, damit er zum Glauben und Religiösen komme. *Wie* Gott diese Verletzung der Norm verlangen kann, bleibt für Kierkegaard unfaßbar und paradox; aber er muß es verlangen können. Kierkegaard kommt hierdurch der Lehre der radikalen Situationsethik scheinbar nahe; aber sein Problem und sein Anliegen ist ein anderes:

[4] S. Kierkegaard, Furcht und Zittern, 2. Auflage, Kopenhagen 1857, 65 (Übersetzung von Schrempf, Jena 1909 ff., III, 65).

[5] S. Kierkegaard, Entweder-Oder, 2. Aufl., Kopenhagen 1849, II, 184. (Schrempf II, 226).

[6] Furcht und Zittern 50 (Schrempf III, 51).

Wie steht es mit der absoluten Freiheit und Unabhängigkeit Gottes gegenüber einem irgendwie autonom aufgefaßten Sittengesetz? Ruttenbeck hat recht, wenn er das Problem der „teleologischen Suspension" bei Kierkegaard als eine Frage zwischen „Autonomie und Theonomie" faßt, wo als Lösung „die Absolutheit, der Theozentrismus ... durchaus in den Vordergrund" tritt[7].

Ist Gott von einem außer ihm stehenden ethischen Bereich abhängig? Gerade für die freie und souveräne Unabhängigkeit Gottes kämpft Kierkegaard. Der zentralste und wichtigste Abschnitt in „Furcht und Zittern" trägt darum die Überschrift: „Gibt es eine absolute Pflicht Gott gegenüber?" Diese Pflicht haben wir nach Kierkegaard unbedingt, auch wenn sie in einem Fall paradoxerweise gegen das Sittengesetz verstoßen sollte. Die scholastische Lehre von einer „dispensatio improprie dicta", wo Gott frei seine Rechte über Leib und Leben des Menschen einer bestimmten Person überträgt, wodurch dann die „Materie" des Gesetzes geändert wird — so daß z. B. die Tötung Isaaks durch Abraham nicht mehr ungerecht und gegen das Sittengesetz ist — war Kierkegaard nicht bekannt. Auch ergibt sich diese Lösung keineswegs von selbst, wenn das Ethische auch nur irgendwie einen autonomen Anspruch auf den Menschen hat.

Mit dem Problem der „teleologischen Suspension" ist zugleich die Frage aufgeworfen, ob im Religiösen, im Glauben, sittlich-ethische Normen weiterbestehen oder nicht. Anders kann man das Problem so stellen: Gibt es im Religiösen noch *Sünde im Sinn von Übertretung eines Sittengesetzes?* Nach E. Michel ist diese Art Sünde im Religiösen überholt, die eigentliche Sünde ist nur mehr der Mangel an Glaube, und Sünden als Übertretung eines Gebotes sind hiervon qualitativ verschieden. Er beruft sich für diese Auffassung auf Kierkegaards „Die Krankheit zum Tode", wo als Gegensatz zur Sünde nicht die Tugend gesehen wird, sondern der Glaube. Michel faßt Kierkegaards Meinung so auf: „Der Unglaube ist ihm christlich *die* Sünde, aus der ‚die Sünden' im ethischen Sinn nur Abkömmlinge sekundärer, dazu qualitativ anderer Art sind."[8]

Man kann wohl bezweifeln, ob Kierkegaard dieser Auslegung beistimmen würde. Glaube wird in „Die Krankheit zum Tode" in einem möglichst weiten Sinn gefaßt als das rechte Verhältnis eines Menschen zu sich selbst und zu Gott: „Glaube ist, daß das Selbst, indem es selbst ist, und selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet."[9] Welche Bedeutung Kierkegaard dieser Umschreibung des Glaubens zuschreibt, zeigt allein der Umstand, daß diese „Definition" mit kleinen Variationen an sechs Stellen des Buches wiederkehrt. Die Sünde wird dementsprechend definiert: „Sünde ist: vor Gott, oder mit der Vorstellung von Gott, verzweifelt nicht selbst sein wollen, oder verzweifelt selbst sein wollen."[10] Gerade wie nach Kierkegaard das rechte Verhältnis zu Gott — der Glaube — sich findet und gestaltet in dem rechten Verhältnis zum eigenen Selbst, so ent-

[7] W. Ruttenbeck, S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk, Berlin u. Frankfurt/O. 1929, 247.

[8] E. Michel, Renovatio, 52.

[9] S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Kopenhagen 1849, 83 (Schrempf VIII, 77).

[10] Ebd. 77 (Schrempf VIII, 72).

steht auch das Mißverhältnis zu Gott — die Sünde — in dem Mißverhältnis zum eigenen Ich. Darum sind die ethischen Sünden nach Kierkegaard gerade nicht qualitativ anderer Art als „die Sünde", der Unglaube, sondern eine jede Sünde, auch die „ethische", *ist* Unglaube, ist Sünde in qualitativ gleicher Art wie Unglaube. Kierkegaard macht selbst darauf aufmerksam, daß seine Definition der Sünde zugleich Sünden wie Mord, Diebstahl, Unzucht einschließt, indem sie aber diese Sünden auf ihren tieferen Grund als „Eigensinnigkeit Gott gegenüber, Ungehorsam, der seinen Geboten trotzt" [11], zurückführt. Diese Sünden sind also gerade so sehr wie formeller Unglaube ein Mißverhältnis im eigenen Selbst, diese „ethischen" Sünden sind nicht qualitativ anderer Art als der Unglaube, sondern im Gegenteil, sie sind selbst Unglaube im weiten Sinne des Wortes bei Kierkegaard. Darum macht er darauf aufmerksam, daß seine Definition der Sünde „eine jede denkbare und eine jede wirkliche Form der Sünde umfaßt" [12], daß sie alle Formen von Sünde „wie ein Netz umspannt" [13]. Dies sagt aber mit anderen Worten, daß nach Kierkegaard alle Sünden in der qualitativ gleichen Definition des Mißverhältnisses zu sich selbst und zu Gott übereinkommen, und daß eine Distinktion zwischen „ethischer" Sünde und qualitativ verschiedener Sünde des Unglaubens bei Kierkegaard kaum zu Hause ist.

Michel verwirft ausdrücklich die Auffassung, nach der im Glauben „das Gesetz als Gesetz Gottes vor uns und über uns verpflichtend bestehen" bleibt, „auf daß wir als die vor ihm unbedingt Schuldigen, den einzigen Rettungsweg in die *Vergebung*" [14] finden; gerade diese Auffassung dürfte aber der Meinung Kierkegaards viel näher stehen als Michels eigene Theorie, wonach das Gesetz im Glauben von Grund aus umgestürzt wird. Kierkegaards Stadienlehre, wo das Ethische im Religiösen aufgeht, ohne von diesem vernichtet zu werden, zeigt dies. Am meisten charakteristisch für das ethische Stadium ist das Scheitern des Ethischen, insofern es zwar die absolute, ideelle sittliche Forderung erfaßt, aber nicht imstande ist, sie zu erfüllen. Gerade in seinem Scheitern, im Schuldigwerden, in der Unfähigkeit, aus sich die Forderung zu erfüllen, weist nach Kierkegaard das Ethische über sich hinaus auf das Religiöse, auf den Glauben. Die ethische Forderung wird nun aber nicht vom Glauben aufgehoben, sondern erfüllt — daß Gott sie in einem Einzelfall durch Offenbarung in der „teleologischen Suspension" aufheben kann, steht mit dieser Auffassung in keinem Widerspruch, sondern bestätigt eher, daß die Forderung weiterbesteht, gerade weil Gott ausdrücklich von ihr dispensieren muß. „Das Religiöse hat das Ethische durchlaufen und hat es in sich", heißt es in Kierkegaards „Unwissenschaftlicher Nachschrift" [15]: das Religiöse, das eben das Element des Glaubens ist, „hat das Ethische durchlaufen", weil dieses ohne Glauben an der Forderung scheiterte, und „hat das Ethische in sich", indem es im

[11] Ebd. 82 (Schrempf VIII, 76). [12] Ebd. 82 (Schrempf VIII, 77).
[13] Ebd. 83 (Schrempf VIII, 77).
[14] E. Michel, Ehe, eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft, Stuttgart 1948, 207.
[15] S. Kierkegaard, Unwissenschaftliche Nachschrift, Kopenhagen 1846, 98 (Die Stelle fehlt bei Schrempf).

Glauben erfüllt wird. Die sittliche Forderung wird demnach nicht aus dem Glauben geboren, sondern nur im Glauben erfüllt.

Wenn wir bisher mehr apologetisch versucht haben, die Auffassung Kierkegaards von den Auffassungen einer einseitigen Situationsethik zu unterscheiden, so gibt es aber bei Kierkegaard auch wertvolle *Ansätze*, die, weiter ausgedacht, *zu einer Überwindung der einseitigen Situationsethik* hinführen können. Hier sind besonders Kierkegaards Überlegungen über die „*Wiederholung*" zu erwähnen; diese stehen einerseits in engstem Zusammenhang mit den schon erörterten Problemen, weil der Mensch im Glauben ein erneutes, *wiederholtes* Verhältnis zu den sittlichen Normen bekommt, indem Gott ihr telos wird; und anderseits werfen sie ein neues Licht auf den Begriff der Situation.

Was ist Situation? Th. Steinbüchel betont, daß Situation nicht die „allgemeine Zeitlage" ist, „... an der viele gemeinsam teilhaben" [16]. Vielmehr ist sie das „die verantwortliche Existenz weckende Moment" [17]. In der Situation entscheidet sich der Mensch, er findet sich selbst und wird Gott gegenübergestellt. Seine *situatio* ist also nicht so sehr zeitlich gedacht, sondern ethisch, er wird in die Verantwortung hineingestellt.

Das besondere Problem der Situation liegt in ihrer Einmaligkeit. Sie ist keiner anderen vergangenen oder künftigen Situation vergleichbar [18], „persönliche Situation ist so gegenwärtig wie durch und durch individuell und einmalig. Sie *ist*, sie *war* nicht, und *wird* nicht so sein, wie sie jetzt *ist*. Sie kehrt also nie wieder, ist nie wiederholbar, wieder-herauf-holbar" [19]. Wenn aber gar kein bleibendes, wiederholbares Moment in den verschiedenen Situationen ist, wie ist dann ein allgemeingültiges, bleibendes Sittengesetz möglich? Steinbüchel will durchaus die Unveränderlichkeit des Sittengesetzes wahren und versucht darum auch die Kluft zwischen allgemeiner Norm und einmaliger Situation zu überwinden. Doch scheint es ihm nicht immer ganz zu gelingen, wie es sich besonders in seiner Kritik der Kasuistik zeigt. Die Situationen sind, sagt er, „etwas ganz anderes als sog. Fälle des Lebens, für die man nach allgemeinen Grundsätzen ein jeweiliges Verhalten kasuistisch konstruieren mag" [20]. Später wird aber dieser Satz in einer solchen Weise gedeutet, daß er nicht mehr besagt, als was schon immer angenommen wurde. Es heißt nämlich: „Darum kann keine Kasuistik dem Menschen die situationelle Selbstverantwortlichkeit seiner Entscheidung abnehmen." [21] Einige Situationsethiker ziehen aber andere Folgerungen: die Situation ist in dem Maß einmalig, daß sie sich oft in keiner Weise in die allgemeine Norm einfügen läßt.

Tatsächlich scheint das Problem unlösbar, wenn die Situation gar nichts wesenhaft Gleichbleibendes in sich hat. Aber gerade wenn man „Situation" wie die Situationsethiker versteht, nämlich als entscheidende Begegnung zwischen Mensch und Gott, ist es merkwürdig, daß man so vollständig das Bleibende und in verschiedenen Situationen Wiederkehrende übersieht oder leugnet. So verstanden, ist die Situation nur eine Verarmung des

[16] Th. Steinbüchel, Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen, Frankfurt/M. 1943, 237.
[17] Ebd. 227. [18] Ebd. 239. [19] Ebd. 238. [20] Ebd. 238.
[21] Ebd. 241.

Kierkegaardschen Begriffs des „Augenblicks" als Begegnung zwischen *Zeit und Ewigkeit*. „Der Augenblick", sagt Kierkegaard, „ist eher ein Atom der Ewigkeit als der Zeit" [22]. Wenn die „Situation" dagegen das Ewige verloren hat, dann hat eine Situation mit einer anderen absolut nichts gemeinsam; die Situation wiederholt sich nie. Wenn aber in den verschiedenen Situationen gar nichts Bleibendes und Wiederholbares ist, dann scheint das Leben seinen Zusammenhang zu verlieren, und das Ethische und Religiöse droht zusammenzustürzen.

In dem Buch „Die Wiederholung", das noch zu seinen frühesten Werken zählt, ringt Kierkegaard um das Problem der Wiederholung, und man merkt, wie er sich zu einer Lösung hinkämpft in der lockeren und unphilosophischen Form des Buches, in dem novellistische Schilderungen, reiner Scherz und ernste Überlegungen wechseln; die entscheidenden Gedanken kommen zum Ausdruck in einer Reihe von Briefen eines jungen Mannes an seinen älteren Freund und in den Reflexionen dieses Freundes über diese Briefe.

Gibt es in den verschiedenen Situationen des Lebens eine Wiederholung? Ohne Wiederholung „löst sich das Leben auf in leerem und inhaltslosem Lärm" [23]: es fehlt eine Verbindung, die in die immer erneuten Erlebnisse Einheit und Zusammenhang hineinbringen kann. Wenn es aber eine Wiederholung gibt, ist diese Verbindung zwischen Neuem und Altem möglich; denn darin liegt gerade die „Dialektik der Wiederholung": „das, was sich wiederholt, ist gewesen, sonst könnte es sich nicht wiederholen; aber gerade dies, daß es gewesen ist, macht die Wiederholung zum Neuen." [24]

Auf den ersten Blick scheint aber eine Wiederholung im Leben nie vorzukommen. Es wird in „Die Wiederholung" klar genug ausgeführt, daß der Versuch, ein früheres Erlebnis zu wiederholen, immer scheitert, und daß die konkreten Situationen des Lebens sich nie zurückrufen lassen. In der äußeren Welt geschieht dasselbe nie zweimal. Wenn es also dennoch Wiederholung gibt, muß sie ihren Ort und Grund im Inneren des Menschen finden.

Das Bedürfnis nach einer Wiederholung meldet sich zuerst im Bereich des Ethischen. Hier wird der Mensch über sich selbst hinausgeführt, er wird in die Welt hineingestellt, tritt in ein Verhältnis zu anderen Personen, und in dieser Beziehung zur Welt und zu den Menschen hat er Pflichten, muß er Forderungen erfüllen. Indessen muß er in diesen äußeren Pflichten wiederum ein rechtes Verhältnis zu sich selbst finden, und indem er über sich hinausgeht, muß er zu sich selbst zurückkehren, und ein erneutes, wiederholtes Verhältnis zu sich selbst finden: „So wird dann seine Bewegung", heißt es vom Ethiker, „von sich selbst weg durch die Welt hindurch zu sich selbst hin" [25] gehen.

Das Ethische ist also schon auf die Wiederholung angelegt, nur erreicht es aus sich nie diese Wiederholung; so scheitert das Ethische an ihr, wie ja

[22] S. Kierkegaard, Begriff der Angst, 2. Aufl., Kopenhagen 1855, 89 (Schrempf V, 85).

[23] S. Kierkegaard, Die Wiederholung, Kopenhagen 1843, 34 (Schrempf III, 137).

[24] Ebd. 34 (Schrempf III, 137).

[25] Entweder-Oder II, 192 (Schrempf II, 236).

überhaupt das Ethische nach Kierkegaard immer zum Scheitern verurteilt ist, solange es nicht im Religiösen aufgeht — und hier hat Kierkegaard gewiß etwas Tiefes gesehen, da ja tatsächlich der Mensch aus eigenen Kräften unfähig ist, die Forderung des Sittlichen zu erfüllen. In einer Vorstufe zum Ethischen, wo der Mensch sich noch nicht der Absolutheit der Pflicht ausliefern will, fürchtet er, über sich selbst ganz hinauszukommen, fürchtet darum auch die Wiederholung; ein solcher sagt: „Die Wiederholung ist mir zu transzendent. Ich kann um mich selbst herumsegeln; aber ich kann nicht über mich selbst hinauskommen, diesen archimedischen Punkt kann ich nicht entdecken." [26] In den vor-ethischen Stadien kommt der Mensch nicht über sich hinaus; im Ethischen dagegen wird er über sich hinausgeführt, indem er die absolute Forderung sieht; aber auch hier erreicht er die Wiederholung nicht, denn wohl kommt er über sich hinaus, aber zurückkehren zu sich selbst kann er nicht ... Er sieht nämlich deutlich die Forderung, aber sieht ebenso deutlich, daß er sie nicht erfüllt, darum findet er das rechte Verhältnis zu sich selbst nicht wieder, und wenn er sich nicht im Religiösen rettet durch Reue und Glaube, muß er verzweifeln, wie dies meisterlich in „Die Krankheit zum Tode" geschildert ist [27].

Die Wiederholung wird darum erst im Religiösen möglich, „die Wiederholung beginnt im Glauben" [28]. Dies erhellt besonders, wenn wiederum die weite Glaubensdefinition der „Krankheit zum Tode" betont wird, wo nämlich der Glaube verstanden wird als durchsichtiges Gründen des Selbst in Gott durch das rechte Verhältnis zu sich selbst. Dies bedeutet, daß der Mensch sich im Glauben wiedergefunden hat. Ursprünglich ist der Mensch auf ein rechtes Verhältnis angelegt, und zu diesem rechten Verhältnis findet er im Glauben zurück. Der Glaube ist darum ein Wiederfinden seiner selbst, ein Erwerben und Erhalten des ursprünglichen rechten Verhältnisses, Wiederholung im eminenten Sinn. „Die Wiederholung ist der Ernst des Daseins" [29], wo Ernst eben besagt die „erworbene Ursprünglichkeit des Gemütes, seine erhaltene Ursprünglichkeit in der Verantwortlichkeit der Freiheit, seine behauptete Ursprünglichkeit im Genuß der Seligkeit" [30]. Immer geht es also darum, das ursprüngliche, rechte Verhältnis zu sich selbst zu erwerben und zu bewahren.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Wiederholung ist nicht einfachhin gegeben; sie liegt nicht in der äußeren Situation als eine Art „Universale", sondern wird von der Person in die Situation hineingetragen. Die Wiederholung ist also „Aufgabe" [31], es kommt darauf an, ob man, „während alles wechselt, die Wiederholung realisieren kann" [32]. Während die äußeren Situationen ständig wechseln und Wiederholung nicht kennen, besteht die Aufgabe der Person darin, daß sie, in diese Situationen hineingestellt, sie in sich aufnimmt und gestaltet. Stillschweigend wird darum

[26] Die Wiederholung 92 (Schrempf III, 172).
[27] Vgl. den Abschnitt in „Die Krankheit zum Tode" über die Verzweiflung des Trotzes, und besonders über die leidende Form dieser Verzweiflung.
[28] Begriff der Angst, 11 (Schrempf V, 12).
[29] Die Wiederholung 6 (Schrempf III, 121); vgl. Begriff der Angst 158 (Schrempf V, 148).
[30] Begriff der Angst, 157 (Schrempf V, 147).
[31] Begriff der Angst, 11 (Schrempf V, 13). [32] Ebd.

auch immer vorausgesetzt, daß in allen verschiedenen Situationen etwas enthalten ist, das auf das Gleichbleibende in der menschlichen Natur proportioniert ist, denn sonst könnte der Mensch unmöglich die Situation gestalten und die Wiederholung in sie hineinbringen.

Der Mensch ist immer auf dem Wege zu sich selbst zurück, er muß in den wechselnden Umständen „in Geduld seine Seele erwerben“ [33]. Die Wiederholung ist eine Antwort auf Kierkegaards Frage in einer seiner frühen Predigten: „Gibt es denn vielleicht ein solches Besitzen, das gerade die Bedingung bezeichnet, dasselbe Besitzen zu erwerben?“ [34] Ja, denn daß wir unsere Seele haben, ist nach Kierkegaard Bedingung dafür, daß wir sie erwerben können. Seine Seele erwerben heißt aber das rechte Verhältnis zu sich selbst finden, heißt die äußeren Situationen nach sich selbst gestalten und die Wiederholung „realisieren“. Die Person wird durch die Spannung der Situation nicht zerrissen; aus eigenen Kräften erfährt sie zwar nur ihre Ohnmacht, die Forderung der Situation zu erfüllen, durch den Glauben erhält sie aber Kraft, im Wechsel der Umstände sich selbst zu gewinnen, ihre Seele zu erwerben in der immer wiederholten Neuerwerbung des rechten Verhältnisses zu sich selbst und darin zu Gott.

Wenn die Wiederholung in der Situation so verstanden wird, dann ergibt sich damit die Möglichkeit, daß eine wirklich allgemeine Norm in der Situation enthalten sein kann; „Situation“ ist nämlich nicht die Häufung unzusammenhängender Umstände außerhalb meiner selbst, sondern eben *meine* eigene Situation, mein *situs*, Gestelltsein, Gott gegenüber. Die äußeren Umstände sind in mir aufgenommen, indem ich über sie entscheide. Ich werde in der Situation Gott gegenübergestellt, der unveränderliche Gott steht selbst *in* der Situation; und auch meine eigene menschliche Natur gehört wesentlich mit dazu. Die „Wiederholung“ der Situation wird ermöglicht und kommt dadurch zustande, daß ich entscheide gemäß dieser eigenen Natur, die in verschiedenen Situationen immer wesentlich gleich steht. Die wechselnden Umstände werden Anlaß zur erneuten Stellungnahme zum Selbst und zu der eigenen Natur.

Von hier aus ist dann nur ein kurzer Weg zur katholischen Auffassung des Ethischen, nach der die unveränderliche, sittliche Norm, die in einer jeden Situation enthalten ist, nicht von einem Gesetz herrührt, das von außen der Situation aufgezwungen wird, sondern von der substantiellen Natur des Menschen, der in der Situation steht. Er trägt also immer die Norm *mit sich* in die Situation hinein, mag auch ihr absolut verpflichtender Anspruch nicht aus der Menschennatur kommen, sondern vom Willen Gottes, der die in der Natur enthaltene Norm zum bindenden Gesetz erhebt.

Wenn darum die katholische Ethik betont, daß es sittliche Normen gibt, von denen eine Ausnahme unmöglich ist, die also für alle Menschen in allen Situationen absolut verpflichtend sind, so ist dies nur ein Ausdruck dafür, daß es gewisse Handlungen gibt, die wesentlich mit der menschlichen Natur nicht übereinstimmen, und mit dieser nie in Übereinstimmung gebracht werden können. Solche sind eben Übertretung sogenannter „nega-

[33] Kierkegaard, „Seine Seele in Geduld zu erwerben“, erbauliche Rede von 1843.

[34] S. Kierkegaard, 4 erbauliche Reden, Kopenhagen 1843, 69.

tiver Pflichten" des natürlichen Sittengesetzes — Handlungen, die immer und ausnahmslos der sich gleichbleibenden menschlichen Natur widersprechen. In diesen Handlungen wäre, in Kierkegaards Terminologie ausgedrückt, die Wiederholung von vornherein ausgeschlossen, weil in ihnen die Person unmöglich das rechte Verhältnis zu sich selbst finden kann.

Neben seinen Gedanken über die „Wiederholung", die einen wertvollen Ansatz bieten für ein echtes Verständnis der Situation und der Möglichkeit einer Begegnung zwischen Einmaligem und allgemeiner Norm, bringt Kierkegaard in seinem Buch „Werke der Liebe" andere Überlegungen, die aus einer weiteren Schwierigkeit der Situationsethik hinausführen können. Während es bei einigen Situationsethikern zu einem Bruch zwischen *Gesetz und Liebe* kommt, wird Kierkegaard nicht müde, zu betonen, wie Liebe und Pflicht versöhnt werden dadurch, daß im Christentum die *Liebe selbst geboten* wird. „Die Liebe", so sagt er z. B., „die durch die Veränderung der Ewigkeit durchging, dadurch daß sie Pflicht wurde, und liebt, weil sie lieben *soll*, ist unabhängig; sie trägt das Gesetz ihres Daseins in ihrem eigenen Verhältnis zum Ewigen. Diese Liebe kann nie in unwahrer Weise abhängig werden, denn allein von der Pflicht ist sie abhängig, und die Pflicht ist das einzige, was frei macht. ... — Nur das Gesetz kann die Freiheit geben —. Ach, man meint so oft, die Freiheit sei da, und das Gesetz binde die Freiheit. Doch ist es gerade umgekehrt: ohne das Gesetz ist die Freiheit gar nicht da, und das Gesetz ist es, das die Freiheit gibt." [35]

Wenn die Liebe das Gesetz aufhebt, so nur in diesem Sinn, daß das Gesetz durch die Liebe vollkommen erfüllt wird. Kierkegaard hat dies durch ein vorzügliches Bild geschildert: Wie der Durst, so erklärt er, wohl immer noch besteht, wenn man trinkt, so ist auch das Gesetz in der vollkommenen Liebe vorhanden, aber in der Erfüllung[36]. Darum kam auch Christus, der in seiner Menschennatur die Liebe Gottes zu den Menschen offenbaren sollte, nicht, um das Gesetz aufzuheben, sondern, um es zu erfüllen. Die Liebe ist die Erfüllung, nicht die Zerstörung des Gesetzes. Die Liebe gebietet und ist zugleich geboten. Denn wir lesen in der Heiligen Schrift — wenn auch der Ausdruck uns zuerst vielleicht paradox vorkommt —: „Du sollst lieben." Gerade dieses Sollen in der Liebe, dies, daß das intimste und persönlichste aller Verhältnisse, die Liebe zwischen Person und Person, geboten werden kann, zeigt die letzte Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Liebe und Gebot, zwischen Situation und unveränderlichem Gesetz. Die Liebe selbst ist Gebot geworden; das Gesetz wird erfüllt durch die Liebe, und zugleich findet die Liebe ihren gottgewollten Ausdruck in der Beobachtung des Gesetzes: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt. Wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren" (Joh 14, 21).

[35] S. Kierkegaard, Werke der Liebe, Kopenhagen 1852, I, 43 (Schrempf, Leben und Walten der Liebe, Jena 1924, 42).

[36] Ebd. I, 110 (Schrempf ebd. 105).

Besprechungen

Mélanges Joseph Maréchal. *I: Oeuvres; II: Hommages.* (Museum Lessianum, Section Phil. 31—32). gr. 8° (XIX u. 380, 426 S.) Brüssel 1950, Edition Universelle. Fr. 425.—.

Es war ein glücklicher Gedanke, das Andenken *Maréchals* († 1944), den man wohl nicht mit Unrecht als den größten und schöpferischsten Geist der neueren Scholastik bezeichnen kann, durch die Herausgabe dieser Mélanges zu ehren. Die Liste des Comité de Patronage, der Mitarbeiter und Subskribenten zeigt den weltweiten Einfluß, den das Denken M.s, sei es in Nachfolge, sei es in Auseinandersetzung mit ihm, in den letzten Jahrzehnten gewonnen hat.

Der 1. Band enthält neben Mitteilungen über die Person M.s (einem Abriß seines Lebenslaufs von *A. Hayen,* einer Skizze seiner ersten philosophischen Versuche von *A. Milet* und einer Bibliographie, die seine Bücher, Gutachten und Artikel, seine Rezensionen, veröffentlichte Briefe und endlich die Bücher, Artikel und Rezensionen, die sich auf sein Werk beziehen, enthält) den Abdruck einiger schwer zugänglicher, aber bedeutsamer Artikel M.s, sowie mehrere bisher ungedruckte kleinere Schriften und Stücke, die seine geistige Entwicklung beleuchten.

Die Lebensskizze von *A. Hayen,* dessen Herausgeberschaft an den beiden Bänden fast allzu bescheiden verschwiegen wird, bietet nicht eine bloße Aneinanderreihung der äußeren Lebensdaten, sondern gibt einen Einblick in das geistige Werden, in die Einheit von Leben und Denken und da und dort, in den mitgeteilten Texten, auch wichtige Hinweise für das Verständnis der Lebensarbeit M.s. So etwa in dem „Testament", das er seinen Schülern 1935 beim Abschluß seiner Lehrtätigkeit hinterließ, wo er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, in Cahier V seines „Point de départ" eine abschließende Darstellung seiner „Erkenntnistheorie" gegeben zu haben.

Ein Leser, der die *Bibliographie* der Arbeiten M.s überfliegt, könnte meinen, daß M. sich, abgesehen von seinen rein naturwissenschaftlichen Arbeiten aus der Biologie, mit zwei ganz verschiedenen Themen der Philosophie beschäftigt habe: mit der Metaphysik bzw. Erkenntnistheorie und der Religionspsychologie. *A. Milet* zeigt jedoch anhand der ersten Schriften M.s, daß dies nicht der Fall ist, daß M. vielmehr auf beiden Gebieten dasselbe Prinzip in Anwendung brachte, nämlich die naturhafte Ausrichtung des Verstandes auf das Absolute. Obwohl man den Grundgedanken M.s in wenigen Zeilen formulieren kann, darf man ferner nie vergessen, daß M. sich für seine Untersuchungen eine breite positive Grundlage schuf, die er selbst einmal als „Gegengewicht" bezeichnete „gegen das, was man die metaphysische Autosuggestion nennen könnte" (vgl. I, 5). Erstaunlich ist es übrigens, wieviel ein Mann, der sein Leben lang durch schlechte Gesundheit und Kopfschmerzen behindert war, leisten konnte und geleistet hat.

Eine unveröffentlichte Konferenz „Scolastique et Néo-scolastique" (vgl. I, 32) offenbart das *Verhältnis M.s zum Thomismus,* den er nicht einfach in seiner in den Handbüchern vereinfachten und statisch gewordenen Form übernimmt, den er vielmehr durch eine gründlichere Durcharbeitung der in ihm beschlossenen, aber bisher latent gebliebenen Tendenzen zu beleben und in ein mehr dynamisches und kritisches Stadium zu überführen sucht, um imstande zu sein, den Problemen der modernen Philosophie eine geeignetere Lösung zu geben. Dies spricht M. auch in einer programmatischen Rezension aus dem Jahre 1913 aus: „Il nous reste à repenser le thomisme en fonction des philosophies modernes, afin de reconnaître les identités foncières et les oppositions essentielles" (I, 46).

An erster Stelle unter den neu veröffentlichten *Schriften* steht das „Jugement ‚scolastique' concernant la racine de l'agnosticisme Kantien" (1914). Es ist der Text einer These der *Erkenntnistheorie,* der den letzten Stand der Gedanken M.s vor den Cahiers wiedergibt und der durch einige ungenaue For-

mulierungen der Anlaß für den Vorwurf des Ontologismus war. M. spricht da von einer intuition relative de l'être absolu, wo man besser von einer conscience reflexive de notre tendance à l'absolu sprechen würde. Die Schrift ist eine ausgezeichnete Einführung in den Grundgedanken M.s und in sein Verhältnis zu Kant. Vor dem größeren Werk und auch vor dessen zusammenfassenden Abschnitten hat sie den Vorzug größerer Einfachheit und Überschaubarkeit.

Es folgen einige Fragmente aus der ersten Redaktion des „Point de départ" (1917), die den Fragepunkt, das Verhältnis zu Kant und das Schlußergebnis, die Grundlegung der metaphysischen Deduktion und einer Theorie der induktiven Wissenschaft, betreffen. Die „Première formule d'une doctrine complètement formée dans mon esprit" ist eine Art kurzer Einleitung zu einer *deduktiven Psychologie*, die von zwei Grundsätzen ausgehen kann: von einer unbestreitbaren These der Erkenntnistheorie über die diskursive Natur unserer Erkenntnis, zu der die entsprechenden Bedingungen der Möglichkeit zu suchen sind, und von einer hypothetischen Annahme über die substanzielle Einheit von Leib und Seele, deren Folgerungen dann an der Erfahrung zu verifizieren sind. — Den auf dem ersten Prinzip aufgebauten Entwurf bildet die folgende Studie „Esquisse d'une psychologie déductive" (1920 und 1928). Sie stellt an das spekulative Denken hohe Anforderungen und ist, wie der Verfasser ausdrücklich bemerkt, nicht zum bloßen Gelesenwerden, sondern zur Grundlage für den mündlichen Vortrag bestimmt.

In „De naturali perfectae beatitudinis desiderio", einem 1930 für das „Gregorianum" bestimmten, aber damals nicht gedruckten Artikel, nimmt M. Stellung zu *drei Vorwürfen*, die ihm gemacht wurden: 1. sein aus dem natürlichen Verlangen nach der beatitudo perfecta gezogener Beweis der absoluten Möglichkeit der visio Dei sei theologisch anfechtbar; 2. dieser Beweis sei selbst nicht stichhaltig; 3. die Betrachtung des übernatürlichen Zieles könne nicht zum Geltungsnachweis der metaphysischen Erkenntnis dienen. — M. behauptet demgegenüber zwar ein desiderium naturale implicitum in aliquid excedens bona creata et indirecte possessa, nicht aber ein desiderium essentiae divinae uti est in se, was zwar dem Materialobjekt, nicht jedoch dem Formalobjekt nach dasselbe ist. — Was die Folgerung der inneren Möglichkeit der visio Dei angeht, ist Rez. nicht so zuversichtlich wie M. Denn die inclinatio naturae geht nur in unbestimmter, konfuser Weise auf die visio Dei, während das desiderium, sofern es ein bestimmtes ist, nicht mehr bloß voluntas ut natura, sondern schon ein desiderium elicitum ist. Zu begrüßen ist es, daß M. hier ganz klar ausspricht, daß nicht der appetitus naturalis in visionem Dei (als finis ultimus subiectivus), sondern nur der appetitus naturalis in ens absolutum (als finis ultimus obiectivus) logisch notwendig ist für seine Erkenntnistheorie.

Die Auszüge aus der Korrespondenz zwischen M. und *Blondel* zeigen bei allem Bemühen um gegenseitiges Verstehen doch einen tiefgreifenden Unterschied der beiden Denker, der letztlich darauf beruht, daß Blondel, in der Philosophie des Konkreten verharrend, zur wirklichkeitsoffenbarenden Funktion des begrifflichen Denkens keinen Zugang findet.

Die restlichen Fragmente behandeln u. a. das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Metaphysik in Auseinandersetzung mit der These *Gilsons* und die Frage nach dem zum Glauben vorauszusetzenden Wissen. Recht nützlich sind zwei, von M. selbst stammende, *Stellenverzeichnisse* aus dem Cahier V des „Point de départ": das eine über die Hauptgedanken des Cahier, das andere über die Partien, die als Bestandstücke in einen *Gottesbeweis* eingehen könnten. Eine wichtige Aufklärung über die Apriorität und Subjektivität der *Form* ist in einem Brieffragment an Abbé Milet enthalten.

Entsprechend den philosophischen Arbeitsgebieten M.s verteilen sich die Abhandlungen des 2. Bandes auf Philosophie, Psychologie und Geschichte der Philosophie. Es ist nicht möglich, sie alle — es sind sechsundzwanzig — hier eingehender zu würdigen.

J. Defever ist in seinem Artikel „L'amour de la vérité" ein überzeugender Anwalt der Erkenntnistheorie. Zu weit aber scheint er mir zu gehen, wenn

er Erkenntniskritik und Metaphysik als vollständig unterschiedene und unabhängige, wenn auch sich ergänzende Wissenschaften betrachtet. Die Metaphysik kann nicht vollkommen Einsicht in das Seiende als solches sein, wenn sie nicht auch Einsicht in den Akt des Einsehens ist, auch sofern dieser noch auf dem Wege zu sich selbst ist. — Die Studie des verstorbenen *P. Aug. Grégoire* über „Science et Métaphysique" legt den Unterschied beider in glänzender Weise dar. Ist damit auch jeder Zwischenbereich einer metaphysica applicata und einer echten, von der reinen Metaphysik wie den Naturwissenschaften verschiedenen Philosophia naturalis ausgeschlossen? G. behauptet es. Doch läßt sich gegen seinen Beweis einwenden, daß die sinnlichen Bestimmungen des Gegenstandes, obwohl von den intelligiblen wesentlich verschieden, wegen der Transzendenz des Seins einer Zurückführung auf diese fähig sein müssen. Die Sinnlichkeit selbst ist einer ontologischen Betrachtung zugänglich; damit sind aber auch die sinnlichen Bestimmungen einer ontologischen Interpretation fähig.

Die lichtvollen Ausführungen von *J. B. Lotz*, „Zum Problem des Apriori" setzen sich ein doppeltes Ziel: das in der mittelalterlichen Theorie der Wahrheit verborgene Apriori ans Licht zu bringen und, im Anschluß an M., die bei Kant in einem wesentlichen Stück unvollendete Theorie des Apriori zu ergänzen und zu vollenden, was im Endergebnis ein und dieselbe Aufgabe ist. Die Abhandlung ist in hohem Maß geeignet, Vorurteile über das Apriori sowohl von scholastischer wie von kantischer Seite zu beseitigen.

Die Analysen, die *Fr. Grégoire* in seiner Arbeit „L'acte de mesurer et la notion générale d'infini" darbietet, stehen, was Genauigkeit und Gründlichkeit angeht, hinter dem Verfahren der sogenannten exakten Wissenschaften nicht zurück. G. zeigt, wie der Akt des Messens im allgemeinsten Sinn als Wahrnehmung des Kleiner-, Größer- oder Gleichseins notwendig die subjektive Möglichkeit einschließt, das Unendliche zu denken; dies aber schließt die Idee eines indefiniten Zuwachses ein. Weiter zeigt sich, daß das Infinite nicht direkt vorgestellt, sondern nur auf dem Umweg über den Akt des Verneinens und Bejahens und so als Ziel der Bewegung des Geistes überhaupt gedacht werden kann.

In meisterhafter Weise verbindet *J. de Finance* in seinem Artikel „La finalité de l'être et le sens de l'univers" die tiefdringende Analyse mit einer gewaltigen Zusammenschau. Der Reichtum dieser Reflexionen über das Prinzip „Omne agens agit propter finem" läßt sich in kurzen Worten nicht wiedergeben. Sie gehören zum Besten, was über die Finalität geschrieben wurde. — Die Ausführungen von *A. Marc* „Démonstration, vérité, certitude et témoignage" beleuchten die innige und wesenhafte Verbindung aller, auch der theoretischen und allgemeingültigen Wahrheit mit der Person. Ebenfalls mit dem Thema „Philosophie und Leben", diesmal unter religiösem und übernatürlichem Gesichtspunkt, beschäftigt sich die Abhandlung „La Philosophie dans l'Église" von *H. Geurtsen*.

Dem Geheimnis der Schönheit geht *D. v. Hildebrand* nach in der Studie „Die Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren", indem er die ontologische, dem jeweiligen Range des Ontischen entsprechende, gegebenenfalls auch sinnlich in die Erscheinung tretende Schönheit von der eigentlichen Formenschönheit (etwa der Neunten Symphonie oder des Golfes von Neapel) unterscheidet, die zwar auch im Sicht- und Hörbaren west, aber nicht nur als Ausdruck des ontischen Wertes der sichtbaren Gebilde, sondern als Botschaft aus einer höheren, geistigen Welt erlebt wird.

An weiteren Arbeiten aus der Philosophie sind zu nennen: „Signification de l'objectivité" von *A. Forest*, „Abstraction proprement dite et ‚transcendantalisation'" von *N. Balthasar*, „Die transzendentale Struktur des Raumes" von *G. Siewerth*, „Dynamistische Erkenntnistheorie und Gottesbeweis" von *W. Brugger*, „Réflexions sur l'unicité de l'Univers" von *P. Lachièze-Rey*.

Die zweite Abteilung enthält Arbeiten aus der *Psychologie*. *A. Gemelli* (La Psychologie face aux progrès de la psychiatrie) fordert eine Psychologie, die den Menschen als Ganzes erfaßt. *J. Zaraguëta Bengoechea* (Les degrés de vivacité de la conscience) geht den verschiedenen Intensitätsgraden des psychi-

schen Lebens nach, sowohl was die Inhalte, die Akte wie auch die Subjekte im Vergleich zu seinen Sozialpartnern angeht, und zieht daraus wichtige Folgerungen für die verschiedensten Bereiche der Wissenschaft und Praxis. Ebenso praktisch in den Folgerungen ist die Untersuchung „The Psychology of the Will" von *J. Donceel* über die Willensstärke.

Die Arbeiten der dritten Abteilung gehören Themen der *Geschichte der Philosophie* an. *Th. Davis* (Platonic sources of Aristotelian στέρησις) vergleicht die platonische und aristotelische Theorie der Veränderung, wobei er feststellt, daß Aristoteles die Begriffselemente seiner Theorie schon bei Platon angetroffen hat. Die Notiz von *E. Bréhier* „La mécanique céleste néoplatonicienne" beleuchtet die Bedeutung der transzendenten Metaphysik für die Naturphilosophie. *R. Arnou* (L'acte de l'intelligence en tant qu'elle n'est pas intelligence) weist bei Plotin als Kern der Intelligenz einen dem transzendenten Guten zugewandten Dynamismus nach. *L. Massignon* (Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne: Notion de „l'essentiel désir") studiert die Beziehungen der arabischen Mystik des Hallâj zur Philosophie und Metaphysik.

G. Théry (Notes indicatrices pour s'orienter dans l'étude des traductions médiévales) gibt lehrreiche Aufschlüsse über die verschiedenen Methoden der mittelalterlichen Übersetzer der griechischen und arabischen Texte ins Lateinische. Von † *M. Grabmann* stammt „Un inédit du XIII^e siècle: le Tractatus de Anima du Cod. Vindob. 597", wahrscheinlich aus der Schule Alberts des Großen, den *A. Hayen* für die Herausgabe mit Anmerkungen versehen hat. Beachtenswert für eine vertiefte Auffassung des Naturgesetzes ist der Artikel von *O. Lottin* „La valeur des formules de Saint Thomas d'Aquin concernant la loi naturelle". L. kommt darin an Hand der Art, wie Thomas sich mit der Tradition auseinandergesetzt hat, zu dem überraschenden Ergebnis, daß die persönlichste Auffassung des Aquinaten über das Naturgesetz im vierten Buch seines Sentenzenkommentars besser zum Ausdruck kommt als in der Summa theologica. *E. Gilson* (Nature et portée des preuves scotistes de l'existence de Dieu) stellt die Natur und Tragweite der skotistischen Gottesbeweise so heraus, wie sie sich den Augen des Duns Scotus darstellten.

Nur zwei Arbeiten sind der neueren Philosophie gewidmet. *J. Ebbinghaus* sichert „Kants Beweis von der Anfanglosigkeit der Welt in der ersten Antinomie" gegen Hegels und Norman Kemp Smith' Mißverständnisse, indem er den eigentlichen Beweisgrund scharf herausarbeitet. Bemerkt sei jedoch, daß die Unmöglichkeit, zu einer leeren Zeit ein zeitlich bestimmtes Verhältnis zu haben, die christliche Lehre von der Schöpfung „von Anbeginn der Zeit" nicht oder nur berührt, wenn sie falsch interpretiert wird. *L. Malevez* (Subjectivité et vérité chez Kierkegaard et dans la théologie chrétienne) weist die Unterstellung zurück, als ob es Kierkegaard bei der Tendenz zum Unendlichen nicht auf dessen Existenz ankomme.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die beiden Bände, im ganzen genommen, nicht nur Maréchal zur Ehre gereichen, sondern auch ein rühmliches Zeugnis ablegen von der Geistesarbeit christlicher Philosophie.

W. Brugger S.J.

Möller, J., *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt.* gr. 8° (221 S.) Paderborn 1951, Schöningh. DM 7.50; geb. DM 9.60.

Dem unmittelbar gestellten Thema nach behandelt das Buch M.s die Religionsphilosophie, und diese nicht einmal in ihrem gesamten Bereiche, sondern in den grundlegenden Problemen. Aber indem M. diese Fragen bei Hegel aufgreift, wird er mitten in die Hegelsche Philosophie überhaupt hineingeführt, denn für Hegel ist die Religionsphilosophie „die Krönung, aber auch zugleich der Kern und der ganze Inhalt seines Systems" (128). Es ist also durch die Sache selbst gefordert, daß die wesentlichen Gehalte des Hegelschen Denkens erörtert werden, und ihre Interpretation geschieht in einer so eindringenden Weise, daß man M.s Buch in die erste Reihe der Werke stellen darf, die sich heute um die Deutung und Fruchtbarmachung der Philosophie

Hegels bemühen. Ebenso treiben die Probleme, die in einer Grundlegung der Religionsphilosophie zu bewältigen sind, über die Grenzen eines besonderen Gebietes hinaus; M.s Darstellung enthält eine Metaphysik des endlichen Geistes, deren spekulative Energie sich an der Tiefe der Hegelschen Fragestellung entzündet hat.

Den ersten, größeren Teil des Buches bildet eine *Übersicht* über die „religionsphilosophische Problematik im Hegelschen Denken". Sie arbeitet an Hand der Texte die Hegelsche Auffassung der Religion heraus, die gekennzeichnet ist durch „eine doppelte Dialektik, die sich einerseits als Bewegung des endlichen Geistes zu seiner unendlichen Tiefe hin, anderseits aber als Offenbarung des unendlichen Geistes selbst in endlicher Form darstellt" (86 f.). Am ausführlichsten geht M. auf die Gedankenentwicklung der Phänomenologie des Geistes ein. Aus der Logik analysiert er wichtige Abschnitte, in denen sie ihren Charakter als „Theo-Logik", als die Darstellung des Göttlichen selbst erweist. Das Verhältnis von absoluter Idee und absolutem Geist wird kurz aus dem Gesamtaufbau der Enzyklopädie gedeutet; es folgen die Grundfragen der Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In dieser ideengefüllten Übersicht geht der Verf. Hegel genau und an entscheidenden Stellen bis ins Einzelne nach. Daraus ergibt sich der Vorzug, daß er nicht nur über Hegel berichtet, sondern die Bewegung des Hegelschen Gedankens mitvollziehen läßt. Vielleicht wird mancher Leser den Wunsch haben, diese Hinführung zu Hegels Dialektik möchte sich bisweilen noch mehr von den ursprünglichen Formulierungen freigemacht haben; es kann wohl sein, daß der Nachvollzug der Hegelschen Gedanken sich damit hätte erleichtern lassen. Aber durch den unmittelbaren Anschluß an den Aufbau des Hegelschen Werkes hat die Auslegung seiner Religionsphilosophie eine Ursprünglichkeit und Fülle gewonnen, die eine einheitliche systematische Wiedergabe schwerlich hätte erreichen können. Und jedenfalls muß man dem Verf. zugeben, daß er sich mit Erfolg große Mühe gemacht hat, das von Hegel Gemeinte zu erschließen; in vielen Hinweisen, die von seinem Vertrautsein mit Hegels Denkwelt zeugen, arbeitet er die besondere Bedeutung Hegelscher Begriffe heraus und sucht Schwierigkeiten des Verständnisses zu beheben. Zu demselben Zwecke ist fremde Hegelinterpretation sparsam herangezogen. Auf Auseinandersetzungen ist im allgemeinen verzichtet, nur werden in verschiedenen Zusammenhängen gewisse Fehldeutungen Kojèves ausdrücklich zurückgewiesen.

Der zweite Teil entwickelt eine *philosophische Begründung der Religion*. Das geschieht in ständiger Auseinandersetzung mit Hegel: „Hegels Phänomenologie und das Problem der Erhellung menschlichen Geistes", und „Hegels Logik und die Frage nach dem Sein". Mit Recht sieht M. die wesentliche Bedeutung Hegels für unser heutiges Denken nicht in seiner Lösung, sondern in den Fragen, die er „in einer ungeheuren Tiefe aufgerissen" hat (156). Es gibt der Darstellung M.s einen eigenen Reiz, daß er noch einmal die wesentlichen Gedanken der Phänomenologie und Logik durchgeht, um jeweils die von Hegel gesehenen Probleme aufzugreifen und die Antwort zu gewinnen, die sich für ein philosophisches Denken ergibt, das den menschlichen Geist in seiner Endlichkeit ernst nimmt und nicht den vergeblichen Versuch macht, ihn als Moment des absoluten Geistes zu begreifen; also in „Nähe und Ferne zu Hegel" (182), ein „Verstehen" Hegels und zugleich „Aufhebung" der Hegelschen Denkstruktur (202). Es handelt sich dabei vor allem darum, die allem Psychologischen vorgängige Seinsstruktur des Geistes in seiner Hinordnung auf das Absolute aufzuweisen. Sein eigenes Denken nennt der Verf. thomistisch orientiert (5); im besonderen steht seine Auffassung in der Nähe von Maréchal und K. Rahner. Einiges von dem, was er zu sagen hat, ist mehr entworfen als ausgeführt, der gedrängten Art dieser Darstellung entsprechend. Es ist sehr zu wünschen, er möchte an anderer Stelle weitere Auslegungen geben. Besonders wäre in dieser Hinsicht zu erwähnen, was er über die metaphysische Begründung der ersten Prinzipien vorlegt (200 f., 207 f.).

Das Werk schließt mit Überlegungen über das Verhältnis von Religionsphilosophie und Theologie. Gegenüber der Hegelschen Auflösung der wesent-

lichen christlichen Glaubensgehalte in spekulatives Denken wird deutlich die Grenze des Philosophierens vor der Offenbarung gezogen. Vielleicht ließe sich über das hinaus, was M. als Möglichkeit des (theologischen) Denkens in Bezug auf den Offenbarungsgehalt angibt (216 f.), die Aufgabe der Vernunft noch positiver bestimmen. Es gehört doch wohl zum Auftrage der spekulativen Theologie, sich um ein inneres Verständnis der Glaubensgeheimnisse zu mühen und in ihrem Zusammenhange die Heilsökonomie Gottes als einheitliches Ganzes zu erfassen; darin leistet sie, wenn auch in den Schranken endlichen Nachdenkens, grundsätzlich mehr als eine bloße Aufhellung von Scheinwidersprüchen. — In einer ähnlichen Frage hat der Verf. eine mißverständliche Formulierung gewählt. Warum soll die Philosophie zwar das Absolute, die Fülle des Seins, aber nicht „den lebendigen Gott" erkennen können? (158.) Natürlich in anderer Weise als Religion und Glaube. Aber auch die Vernunft hat ihren Zugang zum lebendigen Gott und ist nicht auf „das" Absolute (ein Lebloses?) verwiesen. Diese Scheidung zwischen dem Absoluten der Philosophie und dem lebendigen Gott der Religion erscheint als eine Reminiszenz, etwa an Scheler oder an eine — oft mißdeutete — Sprechweise Pascals, die nicht ganz zur Metaphysik des Verf. passen will. Besonders da er mit solchem Nachdruck auf eine metaphysische Begründung des religiösen Aktes aus der Struktur des Menschseins selbst dringt und von ihr den Vorwurf des Rationalismus entschieden abwehrt (209). Für diese Aufgabe der Religionsphilosophie leistet sein Buch einen bedeutenden Beitrag.

A. Hartmann S. J.

Fries, H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie.* 8° (398 S.) Heidelberg 1949, Kerle. DM 9.80.

Die moderne katholische Religionsphilosophie in Deutschland hat immer wieder, sei es weiterführend, sei es in kritischer Auseinandersetzung, an die Anregungen Max Schelers angeknüpft. Darum gibt der Verf. im 1. Teil eine ausführliche Darlegung und Würdigung der Religionsphilosophie *Schelers.* Entscheidend ist Schelers fruchtbarste Schaffensperiode von 1913—1922, die zugleich seine katholische Zeit ist. Seine Philosophie ist in diesen Jahren vor allem durch die realistisch verstandene Phänomenologie, die Lebensphilosophie und den Einfluß Augustins gekennzeichnet. Seine Religionsphilosophie ist in den ethischen Schriften, namentlich im „Formalismus in der Ethik", grundgelegt, in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk „Vom Ewigen im Menschen" (1921) ausgeführt.

Bereits in der Wertethik wird das Heilige als höchste Wertmodalität bestimmt (47); da es wesensmäßig ein Personwert ist, erscheint Gott als der höchste Wert, in dem alle andern Werte fundiert sind; der Wert hat den Primat vor dem Sein, wenn auch das Verhältnis von Sein und Wert nicht restlos klar wird (48); ähnlich hat das Wertfühlen den Primat vor der Seinserkenntnis (52). Auch die Auffassung der Person als „Aktsubstanz" findet sich schon in der Wertethik (56); der Mensch wird bestimmt als jenes Wesen, das in der Liebe zum höchsten Gut hin transzendiert (57); darum ist Religion der Grundakt des Menschen (58). — Das Werk „Vom Ewigen im Menschen" bildet diese Thesen zum „Konformitätssystem" zwischen Religion und Metaphysik weiter. Die Religion gründet in sich selbst, bedarf keiner metaphysischen Grundlegung. Ihr kommt sogar die Priorität zu; diese These ist jedoch nicht, wie Przywara meinte, einfach auf den Primat der Wertliebe vor dem Seinserkennen zurückführbar (84), da auch der religiöse Akt Erkenntnis einschließt: Er gibt unmittelbar die Existenz Gottes (80), sein intentionales Objekt ist Gott als der absolut Seiende und Heilige (65); demgegenüber ist das intentionale Objekt der Metaphysik Gott als ens a se und Weltgrund; die beiderseitigen intentionalen Objekte sind nur real identisch. Überdies ist das metaphysische Erfassen Gottes im religiösen Akt fundiert. Die Gottesbeweise haben also keine Bedeutung als Hinführung zum Gottesglauben, sondern nur als dessen nachträgliche Bestätigung und Rechtfertigung gegenüber dem Agnostizismus. Im weiteren Verlauf legt der Verf. dar, wie Schelers Konformitätssystem auf

die wesenhaften Beziehungen der Religion zur Gemeinschaft, zum Ethos, zum Kult und zur Kultur ausgedehnt wird. Bemerkenswert ist hier vor allem der Versuch Schelers, die Notwendigkeit einer einzigen religiösen Gemeinschaft, einer Kirche als Heils- und Erlösungsgemeinschaft, a priori zu erweisen, wie ja nach ihm auch der Fall der Welt und die Schuldgemeinschaft der Menschheit metaphysisch erweisbar ist (90—85).

Der folgende Abschnitt (111—135) behandelt den völligen Zusammenbruch der Religionsphilosophie in Schelers Denken seit 1922. Die Absolutsetzung des irrationalen Lebensdranges führt ihn zur pantheistischen Annahme eines „werdenden Gottes", wie ihn niemand besser als er selbst ehedem als völlig unhaltbar charakterisiert hatte (127). F. bemüht sich, die sachlichen Ansatzpunkte für diese Entwicklung in den früheren Auffassungen Schelers aufzuweisen (113 f.); doch gesteht er, daß diese sachlichen Gründe nicht ausreichen, um die radikale Wende Schelers verständlich zu machen. Für sie sind persönliche Gründe entscheidend gewesen: Schelers große Wandlungsfähigkeit, seine elementare und unstillbare Triebhaftigkeit, die sein Leben in grellen Widerspruch zu der Wertewelt brachte, die er so strahlend sichtbar gemacht hatte. Scheler selbst gesteht in einem Brief an D. v. Hildebrand: „Ich kann es nicht mehr ertragen, mich dauernd befleckt zu fühlen" (116).

Eine Religionsphilosophie liegt in dieser letzten Periode Schelers nicht mehr vor. Darum beschränkt sich die wohl abgewogene Würdigung des Verf. (137—156) auf die Religionsphilosophie der besten Zeit Schelers. Anerkannt wird, daß Scheler die Religion in ihrer Eigenständigkeit gesehen und in leuchtenden Farben gezeichnet und dadurch der modernen Welt einen Zugang zum christlichen Gedanken eröffnet hat. Anderseits bleibt sein Konformitätssystem in Wirklichkeit eine dualistische Lösung; Sein und Wert, Metaphysik und Religion werden nicht nur unterschieden, sondern allzu sehr voneinander getrennt. Der religiöse Akt gibt in Wirklichkeit nicht das Dasein Gottes, wenn er nicht jene Gotteserkenntnis unentfaltet in sich trägt, die durch die Beweise der Metaphysik entfaltet wird. Der Personbegriff Schelers ist unzureichend (146). Der Unterschied der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung wird in etwa verwischt.

Der 2. Teil des Buches gilt der Weiterbildung der religionsphilosophischen Gedanken Schelers in der deutschen katholischen Religionsphilosophie der letzten drei Jahrzehnte, mag es sich nun um weitere Entfaltung seiner Ansätze oder um kritische Auseinandersetzung mit ihm handeln. Die phänomenologische Methode wird vor allem von *Jos. Heiler, O. Gründler, B. Rosenmöller* und *K. Adam* weiterentwickelt. Gründler und Adam geben zu, daß die Phänomenologie allein die Frage nach dem Dasein Gottes nicht entscheiden kann, daß vielmehr eine rationale Grundlage notwendig ist; der Gottesbeweis, der diese entfaltet, steht und fällt nach Adam mit der ontologischen und transzendentalen Geltung des Kausalgesetzes. Im Gegensatz dazu will Rosenmöller die Gotteserkenntnis auf das dem religiösen Menschen unmittelbar gegebene Abbild-Urbild-Verhältnis zwischen Welt und Gott gründen. Dazu bemerkt F. mit Recht: Die Welt als Spiegel und Nachbild Gottes ist nicht direkt gegeben, sondern setzt die auf Grund der Kontingenz erschlossene Aseität Gottes voraus (165).

Die wertphilosophischen Gedanken Schelers wurden namtlich von *A. Müller* und *J. Hessen* noch übersteigert, wobei sich vor allem bei dem ersteren ein starker Einfluß Rickerts geltend macht. In der Trennung der Religion von aller Erkenntnis geht Müller so weit, daß er die Wahrheitsfrage gegenüber der eigentlichen Religion für sinnlos erklärt (189), während nach Hessen die Religion selbst ihre Wahrheit beweist (200). F. bezeichnet den Seinsbegriff Müllers mit Recht als positivistisch (186) und betont, daß die wertphilosophische Grundlage allein für eine Religionsphilosophie zu eng ist. Hessens zweibändige „Religionsphilosophie" (1948) hat er nicht mehr berücksichtigen können, doch hätte ihre Einbeziehung sein Urteil wohl nicht wesentlich verändert.

Die Weiterbildung der anthropologischen Ansätze Schelers *(Rosenmöller, P. Wust, K. Rahner, O. Bauhofer)* gibt dem Verf. Gelegenheit, die Fragen

nach Möglichkeit und Umfang einer Religions-*Philosophie* zu besprechen. Gegen K. Rahner betont er, daß Religionsphilosophie nicht darin aufgehe, den Menschen als möglichen „Hörer des Wortes" der göttlichen Offenbarung zu erweisen; Religion ist nicht nur Hören des Wortes (258), und die Anerkennung, daß Religion eine Tatsache auch der natürlichen Ordnung und als solche dem philosophischen Denken aufgegeben sei, bedeute nicht die Konstruktion einer rein natürlichen Religion im Sinn der Aufklärung (258 f.). Gegenüber Bauhofers Buch „Das Metareligiöse", das dieser noch vor seiner Konversion unter dem starken Einfluß der dialektischen Theologie schrieb, wird darauf hingewiesen, daß religiöse Anthropologie bzw. Phänomenologie des religiösen Bewußtseins nicht das Ganze der Religionsphilosophie sei. — Die folgenden Abschnitte behandeln die Weiterbildung der lebensphilosophischen Grundlagen *(Guardini, Rademacher)*, der religionssoziologischen Analysen *(A. Dempf)*, des Augustinismus Schelers (nochmals *Rosenmöller*).

Vorwiegend gegensätzlich zu Scheler stehen einerseits die Autoren, die in der Religionsphilosophie vornehmlich von den induktiven Wissenschaften, Religionsgeschichte oder Religionspsychologie *(Wunderle, Willwoll, W. Keilbach)*, ausgehen, anderseits jene, die sich auf die Darlegung und Verteidigung der Wege der Gotteserkenntnis, namentlich der Gottesbeweise, beschränken; von letzteren wird *J. Geyser* wegen seiner Gegenschrift gegen Scheler besonders gewürdigt. F. gibt zu, daß die an der Empirie der Religion orientierte Wissenschaft eine notwendige und heilsame Korrektur gegenüber einer ihrer Grenzen nicht bewußten Phänomenologie, ja eine unentbehrliche Grundlage religionsphilosophischer Bemühungen ist (321); anderseits setzt das induktive Verfahren bereits einen Begriff von Religion voraus, der also nicht induktiv gewonnen werden kann. Die Verteidiger der Gottesbeweise neigen zuweilen dazu, das Erkenntnismäßige in der Religion einseitig zu sehen; anderseits betonen sie mit Recht die religiöse Bedeutung der Gottesbeweise.

Der letzte Abschnitt behandelt den Vermittlungsversuch *E. Przywaras* in dessen Buch „Religionsbegründung" (1923). Er scheint dem Verf. in seiner wohlwollenden Schelerdeutung die Gegensätze zwischen diesem und der scholastischen Auffassung auf Kosten der Wahrheit auszugleichen. Tatsächlich ist der Unterschied der religiösen und der metaphysischen Erkenntnis bei Scheler nicht gleichbedeutend mit dem von Newmans realem und begrifflichem Erkennen. Man kann aber fragen, ob Przywara diese Gleichsetzung wirklich beabsichtigt hat: wahrscheinlich wollte er nur den zahlreichen Anhängern Schelers einen Weg zeigen, wie die Phänomene, die Scheler vor Augen hatte, ohne dessen Einseitigkeiten zu deuten seien. Unberechtigt scheint uns jedenfalls der Vorwurf gegen Przywara, er habe auch das Bild der scholastischen Philosophie im Interesse des Ausgleichs verzeichnet; es wundert uns, wie F. die diesbezüglichen Ausführungen Eschweilers, die doch mehr von einer gefühlsmäßigen Abneigung gegen die „Barockscholastik" der Jesuiten als von wirklichem Verständnis der Sachproblematik eingegeben waren, „überzeugend" nennen kann (371).

In der Schlußbetrachtung faßt der Verf. die „Strukturlinien für den Aufbau einer katholischen Religionsphilosophie" zusammen, die sich aus seinen Einzeluntersuchungen ergeben. Als Hauptthemen einer solchen Religionsphilosophie bezeichnet er: das Wesen der Religion, sowohl des religiösen Aktes wie des religiösen Gegenstandes, die Wahrheit der Religion, das Verhältnis von Metaphysik und Religion.

Das Werk ist wegen seiner zuverlässigen Berichterstattung über drei Jahrzehnte katholischer religionsphilosophischer Arbeit und seiner ebenso verständnisvollen wie grundsätzlich klaren Stellungnahme zu den verschiedenen Versuchen außerordentlich wertvoll. Einige Wiederholungen waren bei der Methode, die einzelnen Autoren zu Worte kommen zu lassen und zu würdigen, unvermeidlich. Die Weite, in der F. die Religionsphilosophie auffaßt, bringt es mit sich, daß auch bedeutsame Fragen der Metaphysik zur Sprache kommen. Tatsächlich scheint uns dies, von der Forderung einer sauberen theoretischen Abgrenzung der Wissenschaften her gesehen, der Haupteinwand gegen die hier vertretene Auffassung von „Religionsphilosophie" zu sein: sie über-

schneidet sich offenbar mit der Metaphysik. Ist das möglich, ohne daß das „Formalobjekt" gewechselt wird? Praktisch mag es ja angehen, die Fragen nach dem Wesen der Religion mit denen nach ihrer Wahrheit, d. h. nach Dasein und Wesen Gottes, unter dem Titel „Religionsphilosophie" in einem Werk zu vereinigen, ähnlich wie man philosophische Erkenntnispsychologie, Logik und Erkenntniskritik unter dem Titel „Erkenntnislehre" zusammenfassen kann. Aber man muß sich über die wesentliche Verschiedenheit der Fragerichtungen und damit der Methoden Rechenschaft geben (was der Verf. ja auch tut) und daraus die Folgerung ziehen, daß eine so weit gespannte „Religionsphilosophie" keine streng einheitliche Wissenschaft ist. Wäre es dann nicht methodisch richtiger, die Metaphysik (als philosophische Gotteslehre) als Grundlage und Voraussetzung der eigentlichen Religionsphilosophie zu betrachten? Jos. de Vries S.J.

Koch W., *Kommunismus und Individualismus; wirtschaftswissenschaftliche Argumente.* 8° (93 S.) Tübingen 1949, Mohr, DM 4.20.

Schumpeter J. A., *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie; mit einer Einleitung von Edgar Salin.* kl. 8° (498 S.) 2., erw. Aufl., München 1950, Leinen. geb. DM 17.50.

Steinbüchel Th., *Sozialismus.* gr. 8° (343 S.), Tübingen 1950, Mohr, DM 12.80, geb. DM 15.80.

Drei grundverschiedene Bücher, die jedes in seiner Art zum wichtigsten Schrifttum gehören, das wir zu einer den heutigen Bedürfnissen entsprechenden Auseinandersetzung mit dem Fragenkreis um Kapitalismus und Sozialismus benötigen.

1. Sehr nüchtern und klar ist das an Umfang kleinste Büchlein von W. Koch, „Kommunismus und Individualismus". Sein Verfasser ist Wirtschaftswissenschaftler und bietet darum „wirtschaftswissenschaftliche Argumente". Wer sie durchdenkt, wird gefeit gegen Scheinargumente und Scheinwiderlegungen, auch gegen solche, die nicht nur in der Tagespublizistik, sondern selbst im wissenschaftlichen Schrifttum eine Rolle spielen. Bemerkenswert ist, wie der Wirtschaftswissenschaftler den Charakter seiner Wissenschaft als wirtschaftliche *Staats*wissenschaft begründet (84 ff.), im Ergebnis übereinstimmend mit unserer Auffassung der Volkswirtschaft als Wirtschaft des *staat*lich geeinten Volkes.

2. Schumpeters Werk „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie" hat ein dem Verfasser nahestehender Fachkollege das „gefährlichste Buch" genannt, das seit Jahren in den Vereinigten Staaten erschienen sei (englische Originalausgabe New York 1942). Die Gefährlichkeit des Buches liegt darin, daß es glauben machen will, die Entwicklung des heutigen Kapitalismus zu einem kollektivistischen Sozialismus sei vollends unvermeidlich, aber auch unbedenklich, da wirtschaftlicher Kollektivismus mit politischer Demokratie sehr wohl vereinbar sei, so daß für die freie Entfaltung der Persönlichkeit alle Wege offen blieben, ja durch die verbreiterte wirtschaftliche Grundlage ihr nur noch breitere Wege erschlossen würden. So sehr dieser Tendenz oder vielleicht richtiger Prognose des Buches in allen ihren Teilen entgegengetreten werden muß, so verdient das Buch doch ein ernsthaftes Studium, das auch deshalb erforderlich ist, weil die gleichzeitig geistsprühend blendende und wissenschaftlich substanzióse Schreibweise des Verfassers die unausgesetzt hellwache Aufmerksamkeit des Lesers verlangt.

Der Beweisgang des Verfassers ist kurz dieser. Der Konkurrenzkapitalismus geht notwendig über in den Monopolkapitalismus (man vergleiche damit die ungleich wirklichkeitsgetreuere Analyse der kapitalistischen Entwicklung in ‚Quadragesimo anno', nn. 105—110); der Monopolkapitalismus gebiert oder ist bereits der kollektivistische Sozialismus. Daneben aber bleibt Raum für echte „Konkurrenz" um die Stimmen der Wähler; darin aber erkennt der Verfasser das Wesen der Demokratie. Wer sich der allerdings nicht ganz geringen Mühe unterzieht, Sch.s virtuose Argumentation auf ihre verborgenen Bruchstellen abzuklopfen und die brüchigen Glieder aus der Beweiskette

auszuscheiden, ist ein für alle mal gegen jenen gefährlichen, gerade durch dieses Buch drüben in USA stark geförderten Fatalismus gefeit, der die Herankunft des kollektivistischen Sozialismus als geschichtliche Notwendigkeit ansieht, darum vor ihm kapituliert und so — durchaus nicht notwendig, sondern freiwillig und darum schuldhaft — zu seiner Herbeiführung beiträgt.

3. In der Deutung von Karl Marx und des Marxismus berührt Sch. sich mit Th. Steinbüchel. Als erster Band der aus St.s Nachlaß herauszugebenden „Gesammelten Aufsätze zur Geistesgeschichte" erscheinen diese Aufsätze und Vorträge über „Sozialismus". Sie alle bauen auf der Grundlage auf, die der Verf. in seiner Promotionsschrift „Der Sozialismus als sittliche Idee" (1921) gelegt hat. Als Muster durchsichtiger Klarheit sei sein bisher unveröffentlichter, am 10. 10. 1948 in Walberberg gehaltener Vortrag „Das Wesen des Proletariats nach Karl Marx" (99—123) hervorgehoben, die einzige Arbeit, die eine genaue, bis ins einzelne durchgeführte Gliederung aufweist. An der Spitze des Bandes steht das große und eindrucksvolle, bei Nik. Koch, „Zur sozialen Entscheidung" (1947), veröffentlichte Referat „Karl Marx. Gestalt — Werk — Ethos" (1—35). Stärker noch als in seinen früheren Arbeiten strebt der Verf. hier dahin, das Ethos, das Karl Marx trieb, in den Vordergrund zu stellen gegenüber der vollkommenen anethischen, mechanistischen Zwangsläufigkeit seiner Theorie. Gewiß ist es edel und christlich, den Irrenden zu lieben und nur den Irrtum zu hassen. Auf viele Hörer und Leser aber, die das marxistische System nicht richtig kennen, insbesondere die Folgen, zu denen es mit zwingender Folgerichtigkeit führt, nicht genügend durchschauen, muß diese Darstellungsweise irreführend wirken. Für die eigene Einstellung des Verf.s bezeichnend ist eine in einem andern Aufsatz stehende Wendung, wo er von Marx und Engels sagt, daß „nur mühsames Suchen (sic!) das idealistische Erbe aus der überlagerten Schicht des historischen Materialismus in ihrem späteren Schrifttum herausfinden kann" (149). Diesem „mühsamen Suchen" hat St. zeit seines Lebens mit einer ihresgleichen suchenden Aufopferung sich hingegeben; hie und da möchte scheinen, sein glühender Wunsch, etwas zu finden, habe ihn gelegentlich mehr finden lassen, als tatsächlich vorhanden. Daß allerdings das Marxsche Ethos durchaus unreligiös und darum wesensverschieden vom christlichen Ethos ist, daran hat St. mit unverbrüchlicher Geradlinigkeit festgehalten.

Wenn St. eine kirchenamtlich geleistete Sozialarbeit als durch die Mündigkeit der Laien überholt ansieht, denen heute die Wirksamkeit im politischen und sozialen Raum überantwortet sei, und sich dafür auf die Päpste seit Leo XIII. beruft (275, 336 u.a.m.), so dürfte er damit übers Ziel hinausschießen. Die kirchenamtliche Leitungsbefugnis gegenüber der von Katholiken zu leistenden Sozialarbeit betont nicht nur Pius X. (besonders nachdrücklich in ‚Notre charge apostolique', 25. 8. 1910, aber auch in ‚Singulari quadam', 24. 9. 1912), sondern ebenso Pius XI. (‚Quadragesimo anno', n. 41 grundsätzlich, n. 35 Beispiel eines Einzelfalls). Auch Pius XII., der die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft und die Laien hinsichtlich dieser Aufgabe der Kirche als „in der vordersten Linie des kirchlichen Lebens" stehend bezeichnet, betont im gleichen Atemzuge die Verbindung auch der auf diesem Gebiet arbeitenden Laienvereinigungen mit dem Episkopat, also der kirchlichen Autorität (Alloc. 20. 2. 1946, n. 22), und äußert sich autoritativ wie zur Frage der Einheits- oder Richtungsgewerkschaften, so zur Frage des Mitbestimmungsrechts, zur neoliberalen „Marktformenlehre" und zur neosozialistischen „Vollbeschäftigung" (7. 5. 49, 3. 6. 50). — Der Schlußsatz von „Katholizismus und katholische Sozialidee 1848": „Die Idee verwirklicht sich immer nur in zeitlicher Form und sucht in neuer Zeit neue Formen ihrer Verwirklichung" (271), klingt im Zusammenhang so, als sei auch die Kirche eine „Idee". Gewiß ist die Kirche die Verwirklichung eines Gottesgedankens; sie ist aber nicht Idee, sondern geschichtliche Tatsache, der in der Menschengeschichte fortlebende Christus. — Wenn der Verf. sagt, die Kirche fordere „staatlich anerkannte und geförderte Bekenntnisschulen" (297), so ist das schief. Die Kirche fordert die Freiheit der katholischen Schule (CJC cc 1374/5); wenn der Staat andere Schulen aus allgemeinen Steuermitteln fördert, dann bean-

sprucht die Kirche für die katholischen Schulen aus Gründen der Gerechtigkeit die Gleichbehandlung. — In seinem Ringen mit Individualismus und Kollektivismus um das Wesen der echten Gemeinschaft kommt St. zu keinem Ergebnis. Wenn ihm bei H. Pesch „das Soziale noch zu wenig als Einheit verstanden (erscheint), in der das Individuelle erst seine Bedeutung und seinen Pflichtcharakter erhält" (93), so deutet diese Wendung eine bedenkliche Entwertung der menschlichen Einzelpersönlichkeit an; nicht viel später (94/5) finden sich Anklänge an einen überspannten Organizismus. Im allgemeinen sucht Verf. das Wesen der Gemeinschaft zutreffend aus der Personhaftigkeit des Menschen zu erschließen, ohne doch zum Ziele zu kommen, indem er stets ins Ethische abgleitet, das ohne Grundlage im Sein haltlos in der Luft schwebt. Für die unzureichende Erfassung der sozialen Wesensanlage des Menschen vgl. insbesondere Wendungen wie diese, sie sei „nicht eine reine Tatsache, sondern für das System der theistischen Weltanschauung in dieser Tatsache ein Zweck und ein Sinn, ein Wert . . ., weil m. a. W. es eine in des Schöpfers Weltplan letzthin begründete sittliche Menschenpflicht ist, sozial zu leben" (90); was diese Tatsache, die mehr als bloße Tatsache sein soll, ist, wieso in des Schöpfers Weltplan die sittliche Menschenpflicht, sozial zu leben, begründet liegt, worin das „sozial leben", das den Inhalt dieser sittlichen Menschenpflicht ausmachen soll, wesentlich besteht, das alles sind Fragen, auf die St. keine Antwort gibt. So gewinnt die Gemeinschaft kein Fleisch und Blut und bleibt ein frommer, aber nicht substanziierbarer Wunsch.

Demjenigen, der im theoretischen Lehrgehalt des Marxismus sattelfest ist, bieten St.s Arbeiten über den Sozialismus nicht nur reiche und wertvolle Anregungen zur Vertiefung, sondern auch eine vorzügliche Anleitung, in der Auseinandersetzung mit dem vollblütig oder auch revisionistisch marxistischen Sozialismus immer nur mit ganz blanken Waffen zu kämpfen und die These des Gegners im Zweifel lieber zu günstig auszulegen, als sich der Gefahr auszusetzen, sie zu vergröbern oder zu verzerren und damit nicht nur gegen Gerechtigkeit und Liebe zu fehlen, sondern auch sich dadurch eine Blöße zu geben und so gegen die Klugheit und gebotene Selbstliebe zu verstoßen.

Wer mit der vorstehend angedeuteten Vorbildung die hier besprochenen Schriften studiert hat, ist wohl gerüstet, um nicht nur in den heute zu führenden Auseinandersetzungen seinen Mann zu stehen, sondern auch den heute so zahlreichen und so vielfältigen Versuchen einer Begegnung zwischen Sozialismus und Christentum einerseits gerecht zu werden, andererseits ihnen gegenüber die unerläßlich kritische Haltung zu bewahren.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Anciaux, P., *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle.* gr. 8° (XXXI u. 645 S.) Louvain 1949, Nauwelaerts. Fr. 490.—.

Seit der grundlegenden Arbeit von P. Schmoll O.F.M. zur Bußlehre der Frühscholastik (München 1909) warteten wir auf eine neue Gesamtdarstellung, welche die vielen Einzeluntersuchungen und Funde der gerade für das 12. Jahrhundert so fruchtreichen beiden letzten Dezennien für das Sakrament der Buße verarbeitete. Sie liegt nun im Werk von A. in mustergültiger Weise vor. Bereits der Index bibliographicus, der 16 Seiten in Engdruck umfaßt, läßt ahnen, welche Arbeit zu bewältigen war. Dazu hat A. noch zahlreiche Hss selbst eingesehen und läßt uns in Text und Apparat einen guten Einblick in diese noch unveröffentlichte Literatur tun, deren wesentliche Stellen er umfassend zitiert. Es ist das übrigens eine Eigenart dieses Buches, daß sie im Apparat alle Texte ausführlich bringt, auch jene, die schon veröffentlicht waren, selbst in PL. So wird der Forscher es von nun ab leicht haben, bei Neufunden die entsprechenden ähnlichen Texte zu finden, und dem Leser ist es ermöglicht, gleich die Ergebnisse selbst nachzuprüfen oder zu ergänzen. Daß dies in der heutigen Notlage drucktechnisch in Belgien möglich war, erfüllte uns fast mit Neid, wenn es nicht eine so große Freude wäre.

Nach einem 1. Teil mit dem Überblick über die Bußlehre im 11. Jahrhundert (8—57) bietet ein zweiter zunächst eine Aufzählung der wesentlichen syste-

matischen Abhandlungen und Traktate des 12. Jahrhunderts, zuerst bis zum Lombarden, dann in der 2. Hälfte des Jahrhunderts, endlich der Bußschriften aus dem weiten Raum der Schriftkommentare, der kanonistischen Werke, der Kampfschriften gegen die Häretiker und der praktischen Beichtsummen (58—137). Dadurch wurden die folgenden mehr der inhaltlichen Lehre gewidmeten Teile von den literargeschichtlichen Fragen befreit und zugleich ein guter Einblick in das immer zahlreicher werdende Schrifttum über die Bußlehre am Ende des Jahrhunderts geboten. Entsprechend der inneren Problemlage behandelt A. im 3. Teil die Bußtheologie bis zur Mitte des Jahrhunderts, also bis zum Lombarden (138—355). Der 4. Teil geht dann den Fragen nach, die bis zum Ende des Jahrhunderts aufgerollt wurden (356—614). Wertvolle Inhaltsverzeichnisse der Incipit der Beweistexte aus Schrift und Patristik (für die weitere Forschung sehr wichtig!), der Verfasser und anonymen Schriften und der Hss schließt das Werk. Man vermißt hier nur ein Sachverzeichnis. Ein gewisser Ersatz dafür bietet der klare Aufbau. Aber der Benutzungswert des Buches würde sehr dadurch gewinnen, wenn der Verf. es uns noch nachträglich schenken würde.

Die großen Problemkreise des 3. und 4. Teiles sind sich ungefähr gleich, wenn sie im 4. Teil sich mit der Zeitentwicklung naturgemäß auch mehr differenzieren. Zunächst wird in beiden die Frage nach der Notwendigkeit der Beichte behandelt und dann die innerlich damit verbundene nach der Gewalt des Priesters in der potestas clavium. Die übrigen Fragen sind mit Recht als untergeordnet nur gestreift, soweit sie zu den beiden Grundfragen in Beziehung stehen und sie klären. Zum Teil liegen für sie auch schon, wie z. B. für die Laienbeicht, vorzügliche Einzelarbeiten vor.

Was das Ergebnis der Untersuchung nach der 1. Frage, also der Notwendigkeit der Beichte, angeht, so ist es ganz eindeutig und wird es von nun an auch endgültig bleiben: Keiner der großen und kleineren Verfasser der Abhandlungen, sei es in Theorie oder Praxis, hat sie geleugnet. Man könnte vielleicht sagen, daß das längst bekannt war. Dennoch ist diese Einmütigkeit bis hin zur Schule Abaelards ein wesentlicher Punkt für die theologische Kenntnis der Zeit. Die wissenschaftliche Diskussion über den Inhalt der potestas clavium und daher über die innere oder nur äußere Verbindung von Beichte und Lossprechung ist daher ganz unabhängig von der Praxis, die einhellig war. Nur die nicht sehr bedeutenden Sekten sind da, z. T. aus ihrer grundsätzlichen Einstellung zum Amtspriestertum heraus, Gegner, wie alle Sekten der Katharer usw. Freilich möchte man annehmen, daß es mehr einzelne Gegner oder doch wenigstens praktische Zweifler innerhalb der Kirche gab, die sich persönlich dieser Verpflichtung auch durch den Versuch theoretischer Gegnerschaft zu entziehen suchten. Ein konkretes Beispiel dafür ist ein noch unveröffentlichter Brief aus der Mitte des Jahrhunderts, den ich in der Stuttgarter Landesbibl. entdeckte. Anlaß des Briefes war nach den Einleitungsworten eine Diskussion während eines Besuches des Briefschreibers in einem Kloster. Man sprach dort über die Begründung der Beichtverpflichtung. Der Briefschreiber hat, weil man sich nicht recht einigen konnte, nachher zu Hause zahlreiche Abhandlungen durchgearbeitet und legt im Brief das Ergebnis seiner Forschungsarbeit den früheren Gastgebern vor. Dabei berichtet er von einem Mönch, den er offenbar noch selbst gekannt hat, der viele Schrift- und Väterstellen zusammenstellte, um der Beichtverpflichtung zu entgehen: Scio enim et ego fratrem quemdam quem nominare nec volo nec debeo, ne confessionis videar publicare misterium, qui, cum diu peccatum quoddam abbati suo confiteri erubesceret, sanctarum sibi scripturarum testimonia conquirebat (fol. 60^{v}). Es sind also die Untersuchungen über die Beichtverpflichtung nicht bloß rein theoretisch geblieben, sondern sie hatten auch ihren praktischen Zweck. Dafür greift die Verpflichtung ja auch zu sehr ins Leben ein, besonders wenn dazu noch die Notwendigkeit drängte, bei einem bestimmten Geistlichen und dem Abt zu beichten, falls dieser nicht, wie es dann am Ende des Jahrhunderts bereits sicher der Fall war, andere Beichtväter dazu bestellte (vgl. Petrus Cantor bei A. 591 und Guy de Southwick bei A. 603).

So einhellig die Ansicht über die Verpflichtung zur Beichte ist, so verschieden war ihre innere Begründung. Denn die äußere war nicht umstritten, da man sie allgemein aus den Worten Christi, des Apostels Jakobus und der Gesetzgebung der Kirche, teilweise auch aus dem Alten Bund ableitete. Schwierig war vielmehr seit Abaelard die Frage nach der inneren Verbindung von Beicht und Sündennachlaß im Sakrament. Abaelard hatte in seiner tiefschürfenden Art hervorgehoben, daß die Reue die Sünden tilge und daher die Beichtverpflichtung bloßes äußeres Gebot des Herrn sei. Die scharfe Reaktion der Viktoriner konnte zwar nicht leugnen, daß Gott die Sünde allein in der Reue nachlasse; aber sie trennte davon, um eine wirkliche Gewalt der Schlüssel zu retten, den reatus poenae aeternae, den der Priester nachlasse. Bereits der Lombarde sah die Unmöglichkeit, Sündenvergebung und ewige Strafe zu trennen. Denn sonst hätte ja jemand ohne den Zorn Gottes der ewigen Strafe verfallen können. So neigte er mehr der Ansicht Abaelards zu, des „ostendere solutum", neben dem Nachlaß der zeitlichen Strafe durch Bußauflage und der Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Das sollte für das ganze weitere Jahrhundert von weitgehender Bedeutung sein. Denn die Sentenzenbücher blieben, wie sonst, so auch hier die Schulgrundlage. Aber es ist sehr bezeichnend und kommt auch in dem großen Material, das A. vorlegt, deutlich zum Ausdruck, daß die Theologie der Zeit dennoch darnach strebte, an einem echten Sündennachlaß durch die Schlüsselgewalt irgendwie festzuhalten. Immer und immer wieder wird von den verschiedenen Autoren ein neuer spekulativer Versuch gewagt, die Verbindung mit der Sünde über die deklarative authentische Erklärung, die Bußauflage oder die Einordnung in die Kirche hinaus sicherzustellen. Der obenerwähnte Brief gibt diesem Anliegen gut Ausdruck. Er spricht sogar von „Häretikern", qui potestatem remittendi peccata apostolis apostolorumque successoribus datam evacuare conantur, dum solum Deum peccata dimittere posse contendunt (fol. 60r). Da sie dennoch eine Beichte fordern, damit das Gebot nicht verachtet werde, kann es sich nicht um die Sekten handeln, die aus Gründen der Katharer die Beichte ablehnen. Es wird schon der Kreis um Abaelard nach seiner Verurteilung gemeint sein, besonders da der Verf. vermutlich Wilhelm von St. Thierry ist. Gegen dieses „evacuare" der Schlüsselgewalt wendet sich daher auch der Verf. und vertritt die Ansicht der Viktoriner. Auch Robert von Melun verbindet um die Mitte des Jahrhunderts eng Beichte und Schlüsselgewalt: Wenn man die auferlegte Genugtuung nicht verrichtet, wird man vom Reatus culpae durch Gott nicht losgesprochen. Erst nach der Lossprechung ist die „Freundschaft" mit dem Herrn wiedererlangt (343). Ganz ähnlich schreibt um die gleiche Zeit Magister Simon, der außerdem den Priestern die Gewalt zugesteht, eine geringere Strafe aufzuerlegen: Si in caritate suscipiatur, peccatum deletur (393 oder 247). Einen weiteren Schritt tut bald Simon von Tournai, wenn er in seinem neuen Begriff der attritio ausdrücklich auch die Beichte einbaut. Erst durch das votum confessionis und so die Unterstellung unter die claves wird die attritio zur sündenvergebenden contritio (474 ff.). Einen großen Anklang fand die Unterscheidung nach der göttlichen Potestas und dem nur priesterlichen ministerium (z. B. Petrus Comestor 496). Denn dadurch wurde leichter das Objekt der beiden Gewalten als Gleiches anerkannt, ohne daß Gottes Gewalt gemildert erschien. Damit war die Ansicht des Praepositinus vorbereitet, nach der Gott nur condicionaliter in der Reue die Sünde nachläßt (514). Eine weitere Klärung brachte die Unterscheidung von sakramentalem, also innerem forum poenitentiale und bloßer richterlicher iurisdictio in foro externo. Endlich drang immer mehr die Ansicht des Robert Pullus durch, nach der die Absolution die Form des Sakramentes ist. Dadurch wurde zugleich sein sakramentaler, also gnadenerteilender Charakter geklärt. Wichtig war auch, daß die Beschreibung der Wirkung der potestas clavium stärker die Beziehung zur Sünde heranzieht. Die Lossprechung bringt nicht nur den Nachlaß der zeitlichen Strafe, sondern löst auch von der inneren „tarditas". So schreibt schon unmittelbar nach dem Lombarden im Anschluß an Hugo von St. Viktor der Magister Udo und seine Schule (494). Wer die Absolution empfangen hat,

so sagt man etwas später, erhält die „suffragia Ecclesiae" und ist daher mehr mit Gott verbunden als ein anderer in bloßer Reue, etiam si in minori caritate esset absolutus (so Petrus Cantor 508). Daher hat A. ganz recht, wenn er seinen Eindruck aus dem jahrelangen Studium der Frage am Schluß dahin zusammenfaßt: „L'union inséparable de l'action divine et de l'intervention sacerdotale . . . est . . . sub-jacente à la conception générale, d'après laquelle Dieu est l'auteur de la rémission et le prêtre le ministre ou l'instrument. Les termes, en effet, sont corrélatifs et expriment d'une certaine façon l'union entre l'action divine et celle du prêtre" (611). Das ist dogmengeschichtlich doppelt bemerkenswert wegen der fast unübersteiglichen Autorität, die der Lombarde genoß. Man sieht hier gut ein Beispiel, wie eine innere Bewegung trotz aller Hemmnisse zum Abschluß drängt und immer wieder von neuem theoretische Hindernisse, die ja bis heute noch nicht voll geklärt sind, zu überwinden sucht. Die Forschung ist also auch hier A. zu größtem Dank verpflichtet. Es ist wahr, diese Zusammenhänge muß der Leser sich selbst zusammenstellen, da das Werk mehr die Texte in sich sprechen läßt. Aber vielleicht ist er so gezwungen, sich alles persönlicher anzueignen.

Die gewisse Eigenstellung, welche die Beichte in sich durch dieses Ringen um die innere Verbindung mit der Absolution von der Sünde trug, hat eine Reihe von Fragen aufgeworfen, die uns heute in der sakramentalen Gesamtschau des ganzen Geschehens auffallen. Vor allem ist es das damals oft besprochene Problem nach den Beweggründen, aus denen die Beichte und auch die Genugtuung zu geschehen hat. Müssen sie bereits in der Liebe vollzogen werden und ist die Genugtuung ungültig, wenn sie nicht in Liebe geschieht? In der positiven Forderung der „Liebe" als Motiv der Beichte war man sich einig. Aber man wünschte doch meist wenigstens kein neues ins Einzelne gehendes Bekenntnis, falls der Gnadenstand nicht schon bei der Beichte in der Reue erreicht war (so z. B. Gottfried von Poitiers 488). Schwieriger war die Lösung für die Genugtuung, da sie oft längere Zeit in Anspruch nahm, in der leicht der Gnadenstand verloren gehen konnte. Doch auch hier enthielt man sich, bei allem grundsätzlichen Festhalten an der „Liebe", zu extremer Forderungen. Der starke Hinweis aber auf das Motiv ist ein deutlicher Beweis, wie ungerecht der Vorwurf ist, wenn man dem Mittelalter eine bloße Werkgerechtigkeit zuschreibt. Wir würden heute sogar manche dieser Forderungen nicht stellen, sondern die Sühne noch mehr in das Sakramentale des Gesamtaktes verankern.

Das gilt auch von der Reue, die stark als Liebesreue gefordert wird, ohne freilich ihren Charakter genauer zu umschreiben. Der Weg der Furcht wird als Hinwandern zu Gott offengelassen. A. sollte diesem Problem einmal in Verbindung mit der gesamten Rechtfertigungs- und Gnadenlehre der Zeit nachgehen, was ja hier nicht geschehen konnte. Er würde der rechte Forscher sein. Dazu hat er sich hier nach der Vorarbeit ausgewiesen. Vielleicht könnte er dann die bisher schon von anderen Gelehrten geleisteten Vorarbeiten nicht nur in einem Verzeichnis der benutzten Werke, sondern auch im Text des Buches selbst bringen. Er würde dadurch dem Leser zeigen, wie weit seine eigenen Forschungen über das schon Erarbeitete hinausgehen und so ein Urteil erleichtern.

Wir zweifeln nicht, daß das vorliegende Buch auf viele Jahrzehnte maßgebend für die Sakramententheologie dieser so wichtigen Zeit des Übergangs von der Patristik zur Scholastik bleiben wird. H. Weisweiler S.J.

Schahl, Cl., O.F.M., *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique* (Etudes de science religieuse 6). 8° Paris 1948, Ed. Franciscaines. Fr. 300.—.

Lochet, L., *Les fins du mariage:* NouvRevTh 83 (1951) 449—465, 561—586.

Schahl sucht in seiner Studie die Ehezwecklehre der Scholastik in einer synthetischen Darstellung zu bieten. Ausgehend von den diesbezüglichen Gegebenheiten der Heiligen Schrift behandelt er in einem 1. Teil die Vorbereitung der Scholastik: An der Spitze steht Augustinus mit seiner Lehre von

den Ehegütern (insbesondere der Nachkommenschaft) als einer äußeren Rechtfertigung der Ehe und mit einer entsprechend rigoristischen Ehemoral. Gegen diesen Pessimismus einer langen Tradition sucht Abaelard als Philosoph aufzutreten. Von der Mystik her kommend, stellt Hugo von St. Viktor der traditionellen Betonung der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes die eheliche Gemeinschaft als das Eigentliche der Ehe gegenüber. Der 2. Teil legt die Lehre der werdenden Scholastik dar: Während Gratian im geschlechtlichen Vollzug das Entscheidende der Ehe erblickt, sieht Petrus Lombardus es im Geiste des Hugo von St. Viktor in der societas conjugalis; in der stärkeren Beachtung der subjektiven Ehezwecke beim Lombarden findet der Verf. einen merklichen Bruch mit der Tradition. Auch bei den Schülern der beiden Meister tritt das humanum solatium mehr und mehr neben der generatio als Ehezweck auf. Ein 3. Teil zeichnet die Ehezwecklehre der Hochscholastik. Dabei schneiden Albertus Magnus (Reichtum der Ehezwecklehre; Betonung von Sakrament und ehelicher Gemeinschaft) und Duns Skotus (zwar Betonung der Fortpflanzung als des eigentlichen Ehezwecks, aber Ablehnung der pessimistischen Ehegüterlehre) gut ab. Thomas' an Aristoteles ausgerichteter philosophischer Versuch dagen erscheint als Rückschritt auf Augustinus hin, während Bonaventura die Errungenschaften der Vergangenheit gut verwertet. Die Absicht des Verf.s, die Forscherarbeit P. Abelláns S.J. (El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre, 1939) weiterzuführen und ihr eine mehr synthetische Arbeit an die Seite zu stellen (10), ist durchaus berechtigt. Allerdings müssen wir bedauern, daß im Gegensatz zu Abellán schon die Bibliographie recht dürftig ist. D. Lindner, Der Usus matrimonii, Eine Untersuchung über seine Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit (München 1929) wird nicht zitiert, obwohl es eine vom Verf. themamäßig gezeichnete Geschichte der Ehemoral eingehender als dieser zur Darstellung bringt. Auch A. W. Hoegen, Over den zin van het huwelijk, Nijmegen 1935, ist nicht genannt, allerdings vielleicht auch der Sprache wegen unzugänglich.

Die Einzeluntersuchungen des Verf.s und infolgedessen die Synthese vermögen nicht völlig zu überzeugen. Beispielsweise hebt S. (mit früheren Autoren) lobend hervor, wie bei Hugo von St. Viktor die eheliche Gemeinschaft vor dem Fortpflanzungszweck den Primat erhält; er scheint aber zu übersehen, daß Hugo eine Ehe mit und eine solche ohne geschlechtliche Gemeinschaft unterscheidet und der zweiten vor der ersten den Vorzug gibt, während die erste durchaus und primär auf Fortpflanzung hingeordnet ist. Der traditionellen und heutigen Ehezwecklehre, von der Verf. nach dem Vorwort herkommt, geht es aber um den Zweck der *geschlechtlichen* Ehe. — Ein zweites Beispiel: Ist es so selbstverständlich, daß die „societas conjugalis" des Lombarden im Sinne des Hugo von St. Viktor die *Liebes*gemeinschaft (66), die *geistige* Seite der Gattengemeinschaft (69) bedeutet? Sagt sie nicht vielmehr einfachhin die Rechtsgemeinschaft, „ex qua oportet eos cohabitare" (Sent. l. 4 dist. 28 c. 4)? Ist es nicht so auch bei späteren Autoren? Man vgl. Wilhelm von Auxerre (Summa aurea, Paris [1500], fol. 286a): Die societas conjugalis enthält vieles, „nämlich die Wohngemeinschaft, den Geschlechtsverkehr (!), die gegenseitige Hilfeleistung und das gegenseitige Recht auf den Körper (!). Albertus Magnus kennt viele Theologen, die Geschlechtsverkehr (!) und Wohngemeinschaft als Inhalt der societas conjugalis bezeichnen; er selbst ist der gleichen Auffassung und versteht so auch den Lombarden. (In l. 4 sent., dist. 34, 28, 6 resp.)

Die Ehezwecklehre des Aquinaten scheint allzusehr vereinfacht und schematisch dargestellt; eine tiefergehende Forschung würde zudem den Einfluß der aristotelischen Orientierung des hl. Thomas anders bewerten als Verf. (106 mit Anm. 1). Sie würde erkennen, daß Thomas gerade von da her die augustinische Ehegüterlehre — obwohl er sie als Kommentator der entsprechenden Stellen des Lombarden selbst vorlegt — zu überwinden sucht. Was Thomas im Grunde schon geleistet hat (vgl. vom Referenten: Die Ehezwecklehre des hl. Thomas v. A. (ThQschr 128 [1948] 398—426) oder: Die Sexualethik des hl. Thomas v. A. [Köln 1949]) spricht Skotus schließlich unumwunden aus (140f.). Überhaupt fällt die Parallele zwischen dem wahren

Thomas und Skotus, wie Verf. ihn darstellt, auf. So würde ich die skotistische Ehezwecklehre (generatio als wesentlich einziges Ziel; remedium als positiv-göttliche Verfügung) im Vergleich zu Thomas nicht als „position nouvelle" (133) bezeichnen können. Auch in der Ehemoral der beiden großen Scholastiker sieht man keinen eigentlichen Unterschied, wenn man den S. 144 angeführten Text (Ox., dist. 22 q. 1) so verstehen muß, daß die vitatio fornicationis *in alio* (denn: „actus justitiae"!) zum ehelichen Verkehr berechtigt. In der Auffassung des bonum sacramenti steht Thomas durchaus nicht im Gegensatz zu Albertus und Bonaventura (125, in Verbindung mit 148 Anm. 2); ausdrücklich anerkennt er nicht nur dessen übernatürliche Dignität, sondern auch seine grundlegende *natürliche* Bedeutung vor fides und proles „in seipsis", da letztere nur zum usus rei, nicht zum esse rei notwendig sind (Suppl. q. 49 a. 3 c).

Lochets Urteil über die Ehezwecklehre des hl. Thomas von Aquin (569 bis 578) in seiner eben jetzt erscheinenden, wenn auch schon 1947 geschriebenen Studie, unterscheidet sich wesentlich von dem Schahls und nimmt ausdrücklich (wohl nachträglich) gegen Schahl Stellung (576—578): Thomas bedeutet durchaus nicht einen Bruch in der positiven Entwicklungslinie der Tradition in dieser Frage. Er bringt auch nicht eine Rückkehr zum augustinischen Pessimismus, sondern hat gerade durch die Aufnahme des Aristotelismus den Ansatz zu einer organischen Ehezwecklehre geschaffen; „... pour avoir une vision organique de la pensée thomiste, il ne suffit pas de juxtaposer les textes, pas plus que, pour apprécier l'importance relative des éléments de cette synthèse, il ne suffit pas d'en mesurer la longueur" (576). L. erkennt bei Thomas starke Ansatzpunkte zur Wertung der Ehe auch als personale Gemeinschaft, mehr noch als bei Augustinus, bei dem diese Ansätze ebenfalls nicht fehlen (561—569). Demnach würde bei beiden grundlegend sich finden, was Verf. als eine harmonische Ehezwecklehre ansieht (449—465): Nach ihm muß man die Ehe als Gesellschaft (société) in irdischer Zwecksetzung und als Gemeinschaft (communauté) in ihrer Hinordnung auf die Ewigkeit unterscheiden. Der erste gesellschaftliche Zweck der Ehe ist die Nachkommenschaft; der zweite, dem ersten aber untergeordnete, gesellschaftliche Zweck ist die gegenseitige personale Bereicherung der Ehegatten. Die personale Gemeinschaft und Liebe der Ehegatten transzendiert die Ehe in ihrer sozialen Zweckhaftigkeit, so sehr sie dieser auch immanent ist, Sie darf nicht als finis noch als identisch mit den Möglichkeiten gegenseitiger Ergänzung der Ehegatten angesehen werden. L. bringt manches Licht in die schwierige Frage um die Ehezwecke; doch stellt sich noch die Frage: Ist nicht — umgekehrt — die eheliche Gemeinschaft und Liebe gleichzeitig Quell alles dessen, was gegenseitige Ergänzung der Ehegatten und damit Dienst am Kinde genannt wird? Daher kann sie in ihrem Sinn, so sehr dieser auch eigenständig ist, nicht völlig erkannt werden, wenn man sie nicht zugleich als im Dienste an der Nachkommenschaft stehend versteht. (Vgl. vom Referenten: Vom Sinn der Ehe. TrierThZ 1 [1949] 65—75.) J. Fuchs S.J.

Orbàn, L., *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum, Inquisitio historico-dogmatica de re Güntheriana iuxta vota inedita consultoris J. Schwetz actaque Concilii Vaticani exarata (Analecta Gregoriana 28 u. 50). 8° (212* u. 213 S.) Rom 1950 u. 1949, Univ. Gregoriana. Je Doll. 2.—.

Günther ist für unsere Zeit beinahe ein Unbekannter geworden. Abgesehen von den Arbeiten Winters und Lakners, haben die letzten Jahrzehnte kaum etwas an die Öffentlichkeit gebracht, was auch nur in das Verständnis seiner Anschauungen einführen könnte. Und doch ragte der Wiener Philosoph vor 100 Jahren mitten hinein in das katholische Geistesleben, und manche Spur seiner Wirksamkeit auf theologischem Gebiet läßt sich auch heute noch verfolgen. In diese Situation tritt nun das Werk von O. und will der wissenschaftlichen Welt aller Länder das System Günthers nahebringen und vor allem die Beziehungen zu der Lehre des Vatikanischen Konzils klarlegen.

Der 1. Bd. umfaßt das eigentliche System der Güntherschen Lehre, während der zweite einzelne Folgerungen daraus für gesonderte Teile der Dogmatik bringt: Urzustand und Sündenfall, die Person Christi, das Werk der Erlösung,

die Beziehungen zwischen Glauben und Wissen. Zum 1. Bd. gehören die Darlegungen über Günthers Anschauung vom Menschen, von der Trinität und der Schöpfung. Jedes dieser Hauptstücke gliedert sich in drei Abschnitte, von denen der erste die vota des Konsultors J. Schwetz, der zweite die vorbereitenden acta des Vatikanischen Konzils und der dritte die Beratungen und Beschlüsse der Vollversammlungen bietet. Nur bei dem letzten Kapitel (über die Beziehungen zwischen Glauben und Wissen) tritt an Stelle des votum, da dieses fehlt, ein Auszug aus den „Propositiones A. Guenther, quae prae reliquis in operibus eius censura dignae videntur", die J. Kleutgen im Jahre 1863 für die Indexkongregation ausgearbeitet hat. Beide Dokumente waren bislang unveröffentlicht. Aber nicht nur diese und die Akten des Vatikanischen Konzils dienen O. als Beleg, sondern auch eine Reihe von Beispielen aus dem umfangreichen Schrifttum Günthers, deren Urtext in den Anmerkungen mitgeteilt wird. Dem Ganzen ist eine Einführung in die geistige Entwicklung des Wiener Philosophen und seiner Auffassungen vorangestellt, am Schlusse findet sich ein wertvoller Überblick über die einschlägige Literatur (Werke Günthers, Schriften für oder gegen ihn, Geschichte der Bewegung usw.); außerdem bringt ein Anhang zum 1. Bd. einen Brief Günthers an P. Landes S.J. aus dem Jahre 1841, woraus die seelische Stimmung des mitten im Kampfe stehenden ersichtlich wird.

Die Ergebnisse der Arbeit des Verf. sind zwar nicht absolut neu, aber doch von Bedeutung. Das Hauptverdienst besteht darin, daß das philosophisch-theologische System Günthers in eine einheitliche Form gebracht wird, welche die einzelnen Thesen in ihrem logisch-organischen Zusammenhang zeigt. Die Benutzung der zum ersten Male veröffentlichten Dokumente ermöglicht ein genaues Urteil über den Anteil, den Kleutgen an der Indizierung der Werke Günthers hatte, ebenso über den Einfluß, der von dem Konsultor Schwetz auf die vorbereitende Theologenkommission und indirekt auch auf die Entscheidungen des Konzils selber ausging. Ferner erscheint die Lehre des Wiener Philosophen über das Ziel der Schöpfung in ihrer wahren Gestalt und damit auch der Sinn der betreffenden Konzilsdefinition, was von nun an in den theologischen Lehrbüchern berücksichtigt werden müßte (besonders: die gegenseitige Zuordnung der beiden Ziele der Schöpfung wird nicht vom Konzil berührt). Endlich wird es deutlich, daß überhaupt zum Verständnis des Vaticanum eine Einbeziehung der geistigen Strömungen der Zeit, vor allem der auf der gegnerischen Seite, nicht vermißt werden kann.

Die saubere und exakte Arbeitsweise des Verf. ist aller Anerkennung wert. Am ehesten wäre es noch zu wünschen, daß die tieferliegenden theoretischen Probleme mehr zu Wort gelangten. So hätte die in der Einleitung gebotene Übersicht über den Werdegang Günthers und die innere Entwicklung seines Systems (auf 7 Seiten!) sicher vollständiger und eingehender sein können. Vielleicht ließe sich auch die Frage stellen, ob der Einfluß der Romantik und insbesondere des Kreises um den hl. Klemens Maria Hofbauer nicht noch stärker als retardierendes Moment zu werten wäre. Aber eine erschöpfende Behandlung dieser und ähnlicher Anliegen lag außerhalb der Blickrichtung des Verf., und der einmal gewählte enge Arbeitsraum (Beziehungen zum Vatikanischen Konzil) legte mancherlei Beschränkung auf. Außerdem ist z. B. das im letzten Kapitel des 2. Bandes besprochene Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen so umfangreich, daß es mit seiner ganzen Vorgeschichte bequem einen eigenen Band gefüllt hätte.

Das Werk ist lateinisch geschrieben in der ausgesprochenen Absicht, ihm eine größere Verbreitung zu ermöglichen. Der Nachteil dabei ist aber der, daß so ein Bekanntwerden im deutschen Sprachgebiet erschwert wird; dort, wo Günther gewirkt hat, müßte doch in erster Linie die Auseinandersetzung mit seinen Ideen beginnen. — Eine drucktechnische Unebenheit: Der 1. Bd. ist bereits, mit anderem Druckort, 1942 erschienen, der Druck von 1950 stellt nur einen Neudruck dar ohne, soweit ich sehe, irgendwelche sachlichen oder sprachlichen Veränderungen, wohl aber weichen die Seitenzahlen ab; wenn der zweite Druck als 2. Aufl. gekennzeichnet wäre, könnte das noch hingehen, so aber bietet sich ein Anlaß zu Verwirrungen, da der 2. Bd. häufig auf den

1. Bd. verweist und dessen Seitenzahlen nach dem ersten Druck gibt, der höchstwahrscheinlich nicht vielen Lesern zur Hand ist.

Die deutsche Philosophie und Theologie wird für das Werk O. dankbar sein müssen. Es bleibt nur zu hoffen, daß der ungarische Theologe, der sich erstaunlich gut in die schwierige Terminologie Günthers eingearbeitet hat, uns bald eine Monographie in deutscher Sprache schenkt, die das Leben und die geistige Entwicklung des Wiener Philosophen und zugleich die tieferen Grundlagen seines Systems auch dem deutschen Leser zugänglich macht.

J. Beumer S.J.

Grabmann, M., *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literar-historische Untersuchung und Einführung* (BeitrGPhThMA 22, 1—2), 3., stark erweiterte Aufl. gr. 8° (XIX u. 479 S.) Münster/Westf. 1949, Aschendorff. DM 28.—.

Wenn ein rein wissenschaftliches Werk im Verlauf von 30 Jahren 3 Auflagen erlebt, so ist dies allein schon ein Beweis seines Wertes und auch seiner praktischen Bedeutung. Der verstorbene Verf. sagt einmal selbst, daß solche ein weites Forschungsgebiet zusammenfassende Arbeiten zahlreiche Anregungen zu neuen Untersuchungen und wissenschaftlichen Fortschritten geben können. Wie wahr dieser Gedanke ist, das zeigt ein Vergleich der 1. Aufl. von 1920 mit dieser von 1949. Er offenbart auch, mit welchem Fleiß und unter welchen Schwierigkeiten der Verf. an der Vervollkommnung seines Werkes gearbeitet hat. Das Ergebnis ist, daß man einen so gut wie vollständigen Überblick über den Stand der Forschung und über die einschlägige Literatur erhält. Besonders hervorheben möchte ich die einleitenden Kapitel über die ältere Forschung, die ein dem einzelnen fast unzugängliches Material bieten. Nicht nur für Anfänger, sondern für alle, die sich mit scholastischen Hss beschäftigen, enthält der Abschnitt über Erforschung und Beurteilung der Hss, eine Frucht jahrzehntelangen Umgangs, wertvolle Winke. Die Kapitel über die alten Kataloge der Werke des Heiligen und über die Opuscula-Codices dürften so gut wie vollständig sein. Jedem, der die Überlieferung einer Thomasschrift studieren will oder eine solche herausgeben möchte, ist damit unendlich viel Zeit und Mühe erspart. Die Zahl der angegebenen Hss ist mit jeder Neuauflage gestiegen, desgleichen die Mitteilungen und die Beurteilung über neuere Forschungen. In der letzten Aufl. ist besonders der 2. Teil „Kritischer Katalog der Werke" ganz bedeutend erweitert. Sehr dankenswert sind auch die Angaben über unechte Thomasschriften und der neuhinzugekommene Abschnitt über die Thomasautographe. Der Herausgeber L. Ott, Schüler Grabmanns und Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Dogmatik in Eichstätt, hat eingangs eine sehr sympathische Lebensskizze des ebenso bescheidenen wie großen Gelehrten vorausgeschickt. Außerdem hat er neueste Literatur in das sonst vollendete Werk nachgetragen, ein zusammenfassendes Initienverzeichnis und vor allem 2 Tabellen hinzugefügt, die auf den ersten Blick erkennen lassen, in welchen Hss der Opuscula die echten und unechten Thomasschriften sich finden. Das letzte große Werk Grabmanns wird für Jahrzehnte hinaus ein unentbehrliches Nachschlagewerk für literarhistorische Fragen bei Thomasschriften bleiben und mehr noch eine Grundlage und ein Hilfsmittel für weitere Forschung.

Auf gewisse Schwächen, wie sie die Überschätzung der Beweiskraft von Zeugnissen in älteren Hss oder Katalogen und ein zu starkes, ja bisweilen widerspruchsvolles Mißtrauen gegen innere, zumal Stilkriterien, die sich aus der Natur einer großen Zusammenfassung und auch aus der wissenschaftlichen Eigenart von G. fast notwendig ergaben, sowie auf weitere Ziele der Forschung habe ich in einer eingehenden Besprechung der 2. Aufl. (ThRev 30 [1931] 485 bis 490) hingewiesen. Sie dürfte, abgesehen von einigen Einzelheiten, auch für diese Auflage noch ihre Berechtigung haben. Wiederum möchte ich betonen, daß eine eingehende kritische Bewertung der einzelnen Kataloge und ihrer Abhängigkeit voneinander notwendig ist. Meines Erachtens steht für die Logothetenreihe der Mailänder Katalog dem ursprünglichen Exemplar am nächsten, hat jener des Bernhard Guidonis wenig Eigenwert und setzt jener des Tholomeus schon eine Opuscula-Hs voraus. Ebenso dürfen wir die Opus-

cula-Hss nicht mehr oder minder nebeneinanderstellen, sondern müssen ihre gegenseitige Abhängigkeit prüfen. Dies kann freilich meistens nur geschehen durch langwierige Textvergleichung und Einordnung in Familien. Endlich sind besonders die fraglichen Opuscula stilkritisch zu untersuchen, was durchaus möglich ist. Bis dahin ist es geraten, mehrere fragliche Schriften weder wegen des äußeren Zeugnisses als zweifellos echt noch wegen der einen oder anderen Schwierigkeit als unecht zu bezeichnen. Sie bleiben wahrscheinlich echt, vielleicht aber unecht.

Ich möchte einen Fingerzeig für weitere Forschung geben. Die Opuscula: De 4 oppositis, De natura accidentis, De natura generis, De natura materiae, De principio individuationis, De natura verbi intellectus, De instantibus zeigen solche gemeinsame Stileigentümlichkeiten und meistens auch inhaltliche Verwandtschaft, wovon jeder bei aufmerksamer Beobachtung sich leicht überzeugen kann, daß sie fast notwendig demselben Verfasser zugeteilt werden müssen. Ist es aber Thomas? G. hält dies allein wegen der äußeren Bezeugung für gewiß. Mandonnet und andere erklären dieselben, weil in den ältesten Überlieferungen fehlend, in Bausch und Bogen als unecht. Hat man demnach für die eine oder andere Schrift die Echtheit oder Unechtheit nachgewiesen, so steht oder fällt die ganze Reihe. Den einzigen ernsten Versuch einer Entscheidung hat Roland-Gosselin unternommen (Le De ente et essentia de St. Thomas d'Aquin, Le Saulchoir Kain 1926, 104—126, 129—134). Er zeigt, daß Thomas in der Frage nach dem Individuationsprinzip eine deutliche Entwicklung durchgemacht hat. Anfangs nimmt Thomas die dimensiones indeterminatae des Averroes, die der Materie inhaften und der Form vorausgehen, als Konprinzip der Individation an, später verwirft er dieselben zugunsten der Materie und der entsprechenden dimensiones determinatae. Und diese Ansicht bleibt bis in die letzten Schriften. Nun aber widerspricht die in De natura materiae entwickelte und die im wesentlichen gleiche Theorie der Schrift De individuatione dieser Erklärung, indem sie die Materie als einziges Prinzip der Individuation hinstellt und obendrein essentiae vor dem Suppositumsein annimmt. Es bleibt also kein Platz zur Einreihung dieses Opusculum. So Roland-Gosselin. G. macht sich hier die Widerlegung zu leicht, indem er auf die starke äußere Beziehung hinweist.

Vielleicht läßt sich aber eine Lösung finden. Wir müssen festhalten, daß die Theorie der Einzigkeit zumal der Lebensform Thomas in den letzten Jahren wegen des wachsenden Widerstandes und der Schwierigkeit, sie mit dem Glauben zu vereinbaren — in Paris wurde ein Widerruf verlangt — immer wieder beschäftigte. So ist gerade hier eine Entwicklung anzunehmen. Durch die entschiedene Ablehnung aller akzidentellen Formen (die dimensiones indeterminatae des Averroes' ‚vor' Einführung der Form gehört die Schrift, wenn echt, evident in die letzten Lebensjahre. Wenn aber die dimensiones indeterminatae verworfen werden und die dimensiones determinatae als accidentia schon das Suppositum voraussetzen, wo bleibt da die Individuation, die doch nach Thomas durch Materie und dimensiones geschehen müßte?

Hier führt Thomas die materia particularis ein, die, im Gegensatz zur materia communis, schon eine Relation, eine Aufnahmefähigkeit zu einer bestimmten Gruppe von Formen besagt. Die Materie als erstes Subjekt gibt so schon eine gewisse unvollkommene Individuation. Bei der Einführung der Form unterscheidet er nun verschiedene Grade der Vollkommenheit. Zuerst — nicht tempore, sondern natura — macht die Seele die Materie zum Körper, und als solcher werden die dimensiones determinatae gefordert, dann folgen die anderen Grade mit der Forderung der entsprechenden Akzidentien bis zum letzten Grade, wodurch das Suppositum konstituiert wird — unter esse ist immer das esse des Suppositum, nicht das esse im Sinn der realen Distinktion verstanden. Es ist also auch hier ein Zusammenwirken der Materie und der dimensiones vorhanden, wie es Thomas für die Konstitution des Individuum fordert. Eine größere Schwierigkeit liegt in der Einführung der ‚essentia alicuius formae sine esse, per cuius naturam praedictae dimensiones manent'. Es gäbe also im Menschen untergeordnete Formen, die allerdings nicht das Suppositum-sein

verleihen. Das wäre aber gegen alles, was wir bei Thomas über die Einzigkeit der Form wissen. Ich glaube, im Zusammenhang liegt eine andere Erklärung näher. Die essentia der Ausdehnung ohne das entsprechende Suppositum-sein ist die Ausdehnung in einem Teil des Suppositum. Bei den Dingen nun mit teilbarer Form, wie in den Pflanzen, erhält bei der Trennung die Teilform ohne weiteres das suppositale Sein und die Teil-Ausdehnung das Sein der suppositalen Ausdehnung.

Wie ist es aber beim Tode des Menschen mit seiner unteilbaren Seele? Hier tritt eine neue Ausdehnung ein, die an und für sich der essentia (d. h. der species) nach die gleiche ist, aber nicht numerisch. Aber die katholische Lehre von der Gleichheit des Körpers hier im Leben und nach der Auferstehung? Antwort: Materie und Seele sind die gleichen, aber auch die Ausdehnung als Konprinzip der Individuation. Eine physische Ursache könnte freilich nur eine der Essenz (species) nach gleiche Ausdehnung hervorbringen. Gottes Macht aber kann eine numerisch gleiche erzeugen. Warum? Die einmal von einer bestimmten Ausdehnung imprägnierte Materie behält auch unter einer anderen Form die Ordnung (Potenz) auf diese bestimmte Ausdehnung. Somit haben wir eine folgerichtige Entwicklung. Die dimensiones indeterminatae des Averroes, die vor der Form liegen, sind endgültig beseitigt. Durch die göttliche Allmacht treten aber nicht nur spezifisch, sondern numerisch gleiche Ausdehnungen im neuen Subjekt, das durch die Wiedervereinigung von Materie und Seele entsteht, wieder auf. So bleibt die Identität des irdischen und des auferstandenen Leibes gewahrt. De natura materiae und die mit ihr eng zusammengehörigen Schriften können also echt sein, und da äußere Bezeugung und Stil in die gleiche Richtung weisen, so dürfen wir dies nunmehr mit guter Wahrscheinlichkeit annehmen. Ein letzter Grund dürfte diese Annahme noch bestärken. Wegen des wiederholten ausdrücklichen Selbstzeugnisses und der intimen Kenntnis von feinen Schattierungen der Lehre halte ich gegenüber Grabmann und Mandonnet, deren Gegengründe sich sehr leicht entkräften lassen, an der Echtheit der Concordantia dictorum Thomae fest, wie ich dies bereits mehrfach betont habe. Hier nun entwickelt Thomas (c. 199 et 200) zum Teil fast mit den gleichen Worten dieselbe Theorie. Die Materie als erstes Subjekt ist das Prinzip der Individuation der Wesenheit, die Ausdehnung, insofern als sie die Bestimmtheit ‚quantum ad hic et nunc' gibt, ist Konprinzip; sie ist nur potentia in der Materie enthalten. Dieselbe Erklärung der im logischen Sinn stufenweisen Zeugung, dieselbe Erklärung der Gleichheit des hier lebenden und auferstandenen Leibes durch die göttliche Erzeugung der numerisch gleichen Ausdehnung.

Noch eine Frage von untergeordneter Bedeutung. Es ist schwer einzusehen, weshalb De differentia verbi divini et humani zu den echten Schriften, De eo quo est et quod est zu den unechten Schriften gerechnet werden. Beide sind Auszüge aus sicher echten Schriften, beide haben die alte handschriftliche Bezeugung fratris Thomae. Ob freilich Thomas selbst sie herausgegeben hat, bleibt zweifelhaft. Endlich dürfte die S. 413 mitgeteilte Einreihung von De immortalitate animae unter die unechten Schriften doch etwas voreilig sein. In Cod. Vat. 781, der im Besitz von Thomas war, findet sie sich mitten unter unzweifelhaft echten Schriften, die entweder von Thomas selbst oder wenigstens sozusagen unter seinen Augen geschrieben sind. Auch inhaltlich zeigt sie durchaus das Gepräge einer echten Schrift, so daß ihrer Einreihung unter die Werke von Thomas nichts im Wege steht. Sie ist eine Disputation, die entweder während des ersten Pariser Aufenthaltes oder vielleicht eher nachher in Italien entstanden ist. Fr. Pelster S.J.

Jan van Ruusbroec, *Werke. Nach der Standardhandschrift von Groenendal herausgegeben von der Ruusbroec-Gesellschaft in Antwerpen.* 2. Aufl., 4 Bde. gr. 8° (XLIII u. 262, XC u. 381, LXIV u. 324, LXVIII u. 304 S.) Köln 1950, Verlag Der Löwe; geb. DM 78.—.

Dieses großangelegte Werk ist die 2., verbesserte Auflage einer auf wissenschaftlichen Vorarbeiten beruhenden, für weitere Kreise gedachten Gesamtausgabe der Werke des Mystikers J. Ruusbroec (so schreiben die Herausgeber

den Namen in der alten Form). Herausgeber sind die Professoren J. B. Poukens S. J., L. Reypens S. J., D. A. Stracke S. J. und J. van Mierlo S. J. Die Einleitung des 1. Bandes gibt Rechenschaft über die Art und die Grundsätze der ganzen Ausgabe. Die 1. Auflage war im Zusammenhang mit dem Ruusbroec-Jubiläum 1931 in Angriff genommen worden. Um sie nicht durch die Einbeziehung aller Handschriften zu lange hinauszuzögern, nahm man als Grundlage hauptsächlich die beiden anerkannt besten Handschriften der Werke Ruusbroecs, die nicht nur seine Lehre getreu wiedergeben, sondern auch sprachlich trotz mancher Änderungen durch die Abschreiber dem Original nahekommen. Andere Handschriften waren aber doch bei Herstellung des Textes, soweit nötig, schon herangezogen. Für diese 2. Auflage war die Durchsicht des gesamten Handschriftenbestandes für einige Werke schon fast abgeschlossen. Die Einleitung bringt detaillierte Angaben über die philologisch-technischen Grundsätze (Wortschreibung, Variantenapparat, Interpunktion, Zusätze [Überschriften!], Auflösung der Abkürzungen usw.). Philologische Akribie und, wo nötig, Sprachformung, drucktechnisch geschickte Anordnung und die erstaunlich vornehme Ausstattung machen das Werk auch in dieser noch nicht endgültigen Form doch zu einem Standardwerk. Am Rande des Textes sind in dieser Auflage Foliierung der Handschriften und Seitenanfänge der früheren Ausgaben (Surius und David) angemerkt; für das Verständnis weiterer Kreise sind mittelniederländische Worte Ruusbroecs, die heute in anderem Sinne gebraucht werden, in Fußnoten erklärt.

Jedem einzelnen Werke Ruusbroecs geht eine besondere Einleitung voraus, die über Datierung des Werkes, handschriftliche Überlieferung usw. berichtet und eine knappe, nicht selten auch kritisch wertvolle Inhaltsübersicht mit theologischer Durchdringung der Ruusbroecschen Mystik und Herausstellung ihrer Eigenart bietet. Den Abschluß jedes Bandes bildet ein sorgfältig ausgewähltes kurzes Wörterbuch, vor allem für vlämische Leser. Die Buntfotos am Eingang jedes Bandes (Ruusbroec-Darstellungen) sind gute Reproduktionen; die fotographischen Handschriftenproben innerhalb des Textes sind leider nicht auf Kunstdruckpapier, dadurch schwer lesbar und technisch nicht zufriedenstellend, beleben aber doch den Text und geben immerhin ein Bild der Handschriften. Die Aufeinanderfolge der Werke ist nach Möglichkeit chronologisch. Gerade was die Einleitungen über die Datierung der Werke bringen, ist vielfach Ergebnis der neuen Forschungen.

Das erste Werk *(Het Rijcke de Ghelieven)* wurde eigentlich gegen den Willen Ruusbroecs bekannt (XXIII). Es handelt besonders von den Gaben des Heiligen Geistes und steht in nachdrücklichem Gegensatz zu den damaligen Sekten des „freien Geistes", die glaubten, mit natürlichen Kräften zur Beschauung kommen zu können. Der Herausgeber hat die von David (Ausgabe 1858—68) gebotene Kapiteleinteilung als nicht-original und sinnstörend durch die von Ruusbroec selbst angedeutete ersetzt. Im gleichen Band ist die wichtigste Schrift *„Die gheestelike Brulocht"* veröffentlicht. Auch hier ist vor allem das Bild des Aufbaus im Sinne Ruusbroecs erstmalig rekonstruiert. Das Werk ist nach ihm selbst der vollste, beste Ausdruck seiner Lehre. Der Herausgeber hat dazu eine gute, allerdings ganz knappe Einführung in die Arbeitsweise, die Gedankenwelt und Terminologie Ruusbroecs gegeben (XXXVIII—XLII). Der zweite Band bringt die stark allegorisierende, häufig gelesene Schrift *„Van den gheesteliken Tabernakel"*. Die schwierigere Textgestaltung geht aus der Einleitung hervor. Die besonders heikle Frage der Datierung erfährt weitestmögliche Klärung. Die Inhaltsangabe ist in Form einer graphischen Skizze, einer schematischen Übersicht und einer Titel-„Blumenlese" geboten. Ein guter Überblick über die Mystik Ruusbroecs geht voraus (XXXVIII—XLVII). Im 3. Band sind *sieben kleinere Schriften* veröffentlicht, wobei wiederum die kurze Zusammenfassung über die Mystik Ruusbroecs (LVIII—LXIV) bedeutsam ist. Der 4. Band enthält die *Schrift von den 12 Beghinen.* Der *Traktat von den 12 Tugenden,* der neuerdings nicht Ruusbroec, sondern seinem Schüler Godfried Wewel von Eemstein zugeschrieben wird (XXXIII), ist nicht mehr aufgenommen. Dafür sind aber die sicher echten *Briefe* und andere wahrscheinlich echte Stücke, deren Echtheit

zur Zeit der ersten Auflage noch nicht genügend wissenschaftlich untersucht war, aufgenommen worden.

Wir dürfen den Herausgebern und dem Verlag zu dem großen Werk Glück wünschen. Gewiß ist diese Ruusbroec-Ausgabe noch nicht die wissenschaftlich abschließende, aber der Text selbst wird auch nach Durchsicht aller Handschriften wohl kaum wesentliche sachliche, d. h. die Lehre Ruusbroecs betreffende Änderungen erfahren, und die noch erwünschten wissenschaftlichen Zugaben in den Einleitungen sind als reife Frucht jahrzehntelangen Studiums sicher mit Spannung zu erwarten. Wir meinen damit vor allem die ausführliche Quellenanalyse, d. h. den Nachweis der patristischen und scholastischen Quellen Ruusbroecs, die Fixierung seiner Stellung zur scholastischen Theologie und vor allem seiner Stellung in der Entwicklung der Mystik und der „Devotio". Mit vollem Verständnis, daß die Einleitungen dieser für weitere Kreise bestimmten Ausgabe in der Heimatsprache Ruusbroecs, d. h. vlämisch gehalten sind, möchten wir doch die bescheidene Bitte äußern, in der endgültigen Ausgabe diese so wertvollen Ausführungen in einer der großen Weltsprachen zu geben (am meisten käme wohl aus der Sache heraus die deutsche in Frage). Vielleicht wäre sogar zu erwägen, auch den Text selbst zweisprachig, d. h. mit einer deutschen Übersetzung in Kleindruck zu bieten. Aber das kann wohl erst eine Entscheidung „besserer" Zeiten sein.

L. Ueding S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Incarnatio Verbi. Das theologische Werk von Prof. Dr. theol. P. Thaddäus Soiron O. F. M.: WissWeish 14 (1951) 1—34. — Zur Vollendung des 70. Geburtstages des bekannten Franziskanertheologen hat ihm die Schriftleitung von WissWeish das 1. Heft dieses Jahrganges als Festschrift gewidmet und in mehreren Beiträgen sein theologisches Werk unter dem oben genannten Titel zusammengefaßt. Nachdem W. Hillmann O.F.M. einleitend darauf hingewiesen hat, daß die Theologie Soirons vom Geiste des hl. Bonaventura genährt ist, sucht E. Berbuir O.F.M. Soirons Theologie in ihrer Wesensgestalt aufzufinden und darzustellen (4—19). Nach ihm ist die Theologie Soirons dem „Verbum Incarnatum" „inständig", d. h. sie wächst aus dem geschichtlichen Mysterium der Incarnatio Verbi, des in der Menschwerdung Christi in die Menschheit hineingesprochenen Gotteswortes, und ist dessen Entfaltung durch die Jahrhunderte. Dadurch unterscheidet sich nach ihm die Theologie von jeder Profanwissenchaft. Sie ist nicht nur Intellektualismus, sondern gläubige Existenz. Der „Ort", an dem die Theologie „inständig" sein muß, ist nach ihm der als mystischer Christus in seiner Kirche gegenwärtige Christus. Theologie gibt es darum nur in jenem Menschen, der in der Taufe der Kirche eingegliedert ist und sein ganzes Dasein vom Geiste der Kirche bestimmen läßt (11). Darum schöpft der Theologe auch aus der Hl. Schrift und der kirchlichen Überlieferung, in denen er die Stimme Christi hört. Weil aber das inkarnierte Wort aus dem Hl. Geiste kommt und sich kennzeichnet als „Sendung des Wortes in die Menschheit aller Zeiten", muß die Theologie nach Soiron auch der geschichtlichen Situation gerecht werden. Daß er selbst dementsprechend gehandelt hat, zeigt der Beitrag von O. Linden O.F.M., Thaddäus Soiron im Dienste des Predigers und der Predigt (20—25). Doch bei aller Aufgeschlossenheit für die Gesamtkirche verliert Soiron die Sonderprägung der Geistigkeit seines Ordens nicht aus dem Auge, wie K. Esser O.F.M. in einem Beitrag: Franziskus und sein Orden im Schrifttum von Thaddäus Soiron zeigt (26—34). Zweifellos sind die von Soiron vertretenen Grundsätze über Theologie allgemein beherzigenswert. Sie kommen auch in

seinem inzwischen erschienenen Werk: Die Kirche als der mystische Leib Christi, Düsseldorf 1951, Patmos-Verlag, zur Geltung, auf das wir in dieser Zeitschrift zurückkommen werden. Brinkmann.

L'Humanisme et la Grâce. Semaine des Intellectuels Catholiques 1950. Hrsg. vom Centre Catholique des Intellectuels Français. 8° (213 S.) Paris 1950, Editions de Flore. Fr. 300.—. — Die seit 1948 alljährlich in Paris abgehaltenen Wochen der katholischen Intelligenz Frankreichs sind ein Ereignis, das auch über den französischen Raum hinaus Aufmerksamkeit findet. Bei dem wachen Sinn für das Aktuelle, den man mit Recht am französischen Katholizismus rühmt, kann man sicher sein, daß die Themen, unter die diese Wochen jeweils gestellt sind, jene Probleme aufgreifen, in denen das geistige Ringen unserer Zeit konzentriert ist. Das gilt in besonderer Weise von dem Rahmenthema der „Semaine" von 1950: L'Humanisme et la Grâce. Es ist das alte und doch gerade heute im Zeitalter des existenzialistischen und atheistischen Humanismus so beunruhigende Problem von Natur und Gnade, von Menschsein und Christsein, von „Erde" und „Himmel". Dieses Problem, an sich schon voller Spannungen und Rätsel, gewinnt seine besondere Härte und Schärfe, wenn man es in jenen Metamorphosen sichtbar macht, die es in unserer Zeit angenommen hat. Um diese Sichtbarmachung ging es aber den Veranstaltern und Referenten dieser „Woche". Versuchen wir aus dem erdrückend reichen Gehalt des Tagungsberichtes wenigstens das eine oder andere herauszuheben. Der erste Tag stand unter dem Leitgedanken „Temps du mépris — temps des idoles". Er wurde eröffnet durch ein Referat von R. Guardini (das durch die französische Sprache übrigens viel gewonnen hat, wie mir scheinen will) über „Mythus und Offenbarung". Gleich der Eingangssatz kennzeichnet, was mit der „Zeit der Verachtung und der Idole" gemeint ist: „Die Krise unserer Tage ist geprägt von einer radikalen Verachtung des Menschen" wie von dem mannigfachen Bemühen um seine „Wiederaufrichtung" (redressement). Während der moderne Mensch dabei in den Bann des Mythus gerät, besteht das Wesen der Offenbarung darin, den Mythus zu demaskieren und den Menschen aus der Weltverlorenheit in die Transzendenz zu führen. — Wir überspringen die um das Leitwort „Biologie et transcendance" gruppierten Referate des 2. Tages. Den Höhepunkt der Woche bildeten wohl die Vorträge des 3. Tages: Déterminisme psychique et vie de grâce. Schon die Themen zeigen Richtung und Gewicht dieser Problematik: Salut et caractère (von P. Mesnard), sodann ein ausgezeichnetes Referat von Ch. N. Nodet über den Ertrag der Psychoanalyse, endlich ein ebenso bedeutsamer Vortrag von L. Beirnaert S.J. über die dunkle Frage nach der Abhängigkeit von Heil und Heiligkeit von psychischen Dispositionen und Mechanismen. Ein Satz (es ist ein Zitat aus einem Artikel von Van der Meersch im „Carrefour" vom 1. Okt. 1947) sei hierher gesetzt, weil er das Problem blitzartig erhellt: „Dans ce déclassé, dans cet adultère, dans cet inverti, oui, disons-le audacieusement, il y a encore assez pour faire un saint, même s'il est trop tard pour qu'il soit désormais autre chose qu'un déclassé, un adultère, un inverti." — Der vierte Tag behandelte das Leitthema der Woche vom Soziologischen aus: Pression sociologique et liberté personnelle. „Held und Heiliger" war das Thema des folgenden Tages. Was J. Cayrol aus der Erfahrung des KZ darüber zu sagen hatte, ist selbst im geschriebenen Wort noch von erschütternder Gewalt. In den Sitzungen der beiden letzten Tage kamen die eigentlichen theologischen Aspekte des Rahmenthemas zur Sprache: „Gibt es überhaupt noch eine menschliche Natur?", mit einem tiefgründigen Referat von J. Guiton, und „Theologie des Kreuzes und Theologie der Glorie" als die beiden Pole eines christlichen Humanismus. Will man versuchen, das Gemeinsame all der vielen Referate und Diskussionen herauszuheben, dann dürfte dies wohl in dem Bemühen liegen, bei aller Betonung der Werte eines „christianisme incarné", von dem im Nachkriegs-Frankreich so oft die Rede ist, die Transzendenz der im Glauben bejahten Realitäten klarzuhalten, um so die Preisgabe des Christlichen an irgendeine Form des weltimmanenten Humanismus zu verhindern: On ne peut voir Dieu sans mourir! Bacht

Erni, R., Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau. 1. Teil: Von Gott (S. th. 1); 2. Teil: Zu Gott. 1. Hälfte: Die sittlichen Akte im allgemeinen (S. th. 2, 1); 2. Hälfte: Die sittlichen Akte im besonderen (S. th. 2, 2); 3. Teil: In Gott durch Christus (S. th. 3). 8° (206 u. 216 u. 316 u. 173 S.) Luzern (1947—1950), Räber. — Das Werk ist eine ganz neugeschaffene Einführung in die Lehre des hl. Thomas, zu der die vergriffene Arbeit von A. Portmann, Das System der Theologischen Summe des hl. Thomas von Aquin,[2] Luzern 1903, die Anregung gab. Für Studierende und gebildete Laien will es eine Zusammenfassung der Summe des Aquinaten geben. Es sind daher fast alle Artikel der Summa theologica aufgenommen, mit Ausnahme ganz weniger, nur zeitbedingter Artikel. Naturgemäß war das auf dem relativ kleinen Raum nur in starker Kürzung möglich. Daher ist meist nur das corpus benutzt und auch sein Inhalt noch sehr zusammengefaßt worden (manchmal nur in einen prägnanten Satz). Persönliche Zusätze sind wenige angebracht. Die Übersetzung geht einen Mittelweg und bringt die entscheidenden lateinischen Fachausdrücke auch lateinisch in Klammern. So ist das Buch heute, wo Pius XII. erneut auf die Bedeutung der Summa als theologisches Schulbuch hingewiesen hat (Enzyklika „Humani generis"), ein gutes Hilfsmittel, die klaren Grundlinien des Aquinaten kennenzulernen und so zum Studium der Summa selbst hinzulenken. Es scheint uns auch als Handbuch für Jugendkreise geeignet zu sein, wenn an seiner Hand die einzelnen Fragen auf Grund des Textes der Gesamtsumme gedeutet werden.

Weisweiler

Falcon, J., S.M., La Crédibilité du Dogme catholique. Apologétique scientifique. Nouvelle édition revue et augmentée. gr. 8° (573 S.) Paris 1948, E. Vitte, Lyon-Paris. Fr. 500.—. — Die letzten 20 Jahre waren dem Studium der Apologetik nicht günstig. Auch innerhalb von Theologenkreisen hatte sich ein unbestreitbares Mißtrauen und eine gewisse Unterschätzung gegenüber dieser Disziplin der Theologie bemerkbar gemacht. Wozu sollte man an die Apologetik Zeit und Mühe verwenden? Der Gläubige bedarf ihrer nicht, und dem Ungläubigen nützt sie nicht, da ja — immer im Sinne ihrer Verächter — eine noch so bündig durchgeführte rationale Beweisführung niemanden zum Glauben führt. Demgemäß lag der Schwerpunkt der theologischen Publikationen dieser Zeit eindeutig bei Fragen der Dogmatik und der angewandten Theologie (Pastoral, Liturgik, Aszetik usw.). Daß dabei für manche, die so mit einem leichten Achselzucken an der Apologetik vorbeigingen, im Grunde die Angst vor ihren schwierigen Problemen das eigentliche Motiv war, konnte dem Tieferblickenden nicht entgehen. Auf jeden Fall ist in dieser Zeit wenig geschehen, um die Apologetik wissenschaftlich weiterzubringen. Daß diese Krise nicht nur innerhalb der katholischen Theologie empfunden wird, kann das Buch von K. Aland, Apologie der Apologetik. Zur Haltung und Aufgabe evangelischen Christentums in der Auseinandersetzung der Gegenwart (Berlin 1948), zeigen. Im übrigen hat die Enzyklika „Humani generis" jedem, der sehen will, deutlich gemacht, daß diese Abwertung der Apologetik nicht im Sinne der Kirche ist. Um so dankbarer greift man zu jeder Veröffentlichung, die mit dem Anspruch oder dem Bemühen einer wissenschaftlichen Behandlung der Apologetik sich darbietet. Das vorliegende Werk, das sich im Untertitel als „Apologétique scientifique" gibt, ist keine Neuschöpfung, sondern nur eine erweiterte und verbesserte Neuauflage. In den fast 20 Jahren seit dem Erscheinen der 1. Aufl. (ich errechne diese Zeit aus dem Literaturverzeichnis, dessen 1. Teil bis 1932 geht) ist mancherlei auch innerhalb des philosophisch-theologischen Bereiches geschehen, was eine Überarbeitung nötig machte. Aber wie der Verf. betont, ist die Grundrichtung und die Substanz des Werkes geblieben. Das Werk bietet den üblichen Aufbau der Apologetik in drei Teilen: Offenbarung — Christentum — Kirche. Jeder dieser drei Teile wird in einer beneidenswert klaren Sprache, mit relativer Ausführlichkeit und mit guter Kenntnis der in der Zeit zwischen 1900 und 1930 vor allem in Frankreich diskutierten Probleme abgehandelt. Verf. vertritt nachdrücklich den Standpunkt der traditionellen Methode der Apologetik, wenn er sich auch für den

(sekundären) Wert der Immanenzmethode offenhält. Für den Fachmann hat vor allem das Einleitungskapitel (21—72) besonderes Interesse, das über die prinzipiellen Fragen nach der Natur, Methode und Notwendigkeit der Apologetik als theologischer Disziplin unterrichtet. Was F. hier bietet, ist ein knappes, klares Résumé der Thesen aus dem bekannten Werk von A. Gardeil, La Crédibilité et la Théologie, ²1928. Auch in der Frage nach der Glaubensanalyse folgt Verf. der (im engeren Sinn) thomistischen Lösung. Von dieser Analyse des Glaubensaktes her ist die Definition der Apologetik bestimmt, wie F. sie gibt: Rationale Rechtfertigung des Glaubens, welche dem Glauben bzw. dem Verlangen nach dem Glauben folgt. Durch sie hofft er ebensosehr den rationalen Charakter der Apologetik zu sichern, wie auch der Mißdeutung ihrer realen Möglichkeiten und Aufgaben entgegenzutreten. Wenn strenge Systematik (im Anschluß an eine bestimmte Richtung innerhalb der katholischen Theologie), zuverlässiges theologisches Urteil, klare Sprache die Vorzüge dieser Apologetik sind, so dürfen doch auch einige Mängel nicht verschwiegen werden. Ich denke da nicht nur an die mangelhafte Kenntnis ausländischer Literatur, an die häufigen Verschreibungen fremder Namen (Guntsel statt Gunkel, Grisard statt Grisar usw.) oder an die Neigung, um der Klarheit willen das Gewicht der Probleme bisweilen zu leicht zu nehmen. Wichtiger scheint dies zu sein, daß das Werk in seiner Neuauflage zu sehr an den Problemen der Antimodernismus- und Antiliberalismuszeit hängenbleibt und der neuen Situation innerhalb und außerhalb der katholischen Theologie zu wenig Rechnung trägt. Gewiß hat F. recht, wenn er betont, daß Apologetik als Wissenschaft gut von Pastoral und Apostolat zu unterscheiden ist. Aber andererseits ist nicht zu verkennen, daß gerade die Apologetik aus ihrer Wesensbestimmung heraus auf Aktualität nicht verzichten kann. Denn sie will doch dem geistig aufgeweckten Menschen die Gründe für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung in Abwehr der entgegengesetzten Einwände aufschließen. Diese Gegeneinwände ändern sich aber mit jeder Generation, ja fast mit jedem Jahrzehnt. So muß die Apologetik sich ständig wandeln und erneuern, um ihrer eigenen Bestimmung entsprechen zu können. Bacht

Leclercq, J., Le Problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX^e siècle. kl. 8° (83 S.) Tournai-Paris 1949, Castermann. Fr. belg. 30.—. — Die Problematik des Glaubens in den Kreisen der Gebildeten unserer Tage ist wiederholt Gegenstand eingehender religionspsychologischer und religionsstatistischer Untersuchungen gewesen. Das schmale, aber gedankenreiche Bändchen des Löwener Theologen Kanonikus L. sucht in Weiterführung dieser Ergebnisse den so in die Glaubenskrise hineingestellten Gebildeten ihre Lage aufzuhellen und ihnen einen Weg zu ihrer Überwindung zu weisen. Diese pastorale Zielsetzung ist für das Verständnis des Büchleins wesentlich. In unbestechlicher Ehrlichkeit werden die verschiedenen Formen und Motive des Unglaubens und Glaubensabfalls aufgedeckt, von denen sich zumal der Student und Akademiker heute angefochten sieht (7—15). Die Lösung der Schwierigkeiten sieht L. in der nachdrücklicheren Betonung des Glaubens als lebendigen Kontaktes von Person zu Person. Dieses Kapitel über die „Psychologie des Glaubens" (17—35) ist zweifelsohne das Herzstück des Ganzen. Aber es ist auch dasjenige, in welchem am ehesten sich Bedenken melden können, wenn man nicht die konkrete Absicht des Büchleins vor Augen hat. L. will keine „wissenschaftliche Apologetik" schreiben, sondern es geht ihm um den Menschen von heute in seiner einmaligen, durch die geistige und kulturelle Entwicklung unserer Zeit geprägten Situation. Demgemäß werden die Glaubensmotive weniger nach ihrem „objektiven" Gehalt als nach der subjektiven Eindruckskraft auf den heutigen Menschen ausgewählt. Dadurch erklären sich manche Akzentverschiebungen zugunsten eines personalistischen, den rationalen Faktor mehr zurückdrängenden (aber keineswegs negierenden!) Sicht des Glaubens. Von dem Rest des Büchleins sei vor allem auf die Konfrontierung des Glaubens mit dem „wissenschaftlichen" Denken verwiesen. Der Leser ist für die reichen Anregungen, den klaren Stil und die vornehme Sprache dankbar. Ein wertvolles Büchlein, das viele aufmerksame Leser verdient. Bacht

Friemel, S., O.E.S.A., Die theologische Prinzipienlehre des Augustinus Favaroni von Rom. O.E.S.A. († 1443) (Cassiciacum 12). 8° (227 S.) Würzburg 1950, Augustinus-Verlag. DM 8.—. — Die vorliegende Studie möchte einen Beitrag zu der immer noch reichlich dunklen Theologiegeschichte des 14./15. Jahrhunderts leisten. Das umfassende wissenschaftliche Forschen des italienischen Augustiners Favaroni von Rom (Universitätsprofessor in Bologna, dann Ordensgeneral und Erzbischof von Nazareth in Apulien, zuletzt Apostolischer Administrator der Diözese Cesena) hat eigenartigerweise bislang nur wenig Beachtung gefunden. Weil einige seiner Lehrmeinungen auf dem Konzil von Basel verurteilt wurden, ist er für einige Jahrhunderte fast völlig in Vergessenheit geraten. F. untersucht seine theologische Prinzipienlehre nach dem Prolog zum Sentenzenkommentar (ungedruckt, Ms. lat. fol. 852 der Preußischen Staatsbibl. zu Berlin). Es sind die in der damaligen Zeit üblichen Fragen nach der begrifflichen Abgrenzung und dem Wissenschaftscharakter der Theologie, nach dem Verhältnis von Glauben und theologischer Wissenschaft, nach der spekulativen oder praktischen Eigenart der Theologie, nach ihrer Kennzeichnung als vornehmste Wissenschaft und als Weisheit, nach dem Subjekt der Theologie und endlich nach den Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie. Alles das bietet bei Favaroni wenig Neues. Er gehört mit den bekannten Gregor von Rimini und Alfons Vargas von Toledo zu der augustinisch-nominalistischen Richtung der spätmittelalterlichen Theologie. Der Verf. versucht als charakteristische Merkmale Favaronis herauszuarbeiten seine intellektuelle Eigenwilligkeit, eine große Unausgeglichenheit, seine Vorliebe für die augustinisch-platonischen Strömungen in der frühscholastischen Periode, seinen theologischen Rationalismus. Die meisten der angeführten Punkte gelten indes in gleicher Weise für den Nominalismus überhaupt. Was die Bevorzugung der für den hl. Augustinus und die Frühscholastik charakteristischen Problemstellungen und ihrer Lösungen angeht, so wird das für Favaroni von F. selber bedeutend eingeschränkt; tatsächlich bleibt von einem Augustinismus, wenigstens in der theologischen Prinzipienlehre, nicht mehr viel übrig. Das geht auch daraus hervor, daß der ganz und gar augustinisch eingestellte Hugolin von Orvieto O.E.S.A. von Favaroni so häufig als Gegner angeführt wird (F. verweist uns auf die Schrift seines Ordensbruders A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre, Würzburg 1941). Beumer

Schneider, F., Erkenntnislehre und Theologie. Zum Kampf um den Idealismus (Beiträge zur Förderung christl. Theologie 45). gr. 8° (182 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. DM 16.20. — Der Verf. geht von der Tatsache aus, daß der Glaube Kenntnis, Erfahrung, notitia einschließt. Es geht also um eine „pistologische" Untersuchung, d. h. um eine Untersuchung der Voraussetzungen des Glaubens und des theologischen Erkennens, vor allem der Möglichkeit der notitia Dei als der conditio sine qua non lebendiger Religion und eines sinnvollen, theologischen Erkennens (8). Zu diesem Zweck wird eine allgemeine Übersicht über die realistische und phänomenalistische Erkenntnistheorie vorausgeschickt. Hier zeigt der Verf., wie es seit Cartesius unter dem Einfluß der Naturwissenschaften zum Phänomenalismus in seinen verschiedenen Schattierungen (Idealismus Fichtes, Kritizismus Kants) gekommen ist, der seinen prägnanten Ausdruck in dem kantischen „Satz des Bewußtseins" finde (15). Da der Phänomenalismus die Erkenntnismöglichkeit auf Raum und Zeit beschränkt, ist ein Erkennen einer transmundanen Wirklichkeit grundsätzlich ausgeschlossen. Dieser erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen Realismus und Phänomenalismus muß sich auch im Verständnis der biblischen Religion und Theologie widerspiegeln (21). Der Verf. zeigt, wie die altprotestantischen Schulphilosophen, sowohl der positiven (Dorner) wie der liberalen Richtung (Biedermann), Realisten waren, wie dann aber im 19. Jahrh. der Realismus in der protestantischen Religion und Theologie durch den Phänomenalismus in der Ausprägung des Idealismus verdrängt wurde. Als Typen dieser neuen Richtung nennt er R. A. Lipsius als Vertreter der „liberalen Theologie", H. H. Wendt als Vertreter der Ritschl-Schule, F. H. Frank als Systematiker der „Erlanger Schule" und die dialektische Theologie (K. Barth,

E. Brunner, F. Gogarten), die den spekulativen Idealismus eines Fichte, Hegel u. a. zwar bekämpft, aber doch den Kritizismus des Kant nicht verläßt (34). Die dialektische Theologie erkennt das Transzendente, Objektive für die Religion und Theologie zwar voll und ganz an, aber ohne erkenntnistheoretischen Zugang. Demgegenüber wurden auch im protestantischen Lager Anfang dieses Jahrh. Stimmen laut, die für eine Rückkehr zur erkenntnistheoretisch-realistischen Begründung der Religion und Theologie eintreten. Der Verf. bringt als Typen K. Dunkmann, und vor allem A. Schlatter und C. Stange. Während es nach Dunkmann noch keinen unmittelbaren, szientifischen Zugang zum „Objekt" der Religion, zu Gott gibt (44), haben wir nach Schlatter und Stange durch die Offenbarung eine unmittelbare „Erfahrung" (Schlatter) bzw. „Anschauung" (Stange) von Gott. Nach Schlatter ist ohne notitia oder Kenntnis Gottes der Glaube als assensus und fiducia nicht möglich. Ist die Religion realistisch auf Kenntnis Gottes (die Gott selbst durch die Offenbarung gibt) gegründet, und steht die reale Welt auch wieder im Blick des Menschen, so kann der christliche Dogmatiker durch „logisches Denken" auf immer neue Weise auf Gott nach Art des kosmologischen und theologischen Beweisverfahrens schließen (85). Was Schlatter „Erfahrung" nennt, ist bei Stange „Anschauung". Offenbarungsmittel sind diesem die Natur, die Geschichte und das persönliche Leben (120). Gegen diese realistische Richtung in der protestantischen Theologie versucht K. Heim die Religion wieder vom phänomenalistischen Standpunkt aus zu begründen. Der Verf. hält das mit Recht für ein vergebliches Bemühen. Freilich sieht man nicht klar, wie er sich selbst die erkenntnistheoretische Begründung des Glaubens als „wirklichkeitsbezogene Erfahrung" denkt (179). Offenbar denkt er an eine besondere „illuminatio" von seiten des offenbarenden Gottes (179). Aber die Verschiedenheit der christlichen Konfessionen zeigt zur Genüge, daß es mit dieser inneren Erleuchtung allein nicht getan ist, wenn nicht auch äußere Kriterien für die Tatsache der Offenbarung hinzukommen. Hier hätte ihm die scholastische Philosophie und Theologie einen Weg zeigen können. Leider hat er die Scholastik mißverstanden. Er sieht nämlich ihre Aufgabe nur darin, die Denkleistungen christlicher Theologen zu werten und die „religiösen Formationen" nach ihrem „Denkwert" allein zu bestimmen, wobei die in ihnen gemeinte Wirklichkeit vergessen und unterschlagen werde (82f.). Brinkmann

Adam, K., Jesus Christus. 8. Aufl. 8° (336 S.) Düsseldorf 1949, Patmos-Verlag. DM 10.80. — Ders., Das Wesen des Katholizismus. 12. Aufl. 8° (279 S.) ebd. 1949. DM 8.80. — Unter den Christusbüchern der letzten Jahrzehnte nimmt das Werk von A., *Jesus Christus*, weiter seinen ehrenvollen Platz ein. Die vorliegende 8. Aufl. ist zwar ein unveränderter Abdruck der 3 Jahre vorher erschienenen 7. Aufl., aber diese wies gegenüber ihren Vorgängerinnen erhebliche Ergänzungen und Verbesserungen auf. Gewiß hat der Verf. auch früher nachdrücklich betont, daß das Geheimnis des Gottmenschen nicht aufgelöst werden darf in den Christus des Glaubens und den Jesus der Geschichte, und daß der ganze Christus nur auf dem Wege des Glaubens zu erreichen ist, der Gottes Offenbarung voraussetzt (vgl. Schol 14 [1939] 617), aber als Quelle für das Christusbild diente ihm ausschließlich das N.T. Von der 7. Aufl. an wird nun auch die Lehre der Kirche und ihre Theologie mitberücksichtigt und so das „Bild des ewigen Christus ausgestaltet, das in der Mitte unseres Glaubens steht". Mit anderen Worten: dem mehr historischen wird nun das dogmatische Christusbild hinzugefügt, das erst der ganzen Wirklichkeit entspricht. — Da das zweite Werk des Verf., *Das Wesen des Katholizismus*, das nun schon in 12. Aufl. vorliegt, die Lehre von der Kirche enthält, kann es als eine Weiterführung und Ergänzung des vorhergehenden angesehen werden. Der Text ist seit der 7. Aufl. (1934) kaum noch verändert; deshalb sei hier auf die Besprechung dieser Aufl. (Schol 10 [1935] 583) verwiesen. Brinkmann

de Vries, W., Zum Kirchenbegriff der nestorianischen Theologen: OrChrPer 17 (1951) 95—132). — Das Ergebnis seiner Untersuchung faßt die Schlußbemerkung des Verf. folgendermaßen zusammen: „Nach allem können wir

sagen, daß die Auffassung der nestorianischen Theologen von der Kirche im allgemeinen der katholischen Lehre entspricht, wo nicht die tatsächliche historische Entwicklung ihrer Kirche sie zwang, zu deren Rechtfertigung Theorien zu erfinden, die der Lehre Christi widersprechen" (132). Von besonderem Interesse dürfte sein, daß der Katholikos oder Patriarch der persischen Kirche seit 424 für diese Kirche die höchste Autorität darstellt und als Nachfolger des hl. Petrus gilt, dessen Primat von den nestorianischen Theologen durchweg anerkannt wird. Die meisten von ihnen fassen aber auch die Kirche des Westens als Teil der Gesamtkirche auf, die nach ihrer Meinung aus voneinander unabhängigen Einzelkirchen besteht. — Die Arbeit ist ausführlich und gründlich, die Literatur wird reichlich angegeben. Nicht nur für das Studium der Theologie der Ostkirchen dürfte sie von Bedeutung sein, sondern auch für die katholische Ekklesiologie. Beumer

Bouësset, H., Un seul chef Jésus-Christ, chef de l'univers et tête des saints. kl. 8° (251 S.) Paris 1950, Gabalda. Fr. 360.— — In zwei Teilen legt der Verf. seine Ausführungen vor: Christus in seiner Vorrangstellung über die Menschheit, und Christus als Haupt seiner Heiligen. Mehr als die Hälfte des Büchleins ist der praktisch-aszetischen Darlegung gewidmet, dann folgen wissenschaftliche Erklärungen und einschlägige Belege aus den Kirchenvätern, Theologen und modernen Schriftstellern. Die Sprache wird leicht verstanden und wirkt anregend. Christus ist nach B. „chef" des gesamten Menschengeschlechtes, ohne Rücksicht auf die Kirchenzugehörigkeit, und „tête" nur für die Heiligen, wozu auch die Engel gerechnet werden. Ausdrücklich wird erklärt: „Il est seulement, et c'est grandeur distincte, qui s'ajoute à sa domination universelle, Tête des Saints parmi les anges comme parmi les hommes" (53); als Beweis dient u. a. ein Text des hl. Thomas (S. Th. 3. q. 8. a. 3. und 4). Man kann es begreiflich finden, daß eine praktisch-aszetische Schrift mehr die gnadenvolle Verbindung der Heiligen mit dem Haupt des mystischen Herrenleibes hervorhebt, aber sie müßte doch in den theoretischen Aussagen genau sein. So wahr es auch ist, daß Christus eine Vorrangstellung über das ganze Menschengeschlecht innehat, und so sehr es auch betont werden muß, daß er zu den Heiligen in einer eigenen Gnadenverbindung steht, so darf doch nicht die besondere Wirklichkeit seines Leibes, der die Kirche ist, außer acht gelassen werden. Wenn der ganze übernatürliche Sachverhalt wiedergegeben werden soll, müßte noch ein drittes Wort zur Verwendung kommen, das mehr besagte als „chef" und ebenfalls von „tête" unterschieden wäre. Die Rücksicht auf die Tradition und auf die klare Sprache der Enzyklika „Mystici Corporis" (von B. an mehreren Stellen zitiert) macht es notwendig, den Leib Christi und damit auch die Hauptstellung Christi in erster Linie in der *sichtbaren Kirche* verwirklicht zu sehen, deren Glieder nur die Getauften und nicht nur die Heiligen sind. Die Berufung auf Thomas übersieht, daß in der angeführten quaestio (de gratia capitis) das Problem nicht vollständig und unter einem von der modernen Fragestellung abweichenden Gesichtspunkt behandelt wird, nämlich unter dem des Gnadeneinflusses von oben. Beumer

Morra, G., L., Cristo, su gracia, su influjo capital, en los Comentarios del Doctor Seráfico a las Sentencias del Maestro Pedro Lombardo. 8° (269 S.) Santiago 1949, Editorial Salesiana. — Der Verf., ein chilenischer Salesianer Don Boscos, gibt in dieser Schrift einen Überblick über die Lehre vom geheimnisvollen Herrenleib im Anschluß an den Sentenzenkommentar Bonaventuras. Der erste Teil bringt die Grundlagen aus den Paulusbriefen und der Theologie bis auf Bonaventura — allerdings recht kurz, besonders die Frühscholastik wird nur gestreift. Dann folgt der Hauptteil, der die einzelnen einschlägigen Themen (Gratia unionis, Gratia singularis personae, Gratia capitis, Art und Weise des Einflusses vom Haupte auf die Glieder, Ausdehnung dieses Einflusses) bespricht und mit Zitaten aus dem Sentenzenkommentar Bonaventuras belegt. Die zeitgenössischen Ansichten über die gleichen Punkte werden nur in Auswahl angeführt. Einige Exkurse ergänzen die Darstellung, von denen wir den letzten über Haupteinfluß Christi und Sakramentenwirksamkeit besonders hervorheben möchten (203—241). Die Literaturangaben sind reichlich,

selbst aus dem deutschen Sprachgebiet; wir vermissen aber eine Bezugnahme auf die vorzügliche Arbeit von R. Silić, Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura (Breslauer Studien zur historischen Theologie, N. F. 3). Breslau 1938. Die Darstellung ist gediegen, fördert aber kaum neue Ergebnisse zu Tage und gibt, zumal im 1. Teil, fast nur die der Vorarbeiten anderer (Bover, Mersch, Prat u. a. m.) wieder. Von größerer Bedeutung scheint zu sein, daß von der Ekklessiologie her, die heute einer realen Verbindung des Hauptes mit den Gliedern günstig ist, die Linie zu einer in diesem Sinne aufgefaßten Wirksamkeit der Sakramente gezogen wird; der Verf. stützt sich dabei nicht nur auf Bonaventuratexte, sondern sucht diese Auffassung in dem erwähnten Exkurs eingehender darzutun (mit Berufung auf eine ungedruckte Sakramententheologie des Salesianers Eusebio Vismara). Die Erklärung nähert sich aber der intentionalen Deutung im Sinne Billots und dürfte weder Bonaventura noch der übernatürlich-organischen Wirklichkeit des geheimnisvollen Herrenleibes ganz gerecht werden. Beumer

Dabin, P., S.J., Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne (Museum Lessianum, sect. théol. 48). gr. 8° (643 S.) Bruxelles-Paris 1950, L'édition Universelle, Desclée de Brouwer. Fr. 360.— — Es handelt sich bei dem vorliegenden Werk um die Schrift eines 1949 verstorbenen Nichtfachmannes, der sich aber aus seelsorglichen Gründen viel mit der Frage nach der Stellung des Laien in der Kirche beschäftigt hat, gleichsam um den 2. Band des Buches: Le sacerdoce des fidèles dans les Livres saints (Paris 1941). Man könnte gar vieles zur Kritik sagen: die Einleitung halte sich zu lange bei dem theoretischen Wert der Tradition im allgemeinen auf, die Einteilung (der Westen und der Osten; ersterer untergeteilt in eine patristische Periode bis zum 12. Jahrh., eine scholastische und nachscholastische Periode bis zum 18. Jahrh., eine Periode der Gegenwart; und dann die Liturgien des Westens und des Ostens) sei nicht systematisch genug, die kurzen Einführungen zu den einzelnen Autoren müßten vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ergänzt werden, auf die Authentizität der angeführten Schriften sei nicht immer Rücksicht genommen (so z. B. bei Anselm von Canterbury und Hildebert von Lavardin), und vereinzelt hätten fehlerhafte Angaben Platz gefunden (z. B. wird Klemens von Alexandrien als Heiliger genannt). Alles das wäre nicht unberechtigt; aber man hätte damit den Wert des Werkes nicht erfaßt. In Wirklichkeit haben wir es trotz der angegebenen Mängel mit einer äußerst reichhaltigen Materialsammlung zu tun, die ein beinah vollständiges Bild von der Tradition über das allgemeine Priestertum der Gläubigen gibt (die Liste der zitierten Autoren, von denen Texte beigebracht sind, füllt allein 5 Seiten im Großformat). Die theologische Würdigung muß allerdings erst beginnen; aber wenn einmal eine Theologie des Laien in der Kirche geschrieben wird, wird man dankbar aus dieser Fundgrube schöpfen. Beumer

2. Geschichte der Theologie

Puech, H. Ch., Le Manichéisme. Son Fondateur. Sa Doctrine (Bibl. de Diffusion 56). kl. 8° (195 S.) Paris 1949, Civilisations du Sud. — Die hier zusammengefaßten beiden römischen Vorträge des bekannten französischen Forschers sind zweifelsohne das Beste, was wir heute zur Orientierung über den Manichäismus und seinen Stifter haben. P. kündigt im Vorwort das baldige Erscheinen eines größeren Werkes an. Aber der Leser kann sich auch schon durch das Studium dieser Schrift von der Kompetenz und wissenschaftlichen Akribie des Verf. überzeugen. Wiewohl es sich nur um die Nachschrift von zwei Vorträgen handelt, hat P. Wert darauf gelegt, einen breitangelegten wissenschaftlichen Apparat beizufügen, der an Seitenzahl sogar den Text selbst übertrifft (98—195). Dadurch wird dieses Buch zu einem einzigartigen Kompendium des neuesten Wissenstandes über das in vielen Dingen noch so ungeklärte Phänomen dieser religiösen Bewegung, die mit ihrer unglaublichen Vitalität und Expansionskraft eine Zeitlang dem jungen Christentum ernsthafte Konkurrenz gemacht hat. — Der 1. Vortrag gibt eine *Biographie*

des Mani, wie sie sich aus den neuen, z. T. noch unveröffentlichten Dokumenten erheben läßt. Mit Recht betont P., wie sehr sich unser Wissen über die biographischen Einzelheiten des Mani in den letzten 20 Jahren erweitert hat. Wiewohl uns aus der Frühzeit zahllose Schriften gegen den Manichäismus überkommen sind, war unser kritisches Wissen über die Person des Stifters denkbar gering. Erst durch die Funde von Turfân (= chinesisch Turkestan) und Medînet Mâdi (Ägypten) ist unser Wissen auf zuverlässige Grundlagen gestellt worden. Wir haben nun die Möglichkeit, uns ein exaktes Bild von dem chronologischen System der Manichäer zu machen. Ferner wissen wir jetzt, daß die Manichäer bereits selbst eine ausgedehnte Geschichtsschreibung besaßen, die mit der Autobiographie Manis anhob. Aus dieser Quelle haben auch die uns aus dem christlichen Altertum bekannten Autoren geschöpft, freilich in einer völlig unkritischen Weise. Somit ist es eine der dringlichsten Aufgaben, diese manichäischen Quellen für die Rekonstruktion der Lebensgeschichte des Mani auszuwerten. Dabei ist sich P. aber bewußt, daß auch heute noch vieles lückenhaft und hypothetisch bleiben muß: „Nous n'en sommes qu'au début, et dans l'attente et à la merci de nouveaux documents" (32). Als gesichert glaubt er aber folgende Daten ansehen zu können. Mani wurde am 14. April 216 in Nordbabylonien geboren. Der Name, in welchem die christlichen Gegner so gerne eine Anspielung auf die „Mania" = Raserei sahen, ist in der Heimat des Stifters sehr verbreitet. Die in den manichäischen Quellen selbst überlieferte Form „Manikhaios" ist vielleicht aus dem syrischen „Mani hayyâ" = „Mani der Lebendige" zu verstehen. Über die Personalität Manis ist eigentlich nur so viel sicher, daß er einen Hinkfuß hatte. Ob sich von daher seine Leibfeindlichkeit erklären läßt? Der Rasse nach war Mani Iranier. Er entstammte der Dynastie der Arsakiden. In seiner Jugend hatte Mani Verbindung mit einer Täufersekte, die aber nicht mit den Mandäern zu identifizieren ist. Im übrigen ist nicht zu vergessen, daß das Babylonien des 3. Jahrhunderts Schnittpunkt der verschiedensten religiösen Strömungen war. Mit 25 Jahren hatte Mani das entscheidende religiöse Erlebnis, das ihn auf den Weg des Religionsgründers wies. Er betrachtete sich nunmehr als Inkarnation des Parakleten, gesandt, den „Appell des Heiles" in die ganze Welt zu rufen. Ich übergehe die Daten seiner missionarischen Tätigkeit (241—272 bzw. 242—273). Während Mani unter Shapûr I. und dessen Sohn volle Bewegungsfreiheit hatte, geriet er unter Bahrâm I. in Konflikt mit der Staatsreligion. Er wurde vor den König zitiert und, mit schweren Ketten beladen, in den Kerker geworfen, wo er am 26. Februar 277 starb. Die blutrünstigen Berichte, man habe ihm bei lebendigem Leibe die Haut abgezogen, scheinen als Legende abzutun zu sein. — Als Mani starb, hatte seine Religion bereits ihren Siegeszug nach Ost und West angetreten, freilich einen Siegeszug, der überall binnen kurzem in blutigen Verfolgungen erstickt wurde. Der Analyse des *Lehrsystems* des Manichäismus ist der 2. Vortrag gewidmet. Drei Wesenszüge kennzeichnen ihn: Manis Religion ist Universalreligion, die sich schon dadurch den meisten anderen Religionen, mit denen sie in Konkurrenz trat, überlegen fühlt. Sie ist sodann missionarische Religion, die jeden ihrer Anhänger zum Propagandisten macht. Endlich ist sie eine Buchreligion, die in den kanonischen Schriften des Stifters einen festen Rückhalt und eine feste Ausrichtung hat. Wie ist der Manichäismus innerlich zu deuten? Man hat ihn wegen der vielfachen Anklänge an andere Religionssysteme eine synkretistische Theosophie genannt. P. möchte dies nicht gelten lassen. Denn die indischen, iranischen oder christlichen Elemente seien weniger Aufbauelemente dieses Systems als nachträgliche Umkleidungen und Ausdrucksformen, die einem bewußten Bemühen um Anpassung entstammten. Auf jeden Fall ist der Manichäismus eine „Gnosis", eine dem Heil zugewandte Erkenntnis, die dem Gläubigen sich selbst, Gott und alle Dinge enthüllt und ihm darin das Heil schafft: Gnosis, welche das Heil ist. Im Mittelpunkt steht das Thema von dem Gott, der zugleich Retter und der Gerettete ist: Dieu le Sauveur-Sauvé. So sehr aber der Manichäismus das Erkenntnismoment übersteigert, so löst er sich doch im Grunde in Mythologie auf, deren Wesenselemente P. in scharfsinniger Analyse auseinanderlegt. Zum Schluß werden die ethischen und organisatori-

schen Aspekte besprochen. Das Studium dieser ebenso gehaltvollen wie sprachlich vollendeten Schrift ist wirklich ein Genuß und läßt mit Spannung auf das angekündigte größere Werk warten. Bacht

Vis, J. M., S.J., Tertullianus' De Pallio. Tegen de Achtergrond van zijn overige Werke. gr. 8° (155 S.) Nijmegen 1949, Centrale Drukkerij. — Die Zusammenarbeit von Theologen und Altphilologen, zu der W. Jaeger vor rund 20 Jahren bei seiner Aufnahme in die preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin in öffentlicher Rede aufrief, wird in Holland, besonders in Nijmegen, in vorbildlicher Weise durchgeführt. Man denke nur an die auch von Theologen sehr geschätzte Sammlung Latinitas Christianorum Primaeva und an die Viermonatsschrift Vigiliae Christianae (als einer der Mitherausgeber zeichnet übrigens auch W. Jaeger). In diese Reihe gehört das Buch, über das hier zu berichten ist. — V. will keinen eingehenden Kommentar zu der kleinen Schrift Tertullians liefern, sondern mehr ihren Zweck und ihre Bedeutung bestimmen. Sie ist ein vollkommenes „Unicum" unter seinen Schriften, geradezu der Gegenpol seines theologisch bedeutsamen Werkes, des Apologeticums. Das 1. Kap. bringt ein kurzes Wort über die bisherigen Übersetzungen (auch die deutschen) und über die Kontroverse, was überhaupt *„übersetzen"* bedeutet. Dann wird, um dem Leser einen Eindruck zu geben von dem einzigartigen Stil, links der lateinische Text von De Pallio geboten, aber so, wie er sich einem darstellt, wenn man ihn laut liest, abgetrennt nach Kola und Kommata; rechts steht eine möglichst genaue holländische Wiedergabe bis hinein in Rhythmus und Reim. Im 2. Kap. untersucht V. den *Inhalt*, wobei sich herausstellt, daß Tertullian hier radikal anders erscheint als in seinen übrigen Schriften, was die Hl. Schrift, die profane Literatur, den Kaiserkult, die Philosophie und die pikante Ausdrucksweise betrifft. Im 3. Kap. behandelt V. die *Form*, den Stil. Tertullian bedient sich aller Stilmittel der „declamatio", um die Aufmerksamkeit seiner Leser zu gewinnen: Alliteration mit all ihren Schattierungen, Reim, Parallelismus, Assonanz, Wortspiele, Antithesen, Oxymoron, Sentenzen, Verwendung seltener oder archaischer Wörter, Neologismen, alles in gehäufter Fülle. Eine äußerste Disproportion zwischen dem gepflegten Stil und dem unbedeutenden Inhalt. Im 4. Kap. gibt V. erst einen kurzen Überblick über die bisherigen *Deutungen* dieser Schrift (z. B. auch die Geffkens); dann seine eigene Ansicht: Tertullian verteidigt in De Pallio nicht das Christentum, nicht den Montanismus, sondern seine eigene Ehre gegen die viri principales Carthaginienses, die ihm vorwarfen: Sic a toga ad pallium! Die kleine Schrift zeigt den ganzen Tertullian: mit seinem leidenschaftlichen Willen, jeden Gegner, wer immer er sei, zu vernichten und an der eigenen Ansicht hartnäckig festzuhalten. Schoemann

Kolping, A., Sacramentum Tertullianeum. 1. Teil: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel sacramentum. 8° (109 S.) Münster 1948, Regensberg. DM 6.—. — Das Interesse an der Wortgeschichte von „sacramentum" ist nicht erst durch die Laacher Mysterientheologie wachgerufen worden, wenn es auch von dort neue Impulse erhalten hat. O. Casel hat selbst gewußt, daß seine Thesen der Nachprüfung durch sorgsame philologische Kleinarbeit bedürfen; er hat ja auch schon manchen Beitrag in dieser Hinsicht geliefert. Während Casel geneigt ist, den Bedeutungsgehalt von „sacramentum" in der frühchristlichen Literatur und so auch bei Tertullian ausschließlich vom hellenistischen „mysterion" her zu interpretieren (vgl. die Rezension von K. Prümm zu Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre: Schol 20—24 [1949] 586—591), hatte der Belgier de Backer nachdrücklich auf die aus dem klassischen Latein überkommene Bedeutung „militärischer Fahneneid" hingewiesen. Die von K. vorgelegte Studie, ein Teil der im Jahre 1941 der Bonner Kath.-Theolog. Fakultät eingereichten Habilitationsschrift, greift das Problem in durchaus selbständiger Weise auf, ohne sich von den bisherigen Lösungen, die K. natürlich alle kennt, festlegen zu lassen. Nach einem gedrängten Überblick über die Problemlage von „sacramentum" bei Tertullian behandelt das 2. Kap. den Befund in der außerchristlichen, zumal in der klassischen lateinischen Sprache. Die Grundbedeu-

tung scheint hier zu sein: „offizielle Eidesweihe mittels einer Selbstverfluchung für den Fall des Eidbruches". Wichtig ist, daß auch schon in der außerchristlichen Antike die Vokabel „sacramentum" als Äquivalent von „mysterion" zu belegen ist. Das 3. Kap. wendet sich der neuen, christlichen Anwendung von „sacramentum" in den altlateinischen Bibelübersetzungen und bei Tertullian zu. Gerade hier werden manche neue Erkenntnisse beigebracht, die den bisherigen Forschern entgangen waren. Wenn bereits in den altlateinischen Bibelübersetzungen „sacramentum" als Entsprechung für das griechische „mysterion" die „res sacra arcana salutaris" der christlichen Heilsökonomie bedeutet, dann kann es nicht verwundern, daß die gleiche Bedeutung, in mancherlei Weiterbildung, auch bei Tertullian begegnet. Allerdings ist zu bemerken, daß die Bezeichnung der christlichen Heilsmittel durch „mysterion — sacramentum" erst bei Tertullian anhebt; vgl. Prümm a.a.O. 589. Viel deutlicher tritt die Verwendung von „sacramentum" im Sinne von „Taufversprechen" nach vorn, durch die Tertullian an den soldatischen Fahneneid anknüpft (4. Kap.). Dabei verweist K. auch auf die vermutlichen Verbindungslinien, die von hier zu den kultischen Mysterien führen. Das 5. Kap. sammelt die Ergebnisse und gibt Hinweise für die weitere Forschung. Die mit großem Scharfsinn und vollkommener Kenntnis der Quellen wie der philologischen Methoden durchgeführte Untersuchung wird von jeder künftigen Darstellung der Bedeutungsgeschichte von „sacramentum" berücksichtigt werden müssen. Daß der Leser an einzelnen Stellen eine andere Deutung vorziehen möchte, ist bei der notorischen Schwierigkeit der tertullianischen Diktion nicht zu verwundern. So möchte sich S. 49 Anm. 23 ein Bedenken an der Kritik der von Bartmann gemachten Auslegung anmelden. Wenn auch der Satz in Adv. Prax. 2: „credendum . . . et spiritum" Wiedergabe der monarchianischen Lehrmeinung ist, so wird doch im nachfolgenden der katholische Standpunkt und darin auch die trinitarische Personalität des Hl. Geistes deutlich ausgesprochen; das „nihilominus" wird man wohl nicht mit „nichtsdestoweniger", sondern mit „nicht gleichwohl" übersetzen müssen (50 Z. 2). Auf S. 52 sind die mithräischen Löwen wohl nicht auf den Weihegrad, sondern auf die Löwen in der Mithraslegende zu beziehen. Aber vielleicht schließt sich beides nicht aus. S. 54 würde sich das „coram" in Adv. Prax. 30—31 eher mit „öffentlich" (statt mit „gegenwärtig") wiedergeben lassen. Bacht

Fruytier, J. C. M., S.J., Het Woord Μυστήριον in de Catechesen van Cyrillus van Jeruzalem. gr. 8° (X u. 196 S.) Nijmegen 1950, Centrale Drukkerij Fl. 3.90. — Die Wortbedeutungsforschung hat in den letzten Jahrzehnten der theologischen Wissenschaft gute Dienste geleistet. Man denke an das Theol. Wörterbuch zum N. T. oder an Monographien wie die, welche G. M. Folliet im Bulletin Augustinien 1949, 373 f. bespricht. Für Fr. ist die Besinnung auf die *Methode* dieser Forschung fast noch wichtiger als das Ergebnis seiner Untersuchung. Darum schickt er ihr eine 27 Seiten umfassende „Methodologie" voraus. Diese gibt sich als ein Auszug aus einigen Kapiteln des „magistralen" Werkes von A. Reichling, Het Woord. Een Studie Omtrent De Grondslag Van Taal En Taalgebruik, Nijmegen 1935 (460 S.). Aber sie ist nicht nur eine gute Zusammenfassung der Wortbedeutungslehre Reichlings (stellenweise könnte sie vielleicht etwas knapper und straffer sein), sondern in einigen Punkten auch eine sinngemäße Weiterführung, die Reichling selbst gebilligt hat. Nach dieser theoretischen, für den in moderner Linguistik nicht bewanderten Leser nicht leicht zu erfassenden Einleitung, zeigt Fr. im 1. Teil seines Buches an rund 20 Beispielen die praktische Anwendung der Methode: Das Wort „Mysterion" in seinem „Verwendungsfeld". [Der 2. Teil, der das Wort im ganzen Gedankensystem Cyrills betrachten will, wird noch einige Zeit auf sich warten lassen; aber der 1. Teil ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes: „christliche Philologie" (VIII).] Im ersten Kap. (32—96) entwirft Fr. eine Skizze der Bedeutungsentwicklung des Wortes von Heraklit bis Cyrill. Für das N. T. verwertet er den Artikel von Bornkamm im Theol. Wörterbuch IV (1942), den er aber ergänzt, verdeutlicht und verbessert. Eine gewisse Begriffsverwirrung durchziehe die Ausführungen von B., da er nicht klar genug unterscheide

zwischen Bedeutung, Begriff, Sache. Eine ähnliche Unklarheit ist nach Fr. auch der Grund, warum O. Casel und K. Prümm sich nicht einigen konnten. Denn es gelte gar nicht die Disjunktion: „Mysterion" bedeutet entweder „Lehre" oder „Kultus". Vielmehr können „Lehre" und „Kultus" beides „Sachen" sein, die mit einem Wort (Mysterion), das weder „Kultus" noch „Lehre" bedeutet, bezeichnet werden. Anregend (wenn auch nicht überzeugend) ist u. a. Fr.s Auslegung von Eph 5, 32: „Das Wort (d. h. der Text Gen 2, 24) ist voll tiefen, verborgenen Sinnes (Mysterion); ich aber lege ihn aus . . . (61). — Nach diesem mehr vorbereitenden Kap. beginnt mit dem 2. (97—106) die eigentliche Untersuchung nach dem Schema: Zusammenhang, Text und Übersetzung, die Situation des Sprechers, die Bedeutungsunterschiede und die „Sachen", die damit bezeichnet werden, die Situation der Hörer, das Verwendungsfeld. Nach jeder Einzeluntersuchung und wieder am Schluß des ganzen Buches werden die Ergebnisse kurz zusammengefaßt und in einer fast mathematisch anmutenden Figur veranschaulicht. Alle Verwendungsfälle des Wortes „Mysterion" bei Cyrill weisen folgende allgemeine Struktur auf: Göttlicher Inhalt (Gnadenwirklichkeit), der mit Einzuweihenden in Verbindung tritt vermittels einer äußeren Form (Handlung, Wort, Lehre . . .), die den Inhalt zugleich mitteilt und verbirgt (192). — Wer sich nicht die Mühe macht, die „Methodologie" Fr.s gründlich durchzuarbeiten, oder wer nicht bereitwillig eingeht auf seine Intention („Es geht uns nicht allein um die Ergebnisse, sondern auch um die Methode": VIII), der könnte versucht sein, zu fragen: Warum eine so große Anstrengung um ein kleines Ergebnis? Das Wertvollste an seinem Buch ist gerade die Besinnung auf die Methode der Wortbedeutungsforschung: die Unterscheidung von Wortbetrachtung und Wortverwendung, von Bedeutung einerseits und Begriff, Vorstellung, „Sache" andererseits, von Situation des Sprechers und des Hörers usw. Mag auch die Terminologie z. T. ungewohnt, ja gesucht erscheinen („Bedeutung ist der Verwendungsgedanke des Verwendungszeichens Wort"), das Buch ist auf jeden Fall reich an vielen wertvollen Anregungen. (Eine Übersetzung eines Teiles der „Methodologie" nebst kritischen Anmerkungen bringt die wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht 1951 des Canisius-Kollegs, Berlin W 35, Tiergartenstraße 30/31; als Mskr. gedruckt.) Schoemann

Fischer, E. H., Gregor der Große und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik: ZRechtsgesch (Kan. Abt. 36) 67 (1950) 15—144. — Die Entwicklung der Zweigewaltenlehre gehört zu den entscheidenden Themen der abendländischen Geschichte. Verf. behandelt nur einen Abschnitt, und zwar auf dem Hintergrund der Politik, der indes um der Person des handelnden Papstes willen von großer Bedeutung ist. Der Ton wird auch deshalb auf die Politik gelegt, weil Gregor kein Theoretiker, sondern ein Mann der Tat war. Dazu kommt, daß in der Spannung zu Byzanz sich das angeschlagene Thema — wie so viele andere — besonders bedeutsam anläßt. Nach einem eingehenden Rückblick von Leo d. Gr. an, mit einem Hinweis auf den Cäsaropapismus in Konstantinopel, der die Scheidung der beiden Gewalten aufgehoben hatte (Justinian), durchmißt der Verf. die Regierungszeit Gregors, sein Eingreifen in die Kirchenpolitik des Ostens (Anastasius von Antiochien, Hadrian von Theben, das istrische Schisma, das Kaisergesetz über den Eintritt in den geistlichen Stand, Besetzung des Bistums Salona), seine Friedenspolitik in Italien, seine Streitigkeiten mit dem Hofbischof (u. a. Johannes von Konstantinopel) um den ökumenischen Titel und schließlich sein Verhalten gegenüber dem Kaisererlaß in Sachen der Jurisdiktion des Bischofs von Corcyra. Das Ergebnis dieser gründlichen Untersuchung, die aus den Quellen erhoben und in ständiger Auseinandersetzung mit der jüngsten Forschung geführt wird, kann kurz so formuliert werden: Gregor findet sich ab mit dem reichskirchlichen Regime seiner Zeit, er bekennt sich zur Scheidung der Gewalten, duldet aber, ‚soweit es ohne Sünde angeht' (d. h. soweit sie nicht gegen kanonische Bestimmungen verstoßen), die kirchenpolitischen Maßnahmen der Kaiser. Das römische Reich blieb für Gregor mindestens in seiner Idee der politische Ausdruck des christlichen Universalismus. Er sieht in einem har-

monischen Zusammenwirken beider Gewalten den kirchlich-politischen Idealzustand. Johannes Hallers Urteil über Gregor (Papsttum I, 284f.) wird abgelehnt, Erich Caspar (II, 306) bestätigt. Wolter

Fichtenau, H., Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Großreiches. 8° (366 S.) Zürich 1949, Fretz u. Wasmuth. Fr. 17.—. — Das Erwachen des Westens zu eigener Theologie und Politik unter dem Schatten allerdings einer Nachfolge des römischen Reiches wird immer zu jenen Gegenständen gehören, an denen die Geschichtswissenschaft ihre neuen Methoden versucht. Die Wiener Schule der Hirsch, Brunner, Heer, Fichtenau u. a. arbeitet in neuer Weise; negativ lehnt sie es ab, mittelalterliche Wirklichkeit mit neuzeitlichen Kategorien zu erschöpfen (vergl. O. Brunner, Land und Herrschaft, 1939), positiv gelingt es ihr, einen gegebenen Zeitraum durch Zusammenschau des politischen, religiösen, geistigen und wirtschaftlich-sozialen Geschehens lebendig zu erfassen. Dadurch gewinnt der Historiker auch Epochen gegenüber, die seit langem in z. T. mühseliger Kleinarbeit erschlossen worden sind, einen neuen höheren Standpunkt, von dem aus die innere Gesetzlichkeit, die Größe und zugleich auch die Fragwürdigkeit des Geschehens offenbar wird. So entkleidet der Verf. das Zeitalter Karls d. Gr. von manchem Glanz, der ihm von der Geschichtsschreibung des 19. und auch des 20. Jahrh. noch zugedacht worden war. Trotzdem gewinnt sowohl die Gestalt des Kaisers als auch das von ihm getragene ‚Großreich' durch die ernüchternde Betrachtung viel an Wahrhaftigkeit und damit zugleich an eindrucksvoller Gewalt. Dabei wird festgestellt, daß Karl im Grunde zu sehr von der Substanz leben mußte, als daß er seinem Nachfolger eine gesicherte Existenz hätte zurücklassen können. Das Bild Ludwigs d. Fr., den noch Hauck (Kirchengeschichte II, 489) für den Verfall des Karolingerreichs verantwortlich macht, gewinnt so klarere Linien. Ludwig versuchte die Synthese von organisiertem und innerlichem Christentum zu vollziehen, war der Patron der Reform, mußte aber als Staatsmann scheitern, weil diese Synthese über Anfänge nicht hinauskam und im Volk keine Auswirkung hatte. Während Karl alle Kräfte seiner Zeit repräsentierte und sie so zu binden verstand, war Ludwig nur ein Spiegelbild ihrer Problematik. Der Verf. hat sich mit allen Fragestellungen gründlich auseinandergesetzt, wobei nur zu bedauern bleibt, daß er sich hauptsächlich an die deutsche Literatur hält, die reiche französisch-belgische Forschung der vergangenen Jahrzehnte fast ausklammert. Nicht alle werden einverstanden sein mit der Auslegung, die er den Texten gibt. Doch bleibt sein Urteil stets vorsichtig abwägend. Wir stimmen mit ihm überein in der Korrektur, welche er anbringt bei Erörterung des König-,priestertums' Karls d. Gr. Natürlich kann nicht von einer Teilnahme am sakramentalen Sacerdotium die Rede sein. Protestantische Forscher haben sich bei der Interpretation (z. B. von der Alcuinstelle: „Ein König sei er in seiner Macht, ein Priester in seiner Predigt" zitiert 65) zu sehr leiten lassen von einem un-mittelalterlichen Priesterbegriff. — Die Diskussion über den Sinn des Kaisertums (55—88) ist auch mit den Ausführungen des Verf. natürlich nicht abgeschlossen. Vgl. jüngst die Arbeit von H. Beumann, Das imperiale Königtum im 10. Jahrhundert: Die Welt als Geschichte 10 (1950) 117—130, vor allem 121 ff. Wichtig für unseren Arbeitsbereich sind auch die Kapitel über die geistliche Reform (185—210), in denen das Werk des Benedikt von Aniane erwähnt wird. Benedikt selbst und seine Reform wird eingehend behandelt und dabei in Gesamtbeziehung gesetzt zur Entwicklung des monastischen Gedankens in der Kirche. Wenn der Verf. schon auf Pachomius zurückgreift, hätte man erwartet — vorwärtsweisend — auch Cluny als den Haupterben Benedikts erwähnt zu finden. Aufschlußreich ist ferner die eingehende Untersuchung über die ‚Armen Leute', den niederen Klerus, seine Bildung und soziale Stellung. Der Unterschied von Karl und Ludwig tritt hier, bei der Reform, stärker hervor. Das Buch bedeutet für das wissenschaftliche Gespräch über karolingische Probleme einen wertvollen Beitrag. Wolter

Knowles, Dom D., The Monastic Order in England. A History of its development from the times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council

(943—1216). gr. 8° (XXII u. 764 S.) Cambridge 1950, University Press. Sh. 50.—. — Der dritte Druck dieses 1940 erstmalig erschienenen Werkes beweist, daß Verf. eine wichtige Lücke der englischen Geschichtsdarstellung geschlossen hat. Wenngleich die Quellen zum englisch-monastischen Mittelalter vom 19./20. Jahrhundert großzügig ediert worden sind, auch Einzelarbeiten bekannter Forscher (J. A. Robinson, C. Butler, F. M. Powicke, V. H. Galbraith, M. R. James) sich mehren, fehlte bislang eine großangelegte Synthese. Hierfür ist der vorliegende Bd. (dem ein zweiter: The Religious Orders in England, Cambridge 1948, folgt) geschaffen worden. Er stützt sich weitgehend auch auf die deutsche (H. Böhmer, U. Stutz, G. Schreiber, St. Hilpisch) und französische Forschung (G. Morin, U. Berlière, A. Wilmart). Ein ausgebreitetes Quellenmaterial, auch festländischer Herkunft, teils aus Handschriften, meist aus Editionen, wird herangezogen. So entsteht ein eindrucksvolles Bild von den drei Jahrhunderten englischen Mönchtums bis zum Laterankonzil, in dem vier Elemente besonders hervorgehoben werden (die Reform Dunstans, der normanische Einfluß, Cluny und die Eroberung des monastischen England durch Cîteaux). In zwei Teilen kommen zunächst die geschichtliche Entwicklung der Abteien, Verbände und Persönlichkeiten und dann die innere Verfassung und äußere Wirksamkeit des Mönchtums zur Sprache. Natürlich werden Wiederholungen so unvermeidbar, aber der Fluß der Erzählung und die Lebendigkeit der Sprache verhindern, daß dadurch ein Mißton entsteht. Der Gesamteindruck ist bei aller Abschattung im Detail so stark, daß eine bessere Apologie des Mönchtums, die keine Apologie zu sein beabsichtigt, kaum je geschrieben worden ist. Dankbar ist zu begrüßen, daß die Quellen ausführlich zu Wort kommen und jedes Problem bibliographisch sorgfältig umkleidet wird. Anregend sind die Kapitel über die Stellung der Abteien im Lehnsverband des Staates (wie Heinrich Mitteis ihn auffaßt), über das Werden der päpstlichen Exemption, über die eigenartige Erscheinung der Kathedralklöster, über den Einfluß der Abteien im gesellschaftlich-wirtschaftlichen Leben des Landes. Es wäre kleinlich, wollte man nun Einzelheiten korrigieren, die, wie wir feststellen mußten, häufig auf den Irrtum der angezogenen Autoren zurückgehen (bei Datierungen, Abhängigkeitsverhältnissen, Wertungen von Schriftstellern und Einflüssen einzelner Abteien). Beigegebene Statistiken und Tafeln sind für weitere Benutzung des Werkes von Wert. Die Ausstattung ist beneidenswert vollkommen. Wolter

Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series A: Acta Camerae Apostolicae et Civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de Concilio Florentino. Ed. G. Hofmann S.J. 4° (XXIII u. 125 S.) Rom 1950, Pont. Inst. Or. Stud. — Die verdienstvolle Ausgabe der Akten, Urkunden und Traktate zum Konzil von Florenz bringt in diesem Bd. (III, 1 der ganzen Reihe) Akten der Camera Apostolica und der für das Konzil wichtigsten Städte. Die Bedeutung dieser Akten liegt weniger im Bereich der eigentlichen Theologie, als vielmehr der äußeren Geschichte des Konzils (Geleitbriefe, Geldanweisungen, Verhandlungen über den Konzilsort). Immerhin geben sie einen interessanten Einblick in die pekuniären Opfer, die das Papsttum sich für die Frage der Einigung mit den Griechen auferlegte. Mußte doch die Camera Apostolica weitgehend die Reise- und Unterhaltskosten für die Griechen bestreiten. Auch über die Haltung der Regierungen gegenüber der Frage des Konzilsorts (Verlegung von Basel nach Ferrara und schließlich Florenz) sind mancherlei interessante Nachrichten eingestreut (z. B. Nr. 31, 59, 60). Bedeutsam sind auch Nr. 30 über die Ankunft der Griechen und die ersten Gespräche in Venedig. Nr. 117 und 122 über die Promulgatio des Decretum pro Armenis. Natürlich bringt der Bd. nur eine Auswahl der wichtigeren Dokumente. Die Einleitung gibt Rechenschaft über die Grundsätze der Edition und die Quellen und bietet einen Überblick über den behandelten Fragenkomplex, anschließend eine chronologische Übersicht über die Dokumente selbst. Gute Indices beschließen die Publikation. Ueding

Maaß, F., Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich (1760—1790). Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staats-

archiv 1. Bd. (Fontes rerum Austriacarum. Österreichs Geschichtsquellen. 2. Abt. Diplomata et acta, 71. Bd.). 8° (XXIII u. 395 S.) Wien 1951, Herold. DM 13.50; geb. DM 19.50. — Dieser 1. Bd. bringt zunächst die Akten der Jahre 1760—1769 und eine kurze Abhandlung (1—105). Da es um den Josephinismus in Österreich geht, ist die Beschränkung auf die Wiener Archive verständlich, doch kann die Sammlung nicht als eine endgültige Materialerfassung angesehen werden. Aber auch so ist es zu begrüßen, daß der Fachmann nunmehr wichtige Quellen leicht zur Hand hat und ein vielbehandeltes Problem der neueren Kirchengeschichte gründlich durcharbeiten kann. Die Auswahl der Dokumente ist so vorgenommen worden, daß aufschlußreiche Denkschriften und der charakteristische Briefwechsel der entscheidenden ‚Agenten' vorliegt. Statt einer durchlaufenden Kommentierung des Textes hat Verf. eine zusammenfassende Darstellung vorgezogen, die den Vorzug hat, klar und bestimmt, wie auch in gepflegtem Stil, die Grundlinien der Entwicklung herauszustellen. Dabei ergibt sich, „wie die aufklärerischen Ideen der Zeit sich zu ganz präzisen Grundsätzen verdichten, die Fürst Kaunitz, von Maria Theresia gestützt, zunächst in der österreichischen Lombardie durchführte" (XXI), die aber natürlich für die ganze Monarchie gelten sollten und dort später auch galten. Verf. führt Schritt für Schritt diese Entwicklung heran, so daß man deutlich sieht, wie der Josephinismus schon vor Joseph in allen Grundzügen bereitlag und auch schon durchprobt worden war. Gute Bemerkungen gelten dem Verständnis der Kaiserin, die bei aller persönlichen Frömmigkeit nicht die Kraft gehabt hat, die Konsequenzen der staatskirchlich-aufgeklärten Grundsätze ihres Kanzlers zu durchschauen; außerdem waren ihr, wie Verf. S. 92 bemerkt, „eine tiefere Erkenntnis der religiösen Wahrheiten, eine auf klaren Verstandesgründen beruhende katholische Weltanschauung und die Einsicht in ihre Folgerungen für das praktische Leben versagt". Das ist für die Beurteilung des religiösen Lebens im 18. Jahrhundert eine bemerkenswerte Feststellung. Der Schöpfer des Josephinismus ist nach Verf. Fürst Kaunitz, also weder das Wirken anonymer Gruppen noch van Swieten. Für die Klärung der Frage nach Geist und Wesen des Josephinismus hat Verf. sowohl mit den veröffentlichten Dokumenten wie mit ihrer wertvollen Auswertung in der Einleitung einen bedeutenden Beitrag geliefert. Wolter

Newman, J. H., Das Mysterium der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes. Deutsch von Th. *Häcker*. 2. Aufl. in 8° (217 S.) München 1950, Kösel. DM 6.80. — Newman, J. H., Predigten (Gesamtausgabe) I. Pfarr- und Volkspredigten (Parochial and Plain Sermons) Bd. 2. Eingeleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 8° (442 S.) Stuttgart 1950, Schwabenverlag. DM 20.— (Subskr. DM 18.—). — Newman, Kardinal, Gott und die Seele. Übers. von M. Laros. 5. Aufl. kl. 8° (162 S.) Mainz 1949, Matthias-Grünewald-Verlag. DM 3.80. — Th. Häcker leitet das Nachwort zu seiner meisterlichen Übersetzung dieser *Newmanpredigten* mit den Worten ein: „Die hier übersetzten Predigten Newmans sind in strengem Sinne theologisch, ja dogmatisch; das ist bei Predigten in unserer Zeit sehr selten der Fall." Damit ist für jeden Sachkundigen das Entscheidende gesagt. Er weiß, was er in diesem Bändchen zu suchen hat. Newman ist einer jener immer seltener werdenden Künder des Gotteswortes, deren Predigt Theologie ist und deren Theologie ganz von selbst zur Verkündigung wird. Bei ihm finden wir jene ideale Einheit von Logos und Kerygma, um die in unserer Generation so leidenschaftlich gerungen und gestritten wurde. Wirksamer als alle Theorien ist das lebendige Beispiel. Daß es vernommen wurde, zeigt die Tatsache, daß Häckers Übersetzung bereits die zweite Auflage erlebt. — Während Th. Häcker sich auf eine Auswahl von Predigten aus dem reichen Nachlaß Newmans beschränken mußte, hat die Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten seit einigen Jahren begonnen, eine *Gesamtausgabe der Newmanpredigten* zu veranstalten. Wir haben an dieser Stelle (Schol 25 [1950] 599) das Erscheinen des 1. Bds. angekündigt. Der vorliegende Band umfaßt die Predigten aus den Jahren 1831—1835. Wer ihren Gehalt voll erfassen will, muß sich aus der „Apologia pro vita sua" die entsprechenden Phasen der religiösen

Entwicklung Newmans gegenwärtig machen. Dann werden diese Predigten zugleich zu Dokumenten seines eigenen Ringens um Licht. Die Übersetzung und die Ausstattung des Bandes ist wiederum ausgezeichnet. Opus vere Benedictinum! — Es ist wohl einer der überzeugendsten Beweise für die Zeit und Raum überwindende Größe des homo religiosus Newman, daß seine *Betrachtungen* und Gebete, vor fast hundert Jahren niedergeschrieben, auch dem heutigen Menschen noch so viel zu sagen haben. Und zwar nicht etwa als geschichtliche Dokumente, sondern als kraftvolle Formen, in die er seine Not und sein Ringen um Gott hineinzugeben vermag, ohne daß ihn ein störendes Gefühl der Fremdheit hemmen würde. Als M. Laros dies schmale Bändchen 1937 zum erstenmal hinausgehen ließ, gab er ihm ein Vorwort mit, das sich, zumal in den Eingangsworten, heute wie eine Prophetie ausnimmt. Die vielen Menschen, die mit den Gebetsworten des großen englischen Kardinals in die Nöte der vergangenen zwölf Jahre geschritten sind, werden darin viel inneren Halt und Trost gefunden haben. Wir können nur wünschen, daß auch diese und die künftigen Auflagen viele Leser und Beter finden mögen.

Bacht

Scheeben, M. J., Gesammelte Schriften. Bd. 1: Natur und Gnade. 4. Aufl. Hrsg. von M. Grabmann. — Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. 17. Aufl. Hrsg. von R. Grosche. — Einführung zur Gesamtausgabe: Die Theologie M. J. Scheebens in neuer Ausgabe von J. Höfer; Scheebens theologisches Lebenswerk von M. Grabmann. gr. 8° (XLI u. 219 u. 303 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 18.—. — Der vorliegende 1. Bd. der neuen Gesamtausgabe der Werke Scheebens ist ein photomechanischer Nachdruck der im Krieg so vielfach zerstörten Aufl. des Jahres 1942. Daher sind auch die Literaturangaben in den Anmerkungen und in der Einführung nur bis zu diesem Jahr geführt. Man wird das wohl bedauern müssen. Aber schließlich ist der Neudruck eines solchen Bandes und die Weiterführung des Gesamtunternehmens ein solches buchhändlerisches Wagnis, daß man das schon in Kauf nimmt, um wenigstens die handliche und gut gedruckte Ausgabe überhaupt wieder besitzen zu können. Grabmann hat für den Text von „Natur und Gnade" den von ihm zur Jahrhundertfeier des Geburtstages Scheebens im Verlag Kösel und Pustet 1935 erneut gedruckten seiner früheren Ausgabe im Theatiner-Verlag 1922 wieder benutzt. Es wurde in den Fußnoten nur die neuere wesentliche Literatur von ihm nachgetragen. — Grosche geht auf die 4. Aufl. von 1885 zurück, also den letzten von Scheeben selbst noch verbesserten Druck. Wie in der Ausgabe Grabmanns sind auch hier die Väterzitate Scheebens genauer nachgeprüft worden. Die Register wurden ebenfalls ergänzt. Aber alle Zusätze sind durch spitze Klammern deutlich erkennbar, so daß man nun wieder die Originalarbeit Scheebens ohne die „Verbesserungen von A. M. Weiß besitzt. Zur Gesamtausgabe vgl. Schol 24 (1949) 107 ff.

Weisweiler

v. Zahn-Harnack, A., Adolf von Harnack. 2., verb. Aufl. 8° (XIII u. 453 S.) Berlin 1951, de Gruyter. DM 16.80. — Die Tochter Harnacks starb kurz vor dem Erscheinen der 2. Aufl. ihres Werkes im Mai 1950. Ihre beiden Kinder Edward und Margarete v. Zahn zeichnen daher das kurze Nachwort; die Auflage selbst wurde noch von der Mutter um 1949 abgeschlossen. Das Buch ist — glücklicherweise — im wesentlichen das gleiche geblieben, wie es 1936 erschien. Die Verfasserin hat nur einige eigene Urteile gestrichen und in den Anmerkungen das fortgelassen, was der neuen Generation ohne Interesse sein mußte. Man ist dankbar für das neue Kapitel über die Gattin Harnacks, das sie bei Lebzeiten dem Buch nicht beigefügt wissen wollte. Denn es gehört mit in dieses Werk, das ja wesentlich den Menschen Harnack zeichnete, nicht so sehr seine Einzelleistung in sich. — Wenn man das Buch nun nach den Jahren seit 1936 erneut durchliest, spürt man unwillkürlich, wie weit eigentlich diese Zeit schon sich von uns entfernt — kulturell wie auch religiös. Desto wesentlicher aber bleibt für das Verständnis dessen, was der Vater wollte, das Familiäre und Persönliche dieses Buches der Tochter. Sie sieht gewiß den Vater mit den Augen des Kindes — wer wollte es ihr verwehren —;

aber gerade das ist es auch, was den Forscher heute an ihm so interessiert. Ein Beispiel aus einem Brief an die älteste Tochter möge das erläutern: „Sofern ich Euch selbst so erzogen habe, daß ich auf gewisse theologische Unbegreiflichkeiten kein Gewicht gelegt habe und dies auf Euch übergegangen ist, verpflichtet Euch diese freiere Einsicht zur Rücksichtnahme gegen die ‚Schwachen' und Ängstlichen" (211). Es handelte sich konkret um die Frage der Existenz des Teufels. Der Vater antwortet: „Ist somit die Existenz des Teufels mindestens sehr zweifelhaft, so würde ich doch die kategorische Behauptung ‚Es gibt keinen Teufel' für unvorsichtig halten; man sage lieber ‚Ich kenne keinen Teufel und kann mich bisher von seiner Existenz nicht überzeugen'" (212). Es stehen nach H. hinter dieser Vorstellung des Teufels jedenfalls große Wurzelgedanken von Sündennachlaß, Welt des Dunklen, Reizen des Bösen. Wer daher diese Wahrheiten nicht festhalten könne ohne einen „Teufel", möge nur an seine Existenz glauben: „Besser ist dieser Irrtum als der Verlust der Einsicht in den Ernst und die Schwere des Bösen" (ebd.). Es ist deutlich, und das macht auch der Schlußteil des Buches klar (412 ff.), daß so mit der nach dem 1. Weltkrieg neu einsetzenden Theologie wie der dialektischen keine inneren Linien bestehen konnten, auch nicht, wenn K. Barth 1906 noch Schüler Harnacks gewesen war. In tiefere Gründe ging vielleicht noch Harnacks Klage an Rade, daß die Theologie ihren Zusammenhang „mit der Humanitas litterarum und der Kultur" verliere (418). Denn dieser Zusammenhang war ja immer sein und seiner Zeit Lebensziel gewesen. Weisweiler

Hirsch, E., Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. Lieferung 1—11 (= Bd. 1 u. 2). gr. 8° (XIV und 411; VII u. 456 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. Jede Liefg. DM 3.50; 1. Bd. geb. DM 20.—; 2. Bd. geb. DM 23.50. — Das Gesamtwerk soll in dreißig Lieferungen erscheinen, die gebundene Ausgabe wird etwa 5—6 Bände umfassen. Es ist eine großangelegte Theologiegeschichte, die uns den Weg des Denkens von 1618 bis 1848 führt. Wer die gegenwärtige Krise innerhalb der evangelischen Theologie begreifen will, wird sich auch in deren Vorgeschichte vertiefen müssen. H. geht davon aus, daß die Entstehung einer rein natürlich-vernünftigen Lehre von Staat und Recht die Anschauungen über die Beziehung zwischen Staat und Kirche verändert haben. Der Wandel des naturwissenschaftlichen Weltbildes hat einen Wandel in der Vorstellung von Gott und seinem Verhältnis zur Welt zur Folge gehabt. Entsprechend der immer natürlicher werdenden Auffassung von der Heiligen Schrift wurde die Inspirationslehre „ermäßigt". Die Anfänge einer von der christlichen Theologie unabhängigen Religionsphilosophie wurden sichtbar. Deismus und Pietismus breiteten sich aus. Verf. beschränkt sich nicht auf Deutschland allein, sondern berücksichtigt ausführlich auch die Lage der evangelischen Theologie in den übrigen europäischen Ländern. Das Werk ist ein Zeugnis der reichen Belesenheit des Verf. und verrät einen Überblick und eine Kombinationsgabe, wie sie die Frucht lebenslänglicher Spezialstudien zu sein pflegen. Ob aber eine Darstellung von der Art, wie H. sie bietet, unsere heutigen Erwartungen befriedigt, dürfen wir um so mehr bezweifeln, als der Verlag selber Wert auf die Feststellung legt, daß er der durch H. vertretenen Theologie fernsteht. Wir sagen das nicht etwa wegen der zahlreich eingestreuten unliebenswürdigen Bemerkungen über die Katholiken. Man vergleiche nur Ausdrücke wie „fanatischer Papismus" (74), „antipapistisch" (195), oder Sätze wie diesen: „Es ist in katholischen — und auf katholische Darstellungen hereinfallenden (sic!) modernen — Darstellungen üblich usw." (208 A. 2), Stilproben, die sich um zahlreiche Beispiele vermehren ließen. Das alles sind — wir freuen uns, dies sagen zu können — anderswo selten gewordene Überbleibsel einer Epoche, der der Verf. angehört, die aber im übrigen hinter uns liegt; es wäre im Interesse der Reinerhaltung echter Wissenschaftlichkeit nicht zu wünschen, daß derartige Redewendungen wieder in Gebrauch kämen. Aber der eigentliche Mangel des Werkes liegt darin, daß Theologiegeschichte wie allgemeine Geistesgeschichte behandelt wird (wie ja auch der Verlag in seiner Vorbemerkung kritisch hervorhebt). Das aber

kann angesichts des besonderen Gegenstandes, um den es in der Theologie geht, und bei Berücksichtigung der einzigartigen Stellung, die die Theologie unter den übrigen Wissenschaften einnimmt, niemals genügen. Dem Leser wären häufigere Verweise auf die Quellen sehr willkommen gewesen, damit er nicht genötigt wäre, die Ausführungen des Verf. auf Treu und Glauben hinzunehmen. Loosen

Schreiber, G., Zwischen Demokratie und Diktatur. Persönliche Erinnerungen an die Politik und Kultur des Reiches (1919—1944). 8° (150 S.) Münster 1949, Regensberg. DM 5.—. — Unter den Memoiren, die auch nach dem 2. Weltkrieg — wie nach allen Katastrophen — in fast unübersehbarer Zahl erscheinen, haben die Erinnerungen des Verf. für uns insofern einen besonderen Wert, als sie fast den Charakter kirchengeschichtlichen Quellenmaterials annehmen. Die Kulturpolitik des Reiches, vom Verf. selbst in ihrer Bewegung nicht unbeeinflußt, vor allem unter dem Gesichtspunkt ihrer Ausstrahlung ins Ausland, war auf manchen Strecken von wichtigem kirchlichem Belang (Auslandschulen, Krankenhäuser, wissenschaftliche Institute). Innerhalb des Reiches und der Länder entstanden eine Fülle von Einzelproblemen, an deren positiver Lösung die Kirche interessiert war (Schulgesetzgebung, Missionsgesellschaften, Finanzausgleich, Filmkontrolle). Es ist sehr aufschlußreich, zu sehen, wie von einem in der Öffentlichkeit wenig beachteten Punkt aus (dem Haushaltsausschuß des Reichstags nämlich) ein weiter Überblick und entsprechende Einwirkungsmöglichkeiten gewonnen werden. Wertvoll sind für den Historiker hier die Hinweise auf die Quellenlage (46—54). Besonderes Interesse weckt bei uns noch der Bericht über das Schicksal des Konkordats von seinem Entwurf als Reichskonkordat 1921 bis zu seiner vorläufigen Verwirklichung im Preußenkonkordat 1929. Verf. bejaht die Möglichkeit, daß, „solange Ebert als Reichspräsident waltete", ein Reichskonkordat zu verwirklichen gewesen wäre (139). Das 1933 abgeschlossene Konkordat wird vom Verf., der selbst eine Mitarbeit an ihm abgelehnt hatte, mit einigen knappen Worten in geschichtliche Zusammenhänge gestellt und als Mittel einer „entschiedenen Verreichlichung" (8) charakterisiert. Die lose aneinandergereihten Erinnerungen behalten natürlich ihren ganz persönlichen Klang, doch ihre Inhalte wie auch die Verweise auf Quellen und Literatur geben ihnen ein besonderes Gewicht. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes

Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden. Herausgegeben durch W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Elliger, L. Rost. gr. 8° (VIII u. 578 S.) Tübingen 1950, Mohr. DM 58.—, geb. DM 62.—. — 40 namhafte Gelehrte haben Beiträge geliefert zu dem stattlichen und sehr inhaltsreichen Band, der dem verdienten Meister der Bibel- und Religionswissenschaft als würdige Festgabe zum 80. Geburtstag dargebracht wurde. Eine 15-seitige „Bibliographie A. Bertholet" (von V. Tamann-Bertholet) gibt ein eindrucksvolles Bild von dem weitschichtigen und unermüdlichen geistigen Schaffen des Jubilars durch mehr als fünf Jahrzehnte. Die Beiträge des Bandes bringen neben religionswissenschaftlichen Untersuchungen vor allem eine beachtliche Fülle neuen Materials und neuer Lösungen aus allen Teilen der atl. Wissenschaft und entfalten in der Breite ihrer Themastellungen und in der Differenzierung ihrer Methoden und Ergebnisse die ganze Vielseitigkeit und Problemfülle der heutigen atl. Forschung. Bei der großen Zahl der Abhandlungen ist es hier nicht möglich, auf die einzelnen einzugehen; es seien nur zwei Beispiele herausgegriffen, die sich mit Texten von zentraler theologischer Bedeutung befassen und deshalb unmittelbarstes Interesse für jeden Theologen haben. — *Alt* („Jesaja 8, 23 — 9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag") verteidigt die kompositionelle Einheit dieser großen Weihnachtsverheißung und legt im Anschluß an Duhm eine bestechend schöne Rekonstruktion in paarweise gruppierten zweihebigen Rhythmen vor, die zu fünfzeiligen Strophen geordnet sind. Den zentralen

Vers 5a bezieht er nicht auf die physische Geburt des Königskindes, sondern sieht ihn als Heroldsruf zu dessen Krönungstag, an dem er zum Adoptivsohn Jahves erhoben wird. Damit wird diese Aussage über die Geburt in strenge Einheit gebracht mit dem folgenden über Abzeichen, Namen und Herrschertum des neuen Königs. Diese Ausdeutung hat zwar mit Rücksicht auf Is 7, 14 ihre Bedenken, rückt aber den Text in engste ideenmäßige Nähe zu 2 Sam 7, 14 und zu Ps 2, 6—9, wo in Vers 7 das „heute" wenigstens im vordergründigen Sinn vom Krönungstag gesagt wäre. Der Messianität dieser Texte widerspricht sie nicht notwendig, sondern stellt sie lediglich in die Doppelschichtigkeit so vieler prophetischer Aussagen, deren Sinntiefe sich erst in der messianischen Betrachtungsweise ganz erschließt. In 2 Sam 7, 14 ist diese Doppelschichtigkeit ganz greifbar, aber auch die anderen Stellen dürfte sie dem Verständnis wirksam näherbringen. Ob nicht auch auf den ähnlichen dunklen Text Ps. 110, 3 von dieser Betrachtungsweise neues Licht fallen könnte? — Nach Th. C. *Vriezen* stellt der schwierige Satz „'Ehje 'ascher 'ehje" (Ex 3, 14) sicher eine Erklärung des Jahvenamens dar und nicht eine die Namensoffenbarung ablehnende Antwort Gottes an Moses. Dieses kurze Satzgefüge ist ein paronomastischer Relativsatz, der vor allem im Semitischen dazu dient, „alle Möglichkeiten des Indefiniten" zum Ausdruck zu bringen, von „irgendjemand" bis zum „jedweder" und damit zum Ausdruck des Intensiven, Elativen, Gesteigerten. Für alle Stufen werden gute Beispiele aus dem AT vorgelegt, für den Ausdruck des Intensiven vor allem Ex 33, 19 und Ez 12, 25. Dieser kommt nach dem Kontext auch für Ex 3, 14 allein in Frage, wobei der Akzent nicht auf „ich", sondern auf „bin" zu legen ist. Damit kommt Verf., indem er nach Köhler die Bedeutung des Seins im AT als „ein im Wirken sich als tätig erweisendes Sein" zugrundelegt, zu dem Ergebnis: „Die Antwort Gottes an Moses unterstreicht seine Aktualität, seine Existenzialität" („ich bin der Wirkliche") und „enthält zugleich eine feierliche Zusicherung der stetigen göttlichen Nähe, welche in seinem Aktuellsein eingeschlossen ist". Indem diese Benennung aber von jeder konkreten Qualitätsaussage absieht, drückt sie zugleich auch die Unfaßlichkeit und Verborgenheit des nahen Gottes aus. In diesem Verständnis ordnet sich die Offenbarung des Jahvenamens in den Kontext und in die historische und heilsgeschichtliche Situation gut ein. Haspecker

Daniel-Rops, H., Geschichte des Gottesvolkes. Übersetzung von Maria Mercedes v. Nostitz. Mit neun Karten im Text. gr. 8° (X u. 427 S.). Freiburg 1950, Herder. DM 12.80. — Der erfolgreiche französische Schriftsteller hat es unternommen, die Geschichte des Gottesreiches von den Anfängen an bis in unsere Zeit zu erzählen. Der 1. Band, der die Geschichte des atl. Gottesvolkes enthält, liegt nun auch in sehr ansprechender Ausstattung in deutscher Übersetzung vor. Man darf sie als eine wertvolle Bereicherung unserer biblischen Literatur begrüßen. D.-R. ist ein begabter Erzähler und versteht es, die ganze Dramatik der Geschichte des kleinen israelitischen Volkes in schlichter, aber stets fesselnder Darstellung lebendig werden zu lassen. Überall wird auch die innere religiöse Entwicklung des Gottesvolkes an ihren wichtigen Wendepunkten deutlich und zutreffend hervorgehoben. Der Rahmen des Alten Orient, in den die Geschichte des Gottesvolkes eingespannt ist, wird verhältnismäßig ausführlich und bis auf wenige unerhebliche Einzelheiten richtig gezeichnet. Man spürt überall, daß hinter der bei gedrängter Fülle doch leichten und gefälligen Erzählung eine umfassende und sehr solide Vorarbeit steckt. Die deutsche Übersetzung ist leider nicht frei von Druckfehlern, besonders bei Zahlenangaben. Haspecker

Prado, J., C. SS. R., De Veteris Testamenti doctrina sive de libris didacticis (Institutiones biblicae ad usum scholarum a H. Simôn C. SS. R. inchoata: Vetus Test. II), ed. 4 novo Psalterio aucta. 8° (XVI u. 493). Turin-Madrid 1950, Marietti — Ed. „El Perpetuo Socorro". — Die Lehrbücher von Simón-Prado sind in ihrer Kombination von Einleitungswissenschaft, Exegese und bibl. Theologie eine sehr brauchbare Hilfe für das Studium der Hl. Schrift, wie es in Seminarien praktisch möglich ist. Sie zeichnen sich aus

durch klare Entfaltung des Stoffes, Fülle des Inhaltes und zuverlässige, meist sehr konservative Doktrin. Das Hauptgewicht wird auf eine gute Gesamteinführung in die einzelnen Bücher gelegt, genaue Einzelexegese wird nur für sehr wenige kurze Texte geboten, die als theologisch besonders wichtig angesehen werden. Man wird dieser Methode nicht ohne wesentliche Bedenken zustimmen können. — Für die Psalmen hat der vorliegende Band allerdings diese auswählende Methode aufgegeben, indem nun das ganze Psalterium Pianum aufgenommen, jeder Psalm durch eine vorangestellte Disposition eingeleitet und durch ausführliche textkritische und exegetische Noten kommentiert wurde. Dadurch ist der Umfang um gut 200 Seiten gewachsen gegenüber den früheren Auflagen, an denen sonst wenig verändert ist. (1. Aufl. 1937 — vgl. Schol 13 [1938] 605—606). Der Verf. hat versucht, die Pss nach ihrem Hauptinhalt zu gruppieren: De Deo, De Messia, De homine, — bei dem komplexen Inhalt der meisten Pss ein recht fragwürdiges Einteilungsprinzip (z. B. Ps 1 und 148 findet man unter De Deo, Ps 8 und 147 unter De homine; man könnte wohl mit gleichem Recht die umgekehrte Anordnung vertreten!). Für die theologische Erklärung der Pss wird sehr oft der Kommentar des hl. Robert Bellarmin herangezogen. Haspecker

Fugel, G. (†) u. Lippert, P., S.J. (†), Gotteswerke und Menschenwege. Biblische Geschichten in Bild und Wort. 4° (151 S.) München 1951, Ars Sacra. DM 24.—. — Die vorliegende Neuausgabe ist ein unveränderter Neudruck der erstmalig 1924 erschienenen Gemeinschaftsarbeit der beiden Verfasser, die von 1936 bis zum Zusammenbruch der nationalsozialistischen Macht nicht mehr neu aufgelegt werden durfte. Obgleich es sich nicht um ein wissenschaftliches Buch handelt, mag doch auch an dieser Stelle auf das Wiedererscheinen des Werkes aufmerksam gemacht werden. Sowohl die 72 ausgewählten bildlichen Darstellungen aus dem AT und NT von F. wie die entsprechende geistvolle Deutung von L. zeugen von einem feinen und tiefen psychologischen Einfühlen in die biblische Erzählung, und dadurch können sie auch für Exegeten und Theologen allgemein vorbildlich und anregend sein. Der Exeget wird ja seine Aufgabe um so besser erfüllen, je vollkommener es ihm gelingt, sich im Geiste lebendig in die jeweilige Lage zu versetzen. Dabei kommt es L. nicht so sehr darauf an, sich streng an den Literalsinn und an den typischen Sinn der Heiligen Schrift zu halten, zumal wenn er seine Anwendungen auf die heutige Situation macht, die sich ihm durch den hl. Text nahelegen. Brinkmann

Eissfeldt, O., Die ältesten Traditionen Israels. Ein kritischer Bericht über C. A. Simpson's: The Early Traditions of Israel (Beih. z. Zeitschr. f. atl. Wiss. 71). gr. 8° (100 S.) Berlin 1950, A. Töpelmann. DM 10.—. — Das in diesem ersten nach dem Kriege wieder erschienenen Band der Beihefte von Eisfeldt kritisch überprüfte Buch Simpsons (Oxford 1948, 677 S.) ist eine erneute umfangreiche literar- und traditionsgeschichtliche Durcharbeitung des Hexateuch. Literarkritisch (es geht nur um die vordeuteronomischen Teile, so daß D- und P-Stücke ausscheiden) gehen beide Autoren darin zusammen, daß sich drei Erzählungsfäden herausschälen lassen: J^1, J^2, E, bzw. L, J, E nach den Bezeichnungen in Eissfeldts Hexateuch-Synopse. Simpsons J^1 ist jedoch viel knapper als Eissfeldts L, und J^2 ist nach ihm nie ein selbständiges Erzählungswerk gewesen, sondern von Anfang an nur als Ergänzung zu J^1 hinzugearbeitet worden und deshalb auch davon losgelöst gar nicht verständlich. — In der Frage nach den zugrunde liegenden Traditionen und geschichtlichen Fakten gibt S., in weitgehender Anlehnung an E. Meyer: „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme", die Geschichtlichkeit des Hexateuch in einem mehr als heute noch üblichen Maße auf. So sind nach ihm etwa die Patriarchen einschließlich Joseph ursprünglich vorisraelitische kanaanäische Lokalgötter oder -heroen, die die Israeliten erst in Kanaan vorgefunden und auf ihre eigene Vergangenheit umgedichtet haben; ihre Beziehungen zu Mesopotamien spiegeln, wenn sie überhaupt historischen Kern enthalten, eine vorisraelitische Wanderung von dorther wieder. Die Urheimat der Hauptmasse der Israeliten wird dagegen an die NO-Küste des Roten Meeres (Berg Sinai in Nordarabien) ver-

legt, von wo sie etwa um 1400 in zwei Strömen aufbrachen: der eine nach Ostjordanland und von da aus nach Mittelpalästina, der andere, die späteren Südstämme, nach Kadesch, von wo aus sie für kurze Zeit nach Ägypten übertraten, nach Kadesch zurückkehrten und später von Süden her nach Palästina eindrangen. Ein dritter kleinerer Volksteil der Nordstämme soll wahrscheinlich auf der westlichen Sinaihalbinsel beim Berge Horeb ursprünglich beheimatet gewesen sein, von wo er etwa um dieselbe Zeit direkt nach Ost- und dann nach Westjordanland hinüberwanderte. — Eine Jahwereligion war allen Gruppen schon von ihrer Urheimat an in unterschiedlicher Form bekannt. Für die wichtigste Gruppe, die späteren Südstämme, wurde sie bei deren zweitem Aufenthalt in Kadesch durch Moses besonders entscheidend ausgebaut und ist dabei wohl auch um Züge des vor den Israeliten in Kadesch heimischen Kultes bereichert worden. Die Stellungnahme Eissfeldts zu diesen traditionsgeschichtlichen Positionen von S. geht im allgemeinen in Richtung auf größere geschichtliche Zuverlässigkeit des Hexateuch. Haspecker

Lindhagen, C., The Servant Motif in the Old Testament. A Preliminary Study to the 'Ebed-Yahweh Problem' in Deutero-Isaiah. gr. 8° (XV u. 336 S.). Uppsala 1950, Lundequistska Bokhandeln. skr. 15.— — Der bescheidene Untertitel des Werkes, der andeuten soll, daß die Ebed-Jahwe-Lieder nicht in die Untersuchung einbezogen wurden, um so die übrigen Texte leichter sine ira et studio analysieren zu können (1), darf nicht zu der Auffassung verleiten, die Arbeit sei nur als vorbereitende Studie zu diesem Problem zu werten und zu beachten. Es zeigt sich vielmehr, daß die Idee des Ebed im ganzen A. T. ein zentraler theologischer Begriff ist. Er ist eng mit dem Bundesgedanken verknüpft (82—90, passim). Von den beiden Bedeutungen ‚tun, handeln' und ‚dienen, untergeben sein', die die westsemitische Wurzel 'bd hat, ist im Hebräischen die letztere unvergleichlich häufiger, besonders in religiösen Texten. Doch schließt auch sie den Begriff der Aktion neben dem der Unterordnung ein, nicht viel anders als das deutsche ‚Dienen'. Neben diesem Begriffspaar ‚Aktion-Gehorsam' beinhaltet das Ebed-Motiv noch ein zweites, in dem sich die Zusammengehörigkeit zweier ungleicher Partner ausdrückt und das oft viel deutlicher und bewußter ausgeprägt ist, ‚Dienst-Schutz'. So kann es schon in der profanen Sprache alle Stufen des Abhängigkeits- und Zugehörigkeitsverhältnisses ausdrücken: Sklaverei, politisches Unterworfensein, Militärdienst, Königsbeamtentum, Dienststellung des freien Mannes (53—78). Vor allem aber wird es in der religiösen Sprache der treffende Ausdruck für die Stellung des atl. Menschen im Gottesbunde, die zugleich Verpflichtung zum Dienst und Anspruch auf Schutz und Segen — nicht bloß auf Grund tatsächlicher Dienstleistung, sondern schon der Bundesgemeinschaft — besagt. Ebed-sein bedeutet also Verpflichtung und Privileg zugleich. — Nachdem L. im Eingangskapitel das außerbiblische Vergleichsmaterial aus dem westsemitischen Raum kurz behandelt (6—40) und sodann den profanen Gebrauch des Wortstammes im A. T. untersucht hat (40—81), widmet er den Hauptteil seiner Dissertation dem Ebed-Jahwe-Verhältnis Israels nach seinem kultischen (90—120) und ethischen (120—187) Aspekt. Er betont dabei ganz richtig, daß das keine getrennten oder gar gegensätzlichen Bezirke sind, sondern engstens zusammengehörige (90). Im kultischen wie im ethischen Bereich findet sich der Ebed-Begriff sowohl auf das Volksganze wie auf Einzelgruppen im Volk bzw. Einzelpersonen angewandt. In der Behandlung dieser Anwendungsbereiche wird der ganze reiche Inhalt des Ebed-Motivs schrittweise entfaltet. Die dabei zutage tretenden Nuancierungen, z. B. in den verschiedenen Geschichtswerken, in Jer, Js 40—55 und Js 63—66, sind nicht nur theologisch, sondern auch literargeschichtlich aufschlußreich. Nach jedem der mit minutiöser philologischer Kleinarbeit gefüllten Kapitel gibt L. eine Zusammenfassung der Ergebnisse, die die Lektüre und Auswertung des Buches sehr erleichtert. Das Ganze ist mit sauberer Methodik und unermüdlicher Gründlichkeit gearbeitet. Wer allerdings nicht gerade Anhänger der neuen skandinavischen Schule ist, wird viele Einzelausdeutungen nur mit Reserve aufnehmen und die unnötig große Verhaftung in eine bestimmte Schuldisziplin für eine solche Studie nicht eben günstig

finden. Glücklicherweise beeinflußt aber diese Schulgebundenheit — die Dissertation wurde bei Prof. Engnell, dem „Pionier der neuen Schule" (V), gemacht — kaum das eigentliche Ergebnis der Untersuchung, die ihren vollen Wert nicht nur für die biblische Philologie, sondern ebenso für eine gut fundierte atl. Theologie behält.

Haspecker

Rudolph, W., Esra und Nehemia samt 3. Esra (Handbuch z. AT, hrsg. von O. Eissfeldt, I, 20). gr. 8° (XXXII u. 220 S.). Tübingen 1949, Mohr. DM 15.60; geb. DM 18.—. — Ein zuverlässiger Kommentar zu Esr und Neh erfordert außerordentliche Sorgfalt und Umsicht. Man spürt sie bei R. aus jeder Zeile. Er hat die verwickelten literarischen und historischen Probleme, die sich oft vielfältig überschneiden, sorgsam abgewogen und mit Berücksichtigung aller bisherigen Vorschläge eine Lösung vorgelegt, der man im allgemeinen gern folgen wird. Daß alle Details absolut befriedigen, wird man in dieser Materie kaum erwarten dürfen. Die bewährte Anlage des Eissfeldtschen Handbuches ist bekannt. Die philologische Behandlung des Textes ist von der inhaltlichen Erklärung getrennt, die dadurch viel angenehmer lesbar wird. In der Einleitung behandelt R. außer den üblichen Themen besonders 3. Esra (IV—XIX). Er erkennt darin ein vollständiges und einheitliches Werk, das „die drei Herstellungen des jüdischen Gottesdienstes und der religiösen Organisation unter Josia, Serubbabel und Esra" (XIV) behandelt. Als historische Quelle verdient es nirgends den Vorzug vor der kanonischen Darstellung, doch ist es in Textfragen öfters eine brauchbare Hilfe. Das kanonische Buch Esr-Neh ist vom Chronisten verfaßt, um 400 oder wenig später. Er hat dafür außer den Memoiren des Nehemia auch einen Eigenbericht des Esra zum großen Teil wörtlich benützt. Daß letzterer ein Rechenschaftsbericht an die persische Regierung war, ist wohl nicht so einleuchtend. Die Dokumente in Esr-Neh sieht R. als echt an, außer dem Cyrusdekret in Esr 1. Wenn R. auch so den Geschichtswert von Esr-Neh mit Recht sehr hoch ansetzt, so ist nach ihm der Weg vom heutigen Text zum wirklichen Ablauf der Geschichte doch ziemlich weit. Zunächst gehört ein Teil des jetzigen Buches Neh (Kap. 8—10) in die chronistische Esra-Darstellung in folgender Anordnung: Esr 7—8; Neh 8; Esr 9—10; Neh 9—10, so daß also das Werk des Nehemia vom Chronisten nur in Neh 1—7; 11—13 zusammenhängend geschildert war. Sachlich ist diese Rekonstruktion sehr einleuchtend. Die Erklärung, wieso die Abschreiber zur Herstellung der jetzigen schlechteren Textordnung kamen, kann trotz der Mühe, die R. darauf verwendet, nicht voll überzeugen. Doch ist ein solcher Vorgang, der durch manche Zufälligkeiten bedingt sein kann, oft nicht restlos zu erklären; genug, daß die Tatsache selbst einleuchtet. Doch mit dieser Rekonstruktion des Chronistentextes fassen wir noch nicht die Geschichte. Denn der Chronist hat die historische Ordnung in seiner Darstellung umgekehrt. Die historische Priorität hat nach R. Nehemia, der 445—433 in Jerusalem war (Neh 1—7; 11—12); als er wieder am persischen Hof weilte, wirkte Esra etwa ein Jahr in Jerusalem (Esr 7—8; Neh 8; Esr 9—10; Neh 9 [ohne Neh 10!]) mit wenig Erfolg. Unbestimmte Zeit später („um 430") kam Nehemia noch einmal, schaffte in drastischer Weise (Neh 13) Ordnung und brachte das Volk zu einer feierlichen Verpflichtung auf das Gesetz und besonders auf einige aktuelle Forderungen (Neh 10). Auch hier ist gegen die inhaltliche Konstruktion nichts einzuwenden. Es ergibt sich ein glatter Ablauf der Geschichte, der dem Inhalt von Esr-Neh gerecht wird. Allerdings sind einige kleinere Texteingriffe in Kauf zu nehmen. Bedenklicher ist schon, daß R. dem Chronisten eine bewußte Geschichtsfälschung zumutet, da dieser wohl gewußt habe, daß Neh 10 zur Tätigkeit des Nehemia gehöre, es aber trotzdem dem Esra zuteilte (173). Auch daß Nehemia das Dokument Neh 10, das doch den krönenden Abschluß seiner ganzen Wirksamkeit darstellte, in seine Memoiren nicht einbaute, wird trotz allem nicht ganz verständlich. — Diese Bemerkungen, zu denen noch manche anderen Fragen kämen, die sich bei der Lektüre des Kommentars erheben, wollen keine Kritik der vorbildlichen Leistung R.s sein und sollen noch weniger sagen, daß bessere Lösungen zur Hand seien, als R. sie gibt. Doch es bleibt auch nach seiner eindringenden Arbeit

noch reichlich Stoff für weitere Forschung, die seine vielen Anregungen gern aufgreifen wird. Haspecker

Bonsirven, J., S.J., Le Judaisme paléstinien au temps de Jésus-Christ. Edition abrégée. kl. 8° (250 S.) Paris 1950, Beauchesne. Fr. 525.—. — Es handelt sich hier um einen Abriß des gleichnamigen, zweibändigen Werkes des Verf. (vgl. Schol. 11 [1936] 104—106), den er schon unter dem Titel „Judaisme" im Supplément au Dictionnaire de la Bible veröffentlicht hat und hiermit gesondert auch denen zugänglich macht, die das Dictionnaire de la Bible nicht zur Hand haben. Da die Kenntnis des Judentums zur Zeit Christi, seiner Anschauungen, Gewohnheiten und Gebräuche für das Verständnis des N.T. unerläßlich ist, werden gerade die Exegeten dem Verf. für diese gediegene handliche Ausgabe dankbar sein, zumal die große Ausgabe einstweilen vergriffen ist. Brinkmann

Schmid, J., Das Evangelium nach Markus, übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament Bd. 2). 2., umgearbeitete Aufl. 8° (249 S.) Regensburg 1950, Pustet. DM 7.80; geb. DM 9.80. — Die vorliegende Neubearbeitung des wertvollen Kommentars weist schon rein äußerlich gegenüber der 1. Aufl. (vgl. Schol. 15 [1940] 609) 57 Seiten mehr auf. Der Verf. hat nicht nur fünf neue Exkurse (Galiläa, die Heimat des Evangeliums [22—24]; Der Aussatz in der Bibel [40 f.]; Golgotha und das heilige Grab [231—235]; Die Erfüllung der Schrift in der Passion Jesu [237—241]; Das Problem des Markusschlusses [244—247]) eingefügt, sondern auch auf Schritt und Tritt, besonders in den Exkursen, die bessernde Hand angelegt. So läßt er Mk nicht mehr spätestens zu Beginn der 60er Jahre, sondern nicht vor der Mitte der 60er Jahre, aber vor 70 n. Chr. in Rom geschrieben sein, weil er das bekannte Zeugnis des Irenäus und anderer von einer Abfassung nach dem Tode des Petrus versteht (12). Bei der (13) erwähnten Entscheidung der Bibelkommission über die Echtheit des Mk würde man auch ein Wort zu dem Dekret von der Priorität des Mt erwartet haben. Bezüglich des Datums des letzten Abendmahles und des Todestages Jesu sieht Sch. bei den Synoptikern die geschichtliche Chronologie gewahrt, so daß Christus wirklich am Osterfest gekreuzigt worden wäre. Die Darstellung des Joh entspreche nicht der geschichtlichen Wahrheit, sondern sei „durch ein ausgesprochen und ausschließlich theologisches Motiv bestimmt", nämlich Jesus als das wahre Osterlamm zur selben Zeit sterben zu lassen, da im Tempel die Osterlämmer geschlachtet wurden (214). Ob man damit wirklich der Absicht des Joh gerecht wird? Biblisch-theologisch ist u. a. der Exkurs über die Erfüllung der Schrift in der Passion sehr lehrreich, wo der Verf. gleichzeitig zeigt, daß die heilsgeschichtliche Ausrichtung der Erzählung ihre Geschichtlichkeit nicht beeinträchtigt. Gediegene Sachlichkeit, die auch vor einem offenen „ignoramus" beim Markusschluß nicht zurückschreckt, verbunden mit Aufgeschlossenheit für alle modernen Fragestellungen, ist das hervorstechende Merkmal dieser Neubearbeitung. Brinkmann

Pirot, J., Paraboles et Allégories évangéliques. La pensée de Jésus. Les commentaires patristiques. gr. 8° (VIII u. 508 S.) Paris 1949, Lethielleux. Fr. 750.—. — Dieses Werk hat nach den Worten des Verf. „keinen anderen Ehrgeiz, als den ursprünglichen Sinn der Worte des Meisters wiederaufzufinden" (VII), der durch den mannigfachen Gebrauch der Gleichnisse im angewandten Sinne, vor allem im homiletischen Schrifttum, schon von den Zeiten der Väter her z. T. überdeckt worden ist. In seiner ganzen Anlage hat das Buch viel Ähnlichkeit mit dem bekannten und auch heute noch wertvollen Werk von L. Fonck S. J., Die Parabeln des Herrn im Evangelium. 4. Aufl., Innsbruck 1927, ist aber nicht so ausführlich. Es hat sicher seine großen Schwierigkeiten, jedenfalls für Leser, die mit den Evangelien und ihrem Aufbau nicht ganz vertraut sind, die Gleichnisse des Herrn für sich gesondert zu behandeln; bilden sie doch eine organische Einheit mit dem ganzen Evangelium. Darum können sie in ihrem ursprünglichen Sinn nur im Zusammenhang mit den konkreten Umständen ganz verstanden werden, unter denen sie gesprochen sind. Dieser Schwierigkeit sucht der Verf. dadurch zu begegnen, daß er die Gleichnisse nicht wie Fonck nach systematischen Gesichtspunkten

gruppiert, sondern sie, so weit wie möglich, in chronologischer Reihenfolge bringt. Er meint, wenn die Synoptiker die Gleichnisse gemeinsam einer bestimmten Periode zuschreiben, dürfe man darin einen wohl nicht zu übersehenden Fingerzeig für ihre Datierung erblicken (6). Dabei muß er aber selbst zugeben, daß die Anordnung der Synoptiker mehr das Bestreben nach sachlicher als nach chronologischer Anordnung verrät (7; vgl. 31). Dagegen dürfte richtig beobachtet sein, daß die Gleichnisse selbst oft auf den entsprechenden Schauplatz schließen lassen; z. B. den Bauern und Fischern von Galiläa spricht der Herr vom Gottesreich unter den Bildern vom Sämann und Unkraut und vom Senfkörnlein; in Judäa redet er dagegen vom Weinstock und Feigenbaum (7). Mit Recht betont P., daß es für das richtige Verständnis der Gleichnisse vor allem darauf ankommt, den Vergleichspunkt herauszufinden; denn gerade dadurch unterscheide sich das Gleichnis als selbständige Erzählung von der Allegorie, d. h. der ausführlichen Metapher oder bildlichen Rede. Allerdings könne die Grenzlinie zwischen Gleichnis und Allegorie nicht immer scharf gezogen werden. So spricht der Verf. z. B. von der Allegorie des Sämanns (99) und des Unkrauts (108), aber von dem Gleichnis des Senfkorns (125). Bei den einzelnen Gleichnissen bzw. Allegorien wird zunächst der Zusammenhang aufgezeigt, dann der Aufbau und Gedankengang selbst herausgearbeitet und schließlich bei den wichtigeren Gleichnissen der Lehrgehalt zusammengefaßt und auf die oft vielgestaltige Verwendung bei den Vätern hingewiesen. Im Anhang behandelt T. eine Reihe von Fragen, die für das richtige Verständnis des ganzen Werkes vorausgesetzt werden: Gleichnis und Allegorie in der antiken Literatur; Seelenhaltung in der Verwendung von Vergleichen und Gleichnissen; Seelenhaltung im Gebrauch einer Allegorie; Literalsinn und die verschiedenen anderen Sinne; kurze Bemerkung zur Geschichte der Exegese der Gleichnisse und Allegorien mit bibliographischen Angaben. Mag der Verf. sich auch nach seinen eigenen Worten an einen ganz allgemeinen Leserkreis wenden, wird zweifellos auch der Theologe, ja vielleicht er in erster Linie, mit Nutzen zu dem neuen Werk greifen. Brinkmann

Descamps, A., Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne. gr. 8° (XIV u. 335 S.) Louvain u. Gembloux 1950, Publications Universitaires de Louvain u. Duculot. Fr. 260.—. — Der Verf. legt hier das Ergebnis einer eingehenden und sorgfältigen Untersuchung über die Begriffe „Gerechtigkeit" im NT vor, das im Abriß schon in seinem Beitrag „Justice et Justification" im Supplément au Dictionnaire de la Bible, Bd. 4 enthalten ist. Weil E. Tobac über das Problem der Rechtfertigung bei Paulus schon 1908 eine Monographie veröffentlicht hat, beschränkt D. seine Untersuchung hier auf die übrigen Schriften des NT. In der Einleitung gibt er einen Überblick über die Gerechtigkeit im AT und in der außerbiblischen jüdischen Literatur. Dabei findet er im AT vor allem zwei Themen: die Gerechtigkeit als göttliche Huld gegenüber dem auserwählten Volke und die strafende Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Heidenvölkern als den Feinden des auserwählten Volkes. Beides geht auf einen ewigen freien Ratschluß Gottes zurück. Wenn sich die strafende Gerechtigkeit Gottes auch dem ungetreuen Volke Israel gegenüber offenbart, handelt es sich hier nur um eine Medizinalstrafe, und schließlich wird Gott aus Treue zu seinen Verheißungen dafür sorgen, daß ein Rest gerettet wird (17—20). Im Unterschied zum AT steht in der außerbiblischen Literatur der Begriff der Gesetzlichkeit im Vordergrund, der im AT nur eine untergeordnete Rolle spielt. Der Verf. zeigt dann, wie sich die beiden genannten Themen der Gerechtigkeit als huldvolles Erbarmen Gottes und als strafende Gerechtigkeit auch im NT verfolgen lassen (vgl. Tit 2, 11—14; 3, 4—7 und andererseits Mt 5, 17—20), wo sie jedoch auf einer höheren Ebene eine Synthese finden. Dabei unterscheidet er entsprechend den drei Teilen seiner Untersuchung drei Perioden: 1. die Kundmachung der Gerechtigkeit Gottes und Christi im Kerygma (55—132), d. h. — im Unterschied zur Prophetie und Apokalypse, die sich mit einem zukünftigen Heil befassen — in der Ankündigung der anbrechenden oder kurz vorher angebrochenen Heils-

zeit; 2. die Ökonomie der Gerechtigkeit in der Zwischenperiode, d. h. während des öffentlichen Lebens Jesu und der Wirksamkeit seiner Begleiter und von seiner Auferstehung bis zur Parusie (133—245); 3. die Gerechtigkeit und die Gerechten beim letzten Gericht (247—299). Für jede dieser Perioden finden sich im NT verschiedene Themen der Gerechtigkeit abgewandelt, die der Verf. vor allem unter Berücksichtigung des jeweiligen „Sitzes im Leben" sorgfältig herausarbeitet. So findet er, daß Christus in vierfachem Sinne die Gerechtigkeit zugeschrieben wird: 1. als rechtliche Schuldlosigkeit (Apg 3, 14 und in der Leidensgeschichte), 2. als leidende Unschuld (1 Petr 3, 18) im Sinne des leidenden Gottesknechtes (Is 53), 3. als messianischer Titel („der [Heilige und] Gerechte) (Apg 3, 14; 7, 52; 22, 14) und 4. als triumphierende Gerechtigkeit (1 Tim 3, 16; Joh 16, 8). Dabei entspricht nach ihm dem Begriff der „vorausgehenden" Gerechtigkeit Gottes des AT als Treue und Barmherzigkeit Gottes in der Leitung der Geschichte (vgl. Is 40 ff.) im NT der Begriff des Gottesreiches (57). Die christliche Heilsökonomie steht unter dem Zeichen der erbarmenden Gerechtigkeit Gottes, der durch Jesus als den leidenden Gerechten den Menschen eine neue Gerechtigkeit erworben hat (94). Dazu sind vor den Selbstgerechten die reuigen Sünder berufen (Lk 18, 9 ff.; Mt 9, 13 u. Parall.) Aber neben der erbarmenden Gerechtigkeit besteht auch die Gerechtigkeit als verpflichtendes Gesetz, das in dem doppelten Sinn erfüllt werden muß: durch Vollendung des Gesetzes und der Propheten und durch seine Ausführung. Im 2. Teil zeigt der Verf., daß das christliche Leben vor allem unter dem Zeichen der rettenden Gerechtigkeit Gottes steht, an der die Christen durch die Reue über die Sünden und durch das Leiden um der Gerechtigkeit willen Anteil haben, aber daß ihnen auch das Gesetz der Gerechtigkeit in der Bergpredigt vorgelegt ist, so daß auch die vergeltende Gerechtigkeit Gottes für sie gilt. Daraus ergibt sich die Stellung der Gerechten und Sünder im Reiche Gottes, der die Gerechtigkeit Gottes beim letzten Gericht entsprechen wird, von der im 3. Teil die Rede ist. Die Fülle der Gedanken konnte hier nur angedeutet werden. Gute Zusammenfassungen am Schluß der Kapitel und der Teile erleichtern die Übersicht. Brinkmann

Schlier, H. u. Warnach, V., Die Kirche im Epheserbrief (Beiträge zur Kontroverstheologie, hrsg. v. R. Grosche 1). gr. 8° (114 S.) Münster 1949, Aschendorff. DM 4.80. — Warnach gibt eine kondensierte Exegese des Eph (7—30) mit einer Überfülle von Gedanken, Gesichtspunkten, Auseinandersetzungen, wertvollen Väterzitaten und Hinweisen auf die reiche neue Literatur. Er betont die kosmische Weite der Kirche, ihren himmlischen Ursprung, aber auch die persönliche Entscheidung und echte Gemeinschaft. Die Kirche „ist der durch das Kreuzesleiden und die Auferstehung pneumatisch verklärte Leib Christi, der eben wegen seiner pneumatischen, über Raum und Zeit erhabenen Seinsweise die Weite und Fülle erlangt hat, alle Gläubigen als Glieder in sich einzubeziehen, damit sie also an der personalen Lebensgemeinschaft mit Christus teilhaben können. Dabei darf man allerdings nicht an einen physischen „Organismus" denken (11). „Die *eine* Wirklichkeit des Leibes Christi existiert 1. irdisch-naturhaft als organischer Körper, 2. himmlisch-verklärt als pneumatischer Doxaleib, 3. kultsymbolisch-sakramental als Eucharistie, 4. geschichtlich-sozial als gnadenhafte Lebenseinheit der Christen mit Christus und miteinander (51). Das ist gut gesagt, wenn der Akzent auf pneumatisch liegt: derselbe Geist, der den toten irdischen Leib Christi erweckt und verklärt hat, wandelt in der Taufe auch die Gläubigen um und bewegt sie (1 Kor 12, 13 7; Röm 8, 14), ist also Lebensprinzip des mystischen Leibes. Aber während der irdische Körper Jesu, der verklärte und der eucharistische durchaus identisch sind, so wie unser irdischer und auferstandener Leib, ist das „geschichtlich-soziale" Gebilde der Kirche, aus Millionen von Einzelpersonen bestehend, mit jenem doch nicht ebenso identisch. — Mit Recht hält W. Pauli Christuserfahrung für wichtiger als den iranischen Urmenschen (52); das sollte noch mehr gelten für den hieros gamos (28). — Schlier exegisiert zuerst die Hauptstellen Eph 2, 14; 4, 7—16 (82—91) und bestimmt dann das Wesen der Kirche (91—104; Anm. 105—114). Sie tritt ein in diesen Aeon unter

bösen Mächten (92). Im Fleischesleib Christi, in den die Menschen aufgenommen, miterweckt und versöhnt wurden, kam die Kirche aus Juden und Heiden zustande (93, 85). Der erhöhte Leib Christi wird präsent in dem Pneumaleib der Kirche. Sie ist Kirche und Tempel Gottes, umgreift in Christus auch schon das himmlische Erbe (94—96). Christus auferbaut seinen Leib durch die charismatischen Amtsträger „im Geiste". Er bringt Wahrheit und Heil, reinigt und erleuchtet durch die Taufe. Der Christ muß noch kämpfen gegen Begierden und die Mächte in den überirdischen Regionen und wachsen in der Erkenntnis der Liebe Christi (88, 97—104). „Das All" wird von Christus erfüllt und wächst zu Ihm hin durch das Wachstum des Leibes (Eph 4, 10 15). Die Kirche soll also die Herrschaft Christi auf allen Gebieten verwirklichen, die Welt der Völker in sich einen (96), das All erfüllen und in Christus zusammenfassen (89 f.). Das Problem des corpus christianum bleibt, trotz der Auflösung der mittelalterlichen Form (111). In Anm. 5 ist gut das Sakrament betont. Aber die angenommene „Uminterpretation" des Urmenschenmythus (84 86, cf. 107 f.) ist doch schwierig. Beide Aufsätze lohnen die Durcharbeitung. Koester

Hanson, St., The unity of the Church in the New Testament, Colossians and Ephesians (Acta Sem. Neot. Upsaliensis 14). gr. 8° (XI u. 197 S.) Uppsala 1946, Almquist & Wiksell. Kr. 10.—. — H. gibt weite Sichten. Nach dem AT ist Quell aller Einheit der Eine *Gott* als Schöpfer der Einen Welt, während die Griechen die Einheit zu erklären suchten durch Eine Materie, Zahl, höchste Idee, den Ersten Bewegenden oder Eine Vernunftordnung (7 46—57). Aber die Einheit ist gebrochen durch Götzendienst, Völkerkampf und Satan. Israel ist eins durch Jahwes Ruf und Bund, Kult und Gesetz, doch gespalten in Parteien, Klassen und Diaspora. Der Messias, König und Repräsentant des Volkes (Dan 7, 13 ff.), soll die Einheit wiederherstellen. — *Christus* lehrt die Einheit bes. in der 1.—3. Vaterunser-Bitte. Er kämpft gegen Satan, Dämonen und Menschenstolz, sammelt ein neues *Volk* in den Zwölf, die Ihm „nachfolgen", Hochzeits- und Abendmahlsgäste sind. Wie Jesus Gott repräsentiert (Mt 11, 27), so stellen die Jünger die Eine Kirche Jesu dar; deren apostolische Autorität ist in Petrus konzentriert (37). — *Paulus* kündet den Einen Gott, auch der Heiden. Denn die Trennung kam nur durch die Sünde. Adam und Christus sind „corporate personalities". Entsprechend ist der Leib Christi nicht nur Organismus: Christus überwand die Sündenmacht durch Kreuz und Auferstehung, eine einmalige Tat, die er aber vollbracht hat als Repräsentant eines ganzen Volkes. In der Taufe werden wir in seinen Leib, sein Reich eingefügt, und dann gilt (applies) von uns dasselbe, d. h. auch wir überwinden die Sündenmacht durch das Sterben und Auferstehen mit ihm (85). Weil die Christen an einem Brote teilnehmen, sind sie ein Leib. Der Apostel ist Sammelpunkt der Kirche (91—94). Die Charismata sind wie Glieder in Einem pneumatischen Corpus. Der *Geist* und Christus sind identisch, doch zwei verschiedene Personen, Offenbarungen desselben göttlichen Wesens (97). — Fortgeführt werden diese Gedanken in Kol (109—121): Christus ist wie das Haupt der Kirche so der Erste in der Schöpfung und schließt alles Geschaffene ein (1, 15); dieses ist sein Werk, wie die Kirche. Gegen Schliers und Käsemanns „Urmensch" sagt H.: Christus ist nicht Mythus, sondern historische Person (68 87 113—116 159). Der Apostel setzt Christi Werk fort und leidet an Christi Stelle für die Kirche (119—121). — Aus dem *Epheserbrief* (121—161) ist vor allem bemerkenswert, daß Christus κεφάλαιον nicht als Summe der Teile des Alls ist (1, 10). Er ist vor ihnen, als Repräsentant; ähnlich repräsentiert er die Kirche als κεφαλή, wir sind in Ihm. Die Kirche ist nach 1, 23 gefüllt mit Christus, der alles erfüllt (Medium in aktivem Sinn). Der „Eine neue Mensch" ist das neue Geschlecht, die Kirche, „incarnated in Christ", der die beiden versöhnt in Einem Leibe, seinem wirklichen, als Haupt der Kirche (2, 16 f.). S. 147 ist die Person des Hl. Geistes leider nicht so scharf betont wie S. 97. [Zu 2 Kor 3, 17 vgl. jetzt K. Prümm, ZKathTh 72 (1950), und Bibl. 31/32 (1950/51)]. — Aus den vielen anregenden Sichten und der sorgfältigen, sauberen, besonnenen Exegese konnte nur einiges herausgehoben werden. Die Bibliographie umfaßt über 500 Titel; auch im Text ist viele, auch ausländische und katholische Literatur

verarbeitet. Gut ist die Darstellung des dämonischen Gegenreiches, das in Werken über die Kirche oft kaum erwähnt wird und doch in Evv, Apk und Kirchengeschichte so stark ist. Am fruchtbarsten ist der stete Hinweis auf Christus als Repräsentanten, der nicht als Député (obwohl auch dieser Begriff einer Vertiefung fähig und bedürftig wäre), sondern als König (Dan 7, 13), Haupt und Stammvater das ganze Geschlecht einschließend für dieses handelt und leidet (69 f.). Koester

Adler, N., Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8, 14—17 (Neutestamentl. Abhandlungen 19, 3). gr. 8° (131 S.) Münster 1951, Aschendorff. DM 7.65. — In seiner Doktordissertation „Das erste Pfingstfest" (NT.Abh. 18, 1, 1938) hat der Verf. den Sinn und die Bedeutung des Pfingstberichtes Apg 2, 1—13 untersucht. Die vorliegende Arbeit führt diese Untersuchung weiter. A. geht aus von einem Überblick über die Auffassungen der Samaria-Perikope (Apg 8, 14—17) in der Theologie und Exegese der Jahrhunderte. Dabei stimmt er im wesentlichen mit den einschlägigen öfter zitierten Arbeiten von Dölger und Umberg S.J. überein, nur daß er im Unterschied von Dölger bei Tertullian nicht so eindeutig ein von der Taufe verschiedenes Sakrament der Geistmitteilung ausgesprochen findet. Hier scheinen seine Bedenken nicht so ganz begründet zu sein, zumal wenn man den Wortlaut der Stellen bei Tertullian mit dem der Ägyptischen Kirchenordnung (= Apostolica Traditio des Hippolyt um 218) und ihrer um 500 entstandenen Überarbeitung in den Kanones des Hippolyt und des Sakramentars des Gelasius vergleicht (siehe die Tabelle von de Puniet im Dictionnaire d'Archéologie chrétienne . . . III, 2, Spalte 2523 f.). Übrigens wird Tertullian wegen seiner montanistischen Anschauungen gewöhnlich nicht zu den Kirchenvätern (10), sondern nur zu den Kirchenschriftstellern gerechnet. Nachdem der Verf. dann aus text- und literarkritischen Gründen die Echtheit und geschichtliche Glaubwürdigkeit der Perikope aufgezeigt hat, geht er zunächst allgemein auf die Vorgeschichte, die Veranlassung und den Zweck der Reise der beiden Apostel nach Samaria ein und sucht dabei nachzuweisen, daß unter Samaria hier die Landschaft gleichen Namens und nicht die Stadt Samaria gemeint sei. Die dafür vorgebrachten Gründe sind sicher beachtlich, dürften aber wohl die gegenteilige Ansicht nicht schlechthin ausschließen. Den Hauptteil der Arbeit bildet der Nachweis, daß es sich um eine von der Taufe verschiedene Handauflegung handelt, die den Aposteln vorbehalten war, und durch die den Getauften der Heilige Geist als die messianische Gabe mitgeteilt wurde. Hier hat der Verf. den Schriftbeweis für das Sakrament der Firmung in ständiger Auseinandersetzung mit den nicht-katholischen Ansichten klar herausgearbeitet. Daß es auch katholische Theologen gibt, die „einen Geistempfang durch die Taufe ganz entschieden" ablehnen, wofür Belser und K. Pieper zitiert werden (93), kann man heute wohl nicht mehr sagen, zumal ja auch Belser nach A. an einer anderen Stelle eine Mitteilung des Hl. Geistes in der Taufe annimmt. Mit Recht betont darum der Verf., daß der Hl. Geist in der Taufe nicht nur ein aktives Prinzip ist, „sondern auch ein Passivum, das empfangen wird" (95). Von hier aus wird man die anscheinend gegenteiligen Behauptungen richtig verstehen müssen, wenn es heißt, daß die Vorgänge in Cäsarea „klar die Zusammenhang*losigkeit* zwischen Taufe und Geistempfang" bewiesen haben (104), und daß es „von Anfang an eine Taufe ohne Geistempfang" gab (106). Es soll damit offenbar nur gesagt sein, daß die Geistmitteilung durch die Handauflegung von Anfang an nicht zur Taufe gehörte. Jedenfalls wird die Arbeit sowohl dem Exegeten wie dem Dogmatiker wertvolle Dienste leisten. Brinkmann

Goguel, M., Les premiers temps de l'Eglise. gr. 8° (235 S.) Neuchâtel-Paris 1949, Delachaux et Niestlé. Schw. Fr. 7.50. — Verf. gibt hier eine kurze Geschichte des Christentums während der beiden ersten Generationen, bis etwa 120 n. Chr. Nach einer grundlegenden Einleitung über das Wesen und Entstehen von Religion und Christentum, in der er aus seinem Standpunkt liberaler Theologie keinen Hehl macht, und nach einem kurzen Überblick über die Quellen sucht er die Entwicklung des Christentums seit dem Tode

und der Auferstehung Jesu zu verfolgen. Das Apostelkonzil setzt er gegen die gewöhnliche Auffassung sehr früh an, für das Jahr 44 n. Chr. Entsprechend die Bekehrung des Paulus für Herbst 29, „achtzehn Monate nach dem Tode Jesu". In der Urgemeinde gibt es bis 44 noch keine eigentliche Organisation; aber die galiläischen Jünger, die Zwölf, nehmen einen zentralen Platz ein. Das Judentum verhält sich tolerant gegenüber dem judenchristlichen, gesetzestreuen Teil der Gemeinde. Zu Feindseligkeit und Verfolgung kommt es nur gegen den unter Führung des Stephanus sich vom Judentum lossagenden hellenistischen Teil der Gemeinde. Der Beitritt der Maßgebenden in Jerusalem zur These des Paulus soll dann 44 die Verfolgung durch Agrippa ausgelöst haben, in der Jakobus und Johannes getötet worden seien, Petrus aber nach seinem Entkommen aus dem Kerker geflohen sei. Von da an sei in Jerusalem im Gegensatz zu der bisherigen apostolischen Führung die „dynastische" Führung durch die Verwandten Jesu (Jakobus, den Bruder des Herrn) getreten. Dabei sei es zu einem noch engeren Anschluß an das Judentum gekommen. Christologisch sei die jerusalemische Gemeinde und das Judenchristentum überhaupt auf dem Standpunkt der ersten Petrusreden stehen geblieben, deren Christusbild sich nicht wesentlich von dem Messiasbild des Judentums unterschieden habe. — Während die hellenistische Form des Christentums in der Urgemeinde wegen der schnellen Unterdrückung keinen tiefgehenden Einfluß nehmen konnte, ist sie für das Heidenchristentum sehr bedeutsam geworden, sowohl durch Gründungen von Gemeinden (vor allem Antiochia) wie auch durch ideelle Entfaltung der christlichen Religion, wobei Paulus die Hauptbedeutung zukomme. G. geht indes nicht so weit, in Paulus den zweiten oder gar bedeutenderen Gründer des Christentums zu sehen. „Wenn das Evangelium über Christus verschieden ist vom Evangelium Christi, so ist doch sein Entstehen in der Person, der Lehre und im Wirken Christi begründet" (15). Verf. gibt S. 92—99 einen beachtenswerten Überblick über den theologischen Gedanken des hl. Paulus. Durch Paulus kommt es zur sakramentalen Ausbildung des urchristlichen Ritus der Taufe und des Brotbrechens. Auf Grund der Paulusbriefe wird ein Bild hellenistisch-griechischen Gemeindelebens entworfen (111—138). — G. betont aber, daß das Heidenchristentum nicht ganz einheitlicher Prägung gewesen sei. Es gab Gemeinden, die nicht vom hellenistisch-paulinischen Typ waren, entstanden durch Missionierung von Jerusalem aus im Geiste der Urapostel. Diese Form, die nach dem Verf. auch in der römischen Gemeinde herrschte, soll durch die Vertreibung der Apostel, vor allem des Petrus, und durch ihre Übersiedlung in die heidenchristliche Welt noch verstärkt worden sein. Übrigens habe eine gegenseitige Beeinflussung und Angleichung der verschiedenen Typen stattgefunden. — In einem langen Kapitel (139—182) wird die Situation der zweiten Generation (ab 70 n. Chr.) beschrieben. Es ist nicht mehr die Zeit der pneumatischen Bewegtheit und der Neuschöpfung, sondern der Sammlung und Besinnung auf den Bestand. Der Gedanke der Tradition gewinnt entscheidende Bedeutung. Es kommt zu festen Formen in Lehre, Kultus und Organisation (Bischöfe, Presbyter, Diakone), alles das aber als natürlich sich ergebender Prozeß begriffen, nicht als Entfaltung einer von Christus überkommenen Wesensstruktur. Durch einen Blick auf die weitere Entwicklung sucht G. noch deutlich zu machen, daß die Form, die das Christentum gegen Ende der zweiten Generation erreicht hatte, tatsächlich schon die Wesenselemente des alten Katholizismus enthielt. — Die Arbeit verzichtet bewußt auf eingehende wissenschaftliche Begründung und will einen Überblick über den Verlauf des Geschehens geben, wie er sich der liberalen Forschung darstellt. Dieses Ziel einer klaren, übersichtlichen Darstellung ist erreicht, und zwar in einer gewinnend sachlichen und irenischen Form der Sprache. Wir wollen dem Verf. auch nicht das ernste Bestreben nach objektiver Beurteilung der geschichtlichen Tatsachen absprechen. Trotzdem ist nicht selten ersichtlich, wie schwer es ist, geschichtliche Dokumente ganz unvoreingenommen zu werten. Die Quellen werden an verschiedenen Stellen beschnitten oder in einem Sinne gesehen, wie es das stilisierte Bild der liberalen Theologie verlangt. Wennemer

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Rabeneck, J., Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes. Eine Einführung in das Verständnis der Trinitätslehre. 8° (VIII u. 182 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 5.80. — Das vorliegende Buch will keine Darstellung der Trinitätslehre sein, wie die dogmatischen Handbücher sie bieten, sondern nur die Fragen behandeln, die für das Verständnis des Geheimnisses die bedeutendsten sind. Unter möglichster Vermeidung von Fachausdrücken und unter Weglassung aller dogmengeschichtlichen Probleme werden die einschlägigen Begriffe sorgfältig erklärt und die spekulativen Beweise dargeboten. So wird dem Leser, auch dem in der scholastischen Philosophie nicht gebildeten, das Eindringen in das Verständnis der Dreipersönlichkeit nach besten Kräften erleichtert, soweit das eben die Natur des Geheimnisses zuläßt. Es ist ihm aber auch nicht jede Anstrengung des Denkens erspart. Die einzelnen Abschnitte sind überschrieben: Der eine Gott und die drei göttlichen Personen, Art des Unterschiedes der drei göttlichen Personen, Die beiden Mitteilungen der göttlichen Natur, Die eigentümlichen Seinsweisen der göttlichen Personen, Die eigentümlichen Seinsweisen der göttlichen Personen als Beziehungen, Die Beziehungen als Grund ihres Unterschiedes, Die Beziehungen der göttlichen Personen und die beiden Mitteilungen der göttlichen Natur, Das Personsein der göttlichen Personen, Die Identität der göttlichen Personen mit der göttlichen Wesenheit, Die Einheit der göttlichen Natur und die Dreiheit der göttlichen Personen im Licht der Offenbarung. Am Schlusse folgt ein Anhang, der die wichtigsten Symbole und Lehrentscheidungen der Kirche enthält. Diese Angaben können schon ein Bild der sozusagen erschöpfenden Darstellung entwerfen. Die Sprache ist einfach, aber es möchte scheinen, als ob das Lateinische eher als das Deutsche geeignet wäre, die oft so schwierigen Gedankengänge wiederzugeben. Bislang wurde ja auch noch nicht ein ähnlicher Versuch unternommen, so daß der Verf. auf keinerlei sprachgestaltende Vorarbeiten zurückgreifen konnte. Im Vorwort sagt er selber: „Das trinitarische Geheimnis läßt sich aber nicht anschaulich machen" (V). Das trifft sicher in einem bestimmten Sinne zu; aber hat sich die psychologische Trinitätserklärung nicht doch die Veranschaulichung des Geheimnisses als Ziel gesetzt? R. übergeht diese Deutung, die doch nicht nur vom hl. Augustinus ausgebildet ist, sondern mehr oder weniger als Gemeingut der Theologie und zu einem Teil sogar als Inhalt der offiziellen Lehrverkündigung der Kirche angesehen werden muß, mit Schweigen. Wenn das Vatikanische Konzil u. a. auch den Weg der Analogie aus dem natürlichen Bereich zur Gewinnung eines Verständnisses der Geheimnisse im allgemeinen angibt, wird man in der Trinitätslehre nicht gut ganz darauf verzichten können, es sei denn zum Schaden der Anschaulichkeit und einer auch für die Verkündigung geeigneten Sprache.

Beumer

Parente, P., Anthropologia supernaturalis. De gratia et virtutibus. Ed. 3. 8° (XVI u. 237 S.) Turin 1949, Marietti. — Dieser 5. Teilband der „Collectio Theologica Romana ad usum Seminariorum" bedarf nur einer kurzen Anzeige. Der unter Theologen längst wohlbekannte Dogmatiker am Propagandakolleg in Rom hat in dieser 3. Auflage den Gnadentraktat durch das früher vermißte Lehrstück von den eingegossenen Tugenden und den Gaben des Hl. Geistes ergänzt. Aber auch so erfüllt dieses Bändchen nicht ganz den etwas anspruchvollen Titel einer „Christlichen Anthropologie". Wenigstens wird man aus dem vorausgehenden Bd. über die Schöpfungstheologie den Entwurf der Heilsordnung miteinbeziehen müssen. Der theologische Standpunkt des Verf. läßt sich als der eines Vermittlungstheologen bezeichnen, der sich ebenso frei hält von enger Schulbildung wie von willkürlichem Eklektizismus. Bezeichnend dafür ist die Stellungnahme in der Frage des Zusammengehens von Gnade und Freiheit. Verf. rechnet sich zu den Vertretern der Gruppe des ‚Syncretismus recentior'. Er verwirft jede Form der ‚scientia media' (deren nähere Bestimmung zur Lösung der Frage bei H. Lange ihm als ‚lusus verborum' erscheint [140; vgl. 119 Anm.]); ebenso jede Form einer eigentlichen

physischen Vorherbestimmung (prae-determinatio) des freien Willens durch die Gnade; jedoch nimmt er für den natürlichen wie übernatürlichen Bereich eine ‚praemotio physica' an dergestalt, daß der Einfluß auf das ‚exercitium actus' als gottunmittelbar, hingegen der auf die ‚specificatio' nur gottmittelbar anzusehen sei. Daß auch das keine vollbefriedigende Lösung sei, gibt er freimütig zu (145). In der spekulativen Frage nach der Natur jener Wirkung der heiligmachenden Gnade, die den Gerechten an der Gottnatur analogiehaft teilnehmen läßt, vertritt der Verf. mit Nachdruck, daß eine rein ontische Deutung zu dürftig sei; für die formell subjektive und dynamische (in ordine ad visionem) erscheint ihm die Erklärung nach der Aktuationstheorie von Garrigou-Lagrange (106f.). Nur selten tauchen beiläufige Bemerkungen auf, aus denen die Stellungnahme zu Fragen der sog. Neuen Theologie erkenntlich wird. Obwohl die Enzyklika ‚Humani generis' noch nicht erschienen war, gehen sie doch in ihrer Linie.

Ternus

Moreney, R., S.J., L'Union de Grâce selon S. Thomas (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis 8). gr. 8° (287 S.) Montreal (Canada) 1950, Coll. Max. Immac. Conc. — Dieses Werk in seiner beneidenswerten buchtechnischen Ausstattung will nicht eine theologisch-systematische, sondern eine rein lehrgeschichtliche Untersuchung sein. Angesichts der so beträchtlichen Differenzierung in den Lehrmeinungen über die gnadenhafte Vereinigung der Seele mit Gott, namentlich in der nachtridentinischen Theologie, die alle mehr oder minder für sich beanspruchen, dem Geist des hl. Thomas zu entsprechen, hat sich der Verf. zum Ziel gesetzt, nun einmal Thomas rein aus sich selbst zu befragen und zu verstehen, gemäß dem Kanon von Massoulié: Divus Thomas sui interpres. Es soll demnach ausscheiden, was spätere Theologen (Thomisten wie Nichtthomisten) aus ihm heraus- oder in ihn hineingelesen haben. Ausscheiden soll auch, was Theologen vor Thomas (Väter oder Scholastiker) zum Thema gesagt haben, wofern es nicht von Thomas nachweislich in seine Lehre mitaufgenommen worden ist. Es soll auch nicht Thomas in ein System gebracht und mit Konsequenzen des Systems behaftet werden, vielmehr seine Lehre treu dem Quellenbefund rein immanent zur Darstellung gebracht werden, um so erst einmal eine kritische Grundlage zu schaffen sowohl für die systematische Beurteilung seiner Lehre wie ihrer geistesgeschichtlichen Verwurzelung und Auswirkung. In das Corpus der ausgewerteten Thomasschriften (unter selbstverständlicher Ausschaltung der unechten) wurden sämtliche Kommentare zu den Paulinen mitaufgenommen, einschließlich jener, die wahrscheinlich nur Reportata des Reginald von Piperno sind. Eine eigentliche Lehrentwicklung von den früheren zu späteren Thomasschriften soll sich für diesen hier untersuchten Lehrpunkt nicht haben erweisen lassen. Der Sentenzenkommentar ist besonders reichlich verwertet, ohne die Frage entscheiden zu wollen, ob wir es vielleicht mit einer zweiten, späteren Fassung dieser ergiebigen Fundquelle zu tun hätten (31 Anm.). Zu den Haupt- und Nebenstellen, deren im ganzen über 350 nachgeprüft, wenn auch nur zum Teil hier vorgelegt sind, wurden überdies noch als dritte Textgruppe solche Stellen herangezogen, die zwar nicht vom gleichen Gegenstand handeln, aber für die nähere Sinnbestimmung analogieweisen Aufschluß geben konnten. — Den zentralen Hauptteil des Werkes bildet die Untersuchung des eigentlichen Fragepunktes: Welche Art von Verbindung schafft die heiligmachende Gnade und die mit ihr gesetzte Einwohnung Gottes in der Seele des Gerechten? Wegen der ungleichen Beziehung vom Schöpfer und vom Geschöpf her wird dieses Hauptstück in die beiden Bücher aufgegliedert: I. L'union de Dieu à l'âme (1. inhabitation; 2. mission; 3. dilection; 4. adoption) — II. L'union de l'âme à Dieu (1. passion; 2. assimilation; 3. finalisation; 4. opération). Für das einleitend vorausgeschickte ‚Aperçu historique' (15—25) ist H. Rondet, De gratia Christi (1948) zugrundegelegt. Eine abschließende Synthese am Schluß des Werkes (als Buch IV) hebt noch einmal zusammenfassend die Elemente und die Beziehungen der verschiedenen Einigungsweisen der Heiligungsgnade hervor. Nach Thomas wäre im Komplex der ‚union intégrale' das zentrale, weil formale, Einigungsband der Gnade — vom Menschen her gesehen — nicht im

Erleiden, nicht in der Verähnlichung, nicht in der Zielausrichtung als solcher gelegen, sondern in der übernatürlichen Betätigung der Erkenntnis und Liebe (unio per operationem). Gemessen an diesem Befund käme der Auffassung des hl. Thomas am nächsten — nicht Gardeil O.P., aber auch nicht Chambat O.S.B., sondern Bourassa S.J. (ScEccl 1 [1948] 41 ff.; 3 [1950] 194 ff.). Bemerkenswert ist die Beurteilung der Petaviussentenz im Lichte dieser Thomasexegese. Die gnadenhafte Gotteinigung geht direkt nur auf die Gottnatur, indirekt zwar auch auf das innertrinitarische Beziehungsverhältnis der Personen zueinander, aber nur ‚per appropriationem', deren Fundament die Wesensattribute bleiben. Verf. glaubt aber in dieser Reserve des hl. Thomas eine Möglichkeit zu erkennen, die in ihr grundgelegten Prinzipien in Richtung der Petaviussentenz zu erweitern, über die — trotz der wohl zu beachtenden Warnung in der Enzyklika ‚Mystici Corporis Christi' — das letzte Wort noch nicht gesprochen sei. „Si les données de l'Écriture et de la Tradition — aboutissant à une solution dans cette dispute encore ouverte — nous obligent un jour à admettre, selon la doctrine de Petau, une union *directe* aux personnes mêmes de la Trinité, alors nous n'aurons qu'à appliquer la distinction que S. Thomas nous a fournie, sans pourtant l'exploiter lui-même dans ce sens: Efficienter (charitas) est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore qui est Spiritus Sanctus" (134). Ternus

Trütsch, J., SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores. gr. 8° (141 S.) Trento 1949, Tip. editr. mutilati e invalidi. — Das Ziel, das sich die vorliegende Dissertation der Gregoriana zu Rom gesteckt hat, ist spekulativer Art: In steter Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ansichten, die von neueren Theologen über die Einwohnung der Trinität im begnadeten Menschen aufgestellt worden sind, soll eine systematische Synthese erreicht werden. Der 1. Abschnitt klärt die Begriffe und die Fragestellung. Der 2. Abschnitt ist am ausführlichsten und untersucht die Gegenwart Gottes als Prinzip des übernatürlichen Lebens; mit Galtier legt der Verf. das Hauptgewicht auf die „operatio formaliter assimilatrix" und bemüht sich mit de la Taille und K. Rahner um eine weitere begriffliche Erklärung. Von dem sich anschließenden Abschnitt, der die Gegenwart Gottes als terminus oder Objekt des übernatürlichen Lebens deutet, wird in der gedruckten Ausgabe der Dissertation nur ein Überblick geboten. Der letzte Abschnitt bespricht dann die Beziehungen zwischen den beiden Arten der Gegenwart und sieht die Lösung des dadurch gegebenen Problems in der gegenseitigen Zuordnung zweier Aspekte, von denen der erste die ontologische Grundlage und der zweite die formale Vollendung bildet. Dem Verf. ist eine Geschicklichkeit für die metaphysischen Fragen nicht abzusprechen, aber er bewegt sich auf einem schwierigen Gebiet, da schließlich und letztlich trotz der wiederholt betonten Zusammengehörigkeit von geschaffener und ungeschaffener Gnade doch die erstere alles leisten muß. Das Problem des proprium oder appropriatum berührt er ausdrücklich nicht; einmal deutet er aber an, daß vielleicht auch unter der Rücksicht der causa exemplaris eine eigene Beziehung zu den einzelnen göttlichen Personen möglich sei (87). In diesem Falle müßte jedoch die causa exemplaris von der causa efficiens geschieden werden, weil sonst eine Uneinheitlichkeit in die göttliche Natur, die ja das principium actionis ist, hineingetragen würde. Polemische Stellung nimmt der Verf. vor allem gegen zwei Aufsätze des Ref.: Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des begnadeten Menschen (ThGlaube 1938) und Das Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener Gnade (WissWeish 1943). Aber er übersieht dabei, daß die ganze Fragestellung von der seinigen abweicht. Niemals ist es dem Ref. in den Sinn gekommen, geschaffene Gnade und ungeschaffene Gnade voneinander loszureißen oder nur äußerlich nebeneinanderzuordnen. Der Verf. übertreibt seinerseits offensichtlich, wenn er die Frage nach einer logischen Priorität der beiden übernatürlichen Faktoren gegenstandslos nennt (51 f.); sachlich stimmt er mit der Ansicht des Ref. überein, wenn er immer wieder die gratia creata als Fundament einer neuen Beziehung zu den göttlichen Personen hervorhebt. Indes, abgesehen von diesen Einzelheiten, wird

die Arbeit des Verf. als ein wertvoller Beitrag zu der Lösung eines schwierigen Problems gewürdigt werden müssen, besonders da die bisherigen Versuche eine klare Einordnung erfahren.

Beumer

Pieper, J., Über das christliche Menschenbild (Hochland-Bücherei). 4. Aufl. 8° (66 S.) München 1950, Kösel. DM 2.50. — Das überaus zeitgemäße und schon so erfolgreiche Bändchen will (um es mit einem gelegentlichen Vergleich des Verf. selber zu sagen) das „großgeartete, aber vielfach verblaßte, und, noch schlimmer, vielfach übermalte Fresko des Menschenbildes der klassischen Theologie dem Gemeinbewußtsein unserer Zeit wieder in seiner ursprünglichen Gestalt vor Augen bringen" (14f.). Daß der Verf. darin ein Meister der Kunst ist, hat er durch eine Reihe von früheren Veröffentlichungen ähnlicher Art schon bekundet. Wesentlich geht es um die Herausarbeitung des Siebengestirns der drei theologischen und vier Kardinaltugenden. Nicht in der zuerkannten Bedeutung, aber in der Breite der Darstellung überwiegen die Ausführungen im Bereich der Kardinaltugenden (17—56). Dem führenden Dreigestirn der theologischen Tugenden sind nur die letzten rund acht Seiten gewidmet. Gut wird der Unterschied zwischen ‚Christ' und ‚gentleman' herausgearbeitet. Die ‚heoristische' Auslegung in dem früheren Bändchen ‚Vom Sinn der Tapferkeit' wird hier nachträglich berichtigt (20f.). Vielleicht gleicht er künftig auch einmal einen Teil seiner Ausführungen über die Tugend der Mäßigkeit und Enthaltsamkeit aus (48ff.). — Überhaupt ist das Büchlein leider nicht frei von ausdrücklicher oder mitschwingender Polemik, die keineswegs immer berechtigt erscheint. Die Seinsgebundenheit der katholischen Sittenlehre und Moraltheologie ist doch wohl niemals verkannt und einem Moralismus geopfert worden (vgl. 8f.; 26f.). Die Zielsetzung im konkret übernatürlichen Endziel, das Richtbild des Menschen in Christus, der Grundriß der Sittlichkeit im natürlich-übernatürlichen Tugendbild sind doch wohl in keiner katholischen Moraltheologie — trotz des bevorzugten, weil schwer entbehrlichen Dekalogschemas — zu kurz gekommen, namentlich wenn man bedenkt, daß sie auf den dogmatischen Traktaten ‚De fine ultimo', ‚De virtutibus', ‚De gratia', ‚De donis Spiritus Sancti' u. a. fußen. Gerade darum erfreut sich ja der Dogmatiker wie der Moraltheologe gleichermaßen an den wohlvertrauten Gedanken, die ihm in diesem Büchlein auf Schritt und Tritt in so treffenden und packenden Formulierungen begegnen.

Ternus

Berbuir, E., Natura humana. 8° (237 S.) München 1950, Kösel. DM 7.50. — Das ernste Anliegen einer Überwindung des Grabens zwischen Natur und Gnade wird hier erneut in Angriff genommen. In sehr feinen Gedankengängen entwickelt B. das Problem und gibt Hinweise zur rechten Schau der Wirklichkeit in Christus in der Dreidimensionalität menschlichen Daseins, seinem Einzelsein, seiner geschichtlichen Ausgespanntheit und seiner soziologischen Bezogenheit. Der Ausganspunkt ist die im 1. Kap. geschilderte Versuchung, nach einem gemeinsamen Plateau zu suchen, auf dem sich der Christ mit seiner unchristlichen Umwelt finden könne. Um die Fragwürdigkeit eines solchen Kompromisses (sich auf dem Boden einer gemeinsam anerkannten indifferenten natura humana zu gemeinsamer Aktion zu treffen) von vornherein scharf herauszustellen, werden nicht irgendwelche nichtchristliche Menschen herausgegriffen. Am Beispiel des Marxisten soll vielmehr klar werden, daß das gemeinsame Zurückgehen auf eine durch Abstraktion (eine solche ist ja die natura pura humana) gewonnene Ebene in den heutigen Auseinandersetzungen unmöglich ist. Das 2. Kap. stellt auf diesem Hintergrund die grundsätzliche Frage nach „Naturgesetz und natura humana". Und hier ist der Ort, wo wir unsere bei der Lesung des Ganzen sich nicht verlierenden Bedenken anmelden müssen. Führte das Kapitel nicht gerade den Begriff „Naturgesetz" in seinem Titel, wären die Bedenken vielleicht gar nicht einmal so laut geworden. Aber an ihm gewinnen seine Ausführungen ihre Krise. Daß eine natura humana als pura nicht existiert, ist wahr. Daß man also auch nicht so tun darf, als ob es außer dem christlichen Bereich einen gültigen Bereich natürlich-menschlicher Existenz gebe, wird ebensowenig zu leugnen sein. Es ist das Wertvolle dieses Büchleins, die unsere Menschen-

natur an all ihren Dimensionen durchdringende Kraft der Gnade Christi zu betonen. Anderseits darf nicht der Eindruck entstehen, den das Buch tatsächlich hinterläßt, als wenn das „Naturgesetz" eben doch eine fragwürdige, wenn nicht gar unwirkliche Angelegenheit wäre. Das Naturgesetz ist die natura humana, insofern sie erkennbare Norm menschlichen Handelns ist. Gibt es die nicht? Wenn die Menschennatur und die an ihr ablesbaren Gesetze durch ihre Erhebung in Christus geändert wären, allerdings. Das aber sind sie nicht. Die natura humana bleibt als begnadete in Christus eben ganz natura humana — in Christus selbst (das Chalzedonjubiläum dieses Jahres mag Anlaß sein, daran besonders zu erinnern) und in den in ihm aufgenommenen Menschen. Daß das Naturgesetz ohne Bindung an Christus „nicht zum Heile führt", ist klar; heißt das aber auch, daß es ohne Bindung an Christus sinnlos wird? (49) Im Zusammenhang mit dieser Kürzung des Naturgesetzes scheint uns auch der „Humanismus" zu kategorisch seines Rechtes entleert zu sein. B. wird uns sagen, daß das keineswegs seine Absicht gewesen sei. In Wirklichkeit scheint aber doch zu sehr vernachlässigt, daß auch die natura humana crucifixa eben im Kreuzesopfer entfaltete natura humana ist. Gewiß kann das Programm nicht heißen: „Bevor einer daran denkt, ein anständiger, idealer Christ zu werden, muß er sich zuerst darum mühen, ein guter und edler Mensch zu werden." Die Darlegungen B.s lassen aber leicht übersehen, daß der Mensch im idealen Christwerden „guter und edler Mensch" wird. Nicht der Mensch hat nach seiner subjektiven Willkür das „Kreuz", erst recht nicht im Sinn einer Zerbrechung des Humanum, zu wählen, sondern als Christ hat er der Verfügung des Vaters bereitzustehen, auch zum Leid, das wider sein Menschentum zu sein scheint. — Das 3. Kap. legt eingehender dar, wie im Mysterium Christi die natura humana in der Gnade steht. In der Menschwerdung ist die Natur aller Menschen mit einbegriffen. — „Es gibt darum in der ganzen Menschheit keinen einzigen Menschen, der seiner Natur nach von Gott in der Inkarnation des Sohnes ausgeschlossen wäre von der Teilhabe an der göttlichen Natur" (85). Ganz verwirklicht wird das aber erst im personalen Ja des Menschen selbst (93 ff.). — Das 4. Kap. zeigt die natura humana in der Spanne der Geschichte, in der sie als natura crucifixa zugleich natura glorificata ist. (Sollte man wirklich sagen, daß die natura humana, auch da, wo sie in Sünden widersteht, doch in der Gnade des Christus — weil in der Ordnung des menschgewordenen Logos — steht?) Im letzten Kapitel wird das bisher für die natura humana Gezeigte auch in seinen soziologischen Beziehungen aufgewiesen. Hier ergeben sich sehr wertvolle Hinweise für die Erkenntnis des dornenreichen Problems Staat und Kirche. — Ein wertvolles Buch, dessen Wert noch gesteigert würde, wenn der Eindruck gewisser Einseitigkeiten durch klarere Abgrenzungen vermieden würde. Semmelroth

Rahner, H., S.J., Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben. 8° (127 S.) Innsbruck 1951, Marianischer Verlag. DM 4.80; geb. DM 6.—. — Zehn Aspekte der marianischen Wirklichkeit werden hier aus patristischen Quellen betrachtet und begründet. Der Untertitel zeigt schon, daß es sich nicht um eine systematische Untersuchung der Frage handelt, wie Maria und die Kirche sich zueinander verhalten. Das geistliche Leben des Christen, das wesentlich „marianisches" Leben sein muß, selbst wenn es Marienverehrung nicht in besonderer Weise zur Mitte hat, findet hier Vertiefung und Stoff zur Meditation. Ein einführendes Kapitel zeigt, wie der Blick der Kirchenväter in Maria die Kirche sah, wie also von da her christliches geistliches Leben marianisches Leben sein muß. Die folgenden Kapitel verfolgen diese Perspektive in den einzelnen Wahrheiten, die von Maria offenbart sind. Jedesmal wird das Geheimnis Mariens mit neuem Licht erhellt und zugleich die Wirklichkeit der Kirche in lebendigere Nähe zum Leben des einzelnen Menschen gerückt. Mancher wird erstaunt sein über die Tiefe, mit der in der kirchlichen Frühzeit Maria gesehen wurde. So wird dieses Buch, ohne es eigentlich zu beabsichtigen, eine sehr lebendige und gültige Apologie marianischer Frömmigkeit für den heutigen Menschen. Was man ihm heute über marianische Religiosität sagt, ist ihm leicht verdächtig — gar zu viel Unechtes

und Unkontrollierbares wird ihm oft zugemutet. Wenn ihn dagegen die Kapitel dieses Buches in die christliche Frühzeit führen und er dieser Fülle von zum großen Teil selten gelesenen Texten begegnet, wird das Marianische nicht mehr nur am Rande stehen bleiben können. Semmelroth

Sträter, P., S.J., Katholische Marienkunde. 3. Bd.: Maria im Christenleben. gr. 8° (390 S.) Paderborn 1951, Schöningh. DM 14.70. — Nach längerer Wartezeit erscheint nun auch der 3. Bd. des von St. herausgegebenen Sammelwerkes. Er ist der Stellung Mariens im religiösen Leben der Christenheit gewidmet. Diesem Inhalt entspricht die Behandlungsweise der Gegenstände: Sie ist teils eine Stärke, teils aber auch eine unverkennbare Schwäche dieses Bandes. Besonders die ersten beiden Beiträge („Marienverehrung als Hilfsmacht zum christlichen Leben" und „Marienandachten im Volk") sind auf weniger kritische Religiosität abgestimmt. „Die Marienverehrung in den Missionsländern" von A. Freitag ist gründlich gearbeitet. stellt jedoch Kräfte als spezifisch marianisch heraus, die ebenso von anderen Frömmigkeitsübungen gelten könnten. Der Beitrag von E. Raitz von Frentz über „Die ‚vollkommene Andacht zu Maria' des hl. L. M. Grignion de Montfort" erfreut durch kluge und kritische Abwägung bei aller positiven Wertung. In D. Thalhammers Beitrag „Maria und der Priester" findet man sehr wertvolle Gedanken für die priesterliche Religiosität, wobei allerdings die Wirklichkeit des christologisch-männlichen und mariologisch-weiblichen Elementes in der Kirche konsequenter durchgeführt werden müßte. Der Priester steht in seinen amtlichen Funktionen doch wohl eindeutiger auf der christologischen Seite, während er als Glaubender — der er ja auch ist — auf die mariologische Seite tritt. In „Marienverehrung, Zeichen und Mittel der Auserwählung" (J. Beumer) scheint bei aller Genauigkeit, mit der Sinn und Recht dieser Auffassung herausgearbeitet sind, nicht genügend berücksichtigt, daß „Auserwählung" im theologischen Verständnis doch nicht nur das faktische In-den-Himmel-kommen bedeutet, sondern Prädestination. Dann aber ist die Beantwortung der angeschnittenen Fragen erheblich schwieriger. Die beiden folgenden Beiträge geben gute historische und sachliche Einblicke in „Die Rosenkranz-Bruderschaft in Einsiedeln" (R. Henggeler) und „Die Marianische Kongregation" (P. Sträter). Dankbar ist man, hier eine von berufener Hand geschriebene Darlegung der „Marienverehrung Schönstatts" (F. Kastner) zu finden, die sehr gut in das Wesen dieser Bewegung mit all ihren Lebenskräften einführt und zugleich auch die kritischen Ansatzpunkte deutlich werden läßt. Beiträge über die „Weihe der Kirche und der Welt an Maria" (C. Feckes) und die „Sinndeutung der Marienverehrung" (P. Sträter) geben dem Werk einen guten Abschluß. Semmelroth

Assomption de Marie II. Bulletin de la Société d'Etudes Mariales 1949. gr. 8° (173 S.) Paris 1950, Vrin. — Kurz sei hier die Fortsetzung der Lyoner marianischen Tagung von 1948 angezeigt, die 1949 in Solesmes stattfand. Sie hatte dasselbe Thema wie im Vorjahr: Die Himmelfahrt Mariens (vgl. Schol 25 [1950] 614 f.). Untersucht wurden in den Referaten „Das Zeugnis der Liturgie" von Dom B. Capelle O.S.B.; „Der Glaube im Okzident von 750 bis 1150" von H. Barré C.S.Sp.; „Die Jungfräulichkeit Mariens und ihre leibliche Himmelfahrt" von A. Plessis S.M.M.; „Unbefleckte Empfängnis und Himmelfahrt" von Th. Philippe O.P. und „Himmelfahrt und Miterlöserschaft" von M. J. Nicolas O.P. Mit der Gründlichkeit, die man von diesen Kongressen gewohnt ist, sind die einzelnen Themen behandelt. Fragen anzumelden ist man am ehesten bei den spekulativen Beiträgen geneigt, in denen vielleicht mehr die „Übernatürlichkeit" der Logik aufgewiesen werden sollte, die der Führung des Hl. Geistes zuschreiben muß, was dem natürlich denkenden Verstand nicht stringent erscheint. Semmelroth

Stakemeier, E., Das Dogma der Himmelfahrt Mariens. Die Apostolische Konstitution vom 1. Nov. 1950 und die Theologie der Verherrlichung Mariens. gr. 8° (56 S.) Paderborn 1951, Schöningh. DM 1.80. — Volk, H., Das neue

Mariendogma. Inhalt, Begründung, Bedeutung. 8° (135 S.) Münster 1951, Regensberg. DM 2.80. — Semmelroth, O., S.J. (Herausg.), Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. 8° (62 S.) Würzburg 1951, Echterverlag. DM 1.50. — Diese drei kleinen Werke zum neuen Mariendogma ergänzen einander in ausgezeichneter Weise. Stakemeiers Broschüre bietet neben einer sehr guten Übersetzung der Dogmatisationsbulle „Munificentissimus Deus" einen Kommentar dieses Dokumentes und eine kurze Darlegung der Zusammenhänge, die die Theologie vom neuen Dogma zu anderen marianischen Wahrheiten sieht. Im Kommentar kommt — das scheint uns besonders wichtig zu sein — die Bedeutung der Dogmatisierung für die theologische Methodenlehre an mehreren Stellen sehr gut zum Ausdruck. Die Bedeutung der Glaubensübereinstimmung des gesamten Populus christianus (28), die regressive Methode der positiven Theologie, die vom Glaubenssinn der Ecclesia nunc existens ausgehen muß und daher geschichtliche Quellen anders lesen kann als der bloße Historiker (32), sind bedeutsame Hinweise. Die Frage nach dem Tode Mariens sieht St. recht eindeutig positiv in der Bulle entschieden, ähnlich die nicht von allen Theologen gehaltene Auffassung, daß der verklärte Leib Mariens mit ihrem irdischen stofflich identisch sei. — Der Kommentar St.s findet seine Ergänzung in den ausgezeichneten thematischen Darlegungen des Münsterischen Dogmatikers Volk. Die Hörer seiner Vorträge werden es ihm danken, daß er sie ihnen gedruckt vorlegt. Denn seine Gedankengänge und Darlegungen sind nicht so leicht, daß sie beim einmaligen Hören ganz ausgewertet werden könnten. Ein 1. Teil behandelt den Inhalt des neuen Dogmas; es wird gezeigt, was die definierte Lehre aussagt und wieso hier Geschichtliches zum Gegenstand des Glaubens werden konnte. Der 2. Teil zeigt die Begründung des Dogmas. Er geht vom Zusammenhang mit der allgemeinen Bedeutung der Auferstehung in der Erlösungsordnung aus, legt dann die Besonderheit der marianischen Gnade dar, findet aber die letzte Begründung in Tradition und Lehrentscheidung der Kirche, die nicht ohne Fundierung in Texten der Hl. Schrift sind. Der letzte Teil spricht von der Bedeutung des Dogmas für die rechte Erkenntnis Mariens, der Kirche, des Menschen und der Letzten Dinge. Dem schließt sich ein Hinweis auf die Bedeutung des Dogmas für das Gespräch mit der evangelischen Christenheit an. — Als Ergänzung zu beiden vorgenannten Werken sei schließlich „Das neue Dogma im Widerstreit" angezeigt. Hier werden die Einwände der nichtkatholischen Christenheit, deren Niederschlag in einer Zusammenstellung von 37 Nummern vorangestellt ist (die katholische Zuschrift von Prof. R. Lossen ist durch ein bedauerliches Versehen in die Zusammenstellung geraten), beantwortet: J. Loosen S.J. prüft die Behauptung, das Una-Sancta-Gespräch sei durch das neue Dogma gestört. Dann beantwortet O. Semmelroth S.J. die Einwände gegen Begründung und Inhalt des Dogmas. Schließlich verteidigt H. Bracht S.J. die Aktualität des neuen Dogmas. Semmelroth

Dander, F., S.J., Summarium theologiae dogmaticae. De sacramentis Christi. I. Sacramenta in genere, Baptismus et Confirmatio, Eucharistia. gr. 8° (86 S.) Oeniponte (1950) Rauch. DM 2.80. — Aus der Not der Zeit ist dieses „Summarium" wohl geboren. Es möchte aus dem Lehrbuch von Lercher einen kurzen Abriß für Hörer des cursus seminaristicus geben, denen nur die „substantia doctrinae" vorgelegt werden soll. Im Vorwort zu einem weiteren Faszikel De novissimis (28 S., 1949, Schill. 3.90) ist eigens dazu bemerkt, daß diese Zusammenfassung „minime" die Stelle eines größeren Lehrbuches einnehmen soll. Es ist ja nur ein kurzes Schema für Vorlesungen geblieben, das der Hörer in den Vorlesungen ergänzen soll, weil ihm die Mittel für ein umfassenderes Lehrbuch noch fehlen. Für diese klare, aber mühevolle, entsagende Arbeit wird der Hörer dem Verf. sicher gegenwärtig sehr dankbar sein. Entsprechend der mehr praktischen Zielsetzung ist auch die Literaturangabe beschränkt. Es ist neben dem einen oder anderen grundlegenden Werk meist nur auf Abhandlungen verwiesen, welche die Frage in weiterem Sinn behandeln. Die Lehre selbst stimmt im Wesentlichen mit der umgearbeiteten Auflage von L. Lercher überein. Auch der Traktat De Christo Salvatore (59 S.,

Schill. 8.40) und De Fide divina (27 S., Schill. 3.90) sind in gleicher kurzer Form erschienen. Weisweiler

Landgraf, A. M., Die Einführung des Begriffspaares opus operans und opus operatum in die Theologie: DivThom (Fr) 29 (1951) 211—223. — Seit dem Werk von C. v. Schäzler zur Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato (München 1860) wissen wir, daß der Ausdruck „opus operatum" in den Sentenzen des Petrus von Poitiers vorkommt, der ihn aber als bekannt voraussetzt: ut dici solet. L. hatte 1933 in ZKathTh 245—253 schon darauf hingewiesen, daß sich das Begriffspaar bereits in der Ps.-Poitiers-Glosse zu den Sentenzenbüchern des Lombarden findet. Im vorliegenden Artikel geht er nun den beiden Fragen näher nach, wie die Terminologie in das scholastische Denken kam und wann sie auf die Sakramentenlehre angewandt wurde. Sie scheint sich im Zusammenhang mit der Frage nach der Kreuzigung Christi entwickelt zu haben, in der schon der Lombarde von der objektiven res, d. h. passio, im Gegensatz zu den actus spricht. Im Bereich der Quästionen Udos wird bald darauf die Parallele vom Kreuzesgeschehen zur Simonistenweihe gezogen: opus operatum id est opus in quo (!) transit actio eius, bonum est, sicut (de) Judeis dicitur. . . . licet actio eorum pessima fuerit (213). Eine ähnliche Bedeutung hat das active-passive bei Gerhoh von Reichersberg: die Konsekration ist beim schlechten Spender bona passive, mala active (ebd.). Übernommen wurde die Terminologie des opus operatum vor allem in die Lehre vom Verdienst in der Porretanerschule. So schreibt Radulphus Ardens im Speculum universale: Gott vergibt Nabuchodonosor die Zerstörung von Tyrus als opus operatum, nicht als opus operans (214). Ganz ähnlich liest man bei Simon von Tournai über das Verdienst der Handlung eines Dieners, daß seine Handlung als opus operans vergolten wird nach seinen Verdiensten, als opus operatum aber nach dem des Herrn, für den er handelt (215). Häufig wird in dieser Zeit aber noch nicht das Paar verwendet, sondern dem „operatum" steht der einfachere Ausdruck der „actio" vielfach noch gegenüber. Auch dadurch wird der Sinn des Paares deutlich: die persönliche Tat als actio wird in Gegensatz zur Wirkung gestellt, zum opus scl. operatum, wie es bei Petrus Cantor ausdrücklich heißt. — Der Übergang zur *Sakramentenlehre* ist neben der oben genannten Stelle aus dem Umkreis Udos zur Simonistenweihe in der Ps.-Poitiers-Glosse erkennbar, die wohl den Sentenzen des Petrus von Potiers vorausgeht. In der Glosse wird das Begriffspaar angewandt auf die alttestamentlichen Sakramente, die nur als opera operantia, nicht aber als opera operata rechtfertigen (220). Die Sentenzen des Petrus von Poitiers bringen die Anwendung auf die Sakramente des NT, freilich auch noch nicht auf deren Wirksamkeit, sondern zunächst nur auf die Verdienstlichkeit des Spenders. Er verdient nur, insofern die baptizatio ein opus operantis, nicht ein opus operatum ist. Die Bamberger Summe der Porretanerschule in Patr. 136 aber wendet das Begriffspaar unmittelbar auf die Wirkung der Taufe an: Die Taufe ist als opus operatum immer gleich, wenn sie auch als opus operantis verschieden sein kann. Petrus von Poitiers durfte also in seinen Sentenzen (vor 1170) mit Recht schreiben, daß die Begriffe bekannt waren, wenn auch die Anwendung auf die Sakramente erst jüngeren Datums war und überhaupt auf sie weniger im 12. Jahrh. angewandt wurde, wie L. auf Grund seiner langen Forschungen feststellen konnte. Das kann ich nur bestätigen. Ob es „wahrscheinlich" ist, daß das Begriffspaar als solches in der Porretanerschule entstanden ist, scheint noch nicht so sicher, besonders da es sich im Umkreis von Gilbert nicht findet. In diesen Werken kam ja mancherlei Material zusammen. Jedenfalls war im Umkreis von Magister Udo und der Ps.-Poitiers-Glosse die Terminologie weit verbreitet. Weisweiler

Durst, B., O.S.B., Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt? gr. 8° (93 S.) Beuron 1950, Kunstverlag. DM 1.80. — Kolping, A., Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Meßerklärungen: DivThom (Fr) 27 (1949) 369—380, 28 (1950) 79—110, 147—170. — Die beiden fast gleichzeitig erschienenen Abhandlungen ergänzen sich aufs beste. Kolping

untersucht die Frage dogmenhistorisch, Durst, der Abt von Neresheim, systematisch an Hand der Enzyklika Mediator Dei. Gegenstand der Arbeit bei Kolping sind vor allem die vier Stellen der liturgischen Opferhandlung, die von einer Beteiligung der Gläubigen unmittelbar sprechen: Orate fratres, Memento vivorum, Hanc igitur und Unde et memores. Für alle stellt er die Deutung unter Benutzung von Jungmanns Missarum sollemnia dar, wie sie sich in den frühen Meßerklärungen bis zu Innozenz III. findet. Da dieser in dem päpstlichen Rundschreiben in diesem Zusammenhang zitiert wird, bietet die Untersuchung zugleich einen historischen Beitrag zur Enzyklika. Das Orate fratres mit der alten Formulierung „pro me", die freilich in einigen gerade der ältesten Formulare fehlt, verbindet in dieser Bitte des Priesters das Volk mit ihm in der eucharistischen Darbringung. Aber der Priester ist schon aus dem Volk herausgehoben als Mittler. Das Memento vivorum nannte zunächst wohl seit Innozenz I. die Namen derer, die Opfergaben brachten. Schon im 9. Jahrhundert wurden dabei auch die circum adstantes genannt. Wichtig ist, daß deren innere Gesinnung schon früh durch die Worte betont ist: quorum tibi fides cognita est et nota devotio. In der Karolingerzeit werden die Worte dann auch auf jene ausgedehnt, die irgendwie am Opfer teilhaben, ohne anwesend zu sein, wie jene, die zum Seelsorgsbezirk gehören oder Almosen gespendet haben. Bei Florus, also vor 680, wird die Gesamtkirche gemeint, die das Opfer im Priester darbringt: Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum. Alle sind durch Glaube und Hingabe in der Taufe Glieder des mystischen Leibes und opfern als solche mit dem Priester: Offerunt ergo sacerdotes Ecclesiae, offert per ipsos et in ipsis tota Ecclesia. Amalar hat das in seiner starken Allegorisierungstendenz verflüchtet zu einer bloßen inneren Opfergesinnung, die nur das Tun des einzelnen sieht. Ähnlich ist die Entwicklung des Hanc igitur und Unde et memores gewesen. Innozenz III. hat sich dabei wieder mehr an Florus angeschlossen, wie es der stärker sakramental eingestellten Theologie seiner Zeit entsprach. Er ist somit der Zeuge der alten Überlieferung, an welche die Enzyklika also anknüpft, wenn sie dem Amtspriestertum seine überragende Stellung gibt, aber auch dem mitopfernden im geheimnisvollen Leib Christi geeinten Gläubigen: una cum eo (Christo) et per eum omnia eius mystica membra debito Deum honore prosequuntur et venerantur. — Hier setzt die ausgezeichnete Arbeit des Abtpräses Durst ein, die 1949 und 1950 in Einzelbeiträgen auch in der BenMschr. veröffentlicht wurde. Er fordert stark eine aktive Teilnahme beim hl. Opfer als Akt der Gottesverehrung, damit die Gläubigen zusammen mit Christus zu einer einzigen Opfergabe werden. Daher lehnt er eine Meßopfertheorie ab, die das Opfer am Kreuz sakramental oder mystisch gegenwärtig setzen möchte. „Es dürfte den Vertretern dieser Ansicht schwer sein, zu erklären, inwiefern die Gläubigen an diesem Geschehen im eigentlichen Sinn mitbeteiligt sein können; sie müßten ja dann dasselbe tun, was Christus tat" (417). D. zeigt, wie in den verschiedenen Teilen der Opferfeier die Beteiligung des Volkes ihre Grade hat. Bei der Wandlung, dem Höhepunkt, legt Christus „den ganzen kultischen Wert seines Selbstopfers in die Hände, damit jeder Einzelne diesen unendlich wertvollen Kult dem Vater darbringen und durch Christus ihn in würdiger Weise verherrlichen könne" (208). Beim Zustandekommen aber kann und darf nur der geweihte Priester mitwirken. D. betont mit Recht das sich droben weitervollziehende Darbieten Jesu an den Vater. Vielleicht tritt dadurch das Kreuzesopfer etwas zu sehr in der Einheitsbetrachtung zurück, wenn D. natürlich auch öfter davon spricht. Aber hier dürften doch auch Motive der Mitbeteiligung „fide et devotione" liegen, die, wenn früher auch manchmal allein und überspitzt vorgetragen, die Verbindung gerade des opfernden mystischen Christusleibes mit dem Herrn im Opfer noch mehr verstärken könnten. Weisweiler

Löhrer, R., O.S.B., Priestertum im Zeugnis der Kirchenväter (Verpflichtendes Erbe 21—13). kl. 8° (95 S.) Luzern 1951, Rex-Verlag. Fr. 4.50. — Diese ausgewählten Texte aus den Kirchenvätern zum Priestertum ordnen sich um

drei Kapitel. „Das Priestertum, ein Werk des Hl. Geistes" läßt zunächst die Erhabenheit im allgemeinen mit Stücken z. B. aus Ephräm, Joh. Mandakuni, Gregor von Nazianz und Chrysostomus schauen. Ein 2. Kap. ist der priesterlichen Aufgabe, besonders in der Ausspendung der Sakramente, gewidmet. Ein 3. Kap. bringt Texte zur Vorbereitung und zur inneren Einstellung des Priesteramtes. Hier ist naturgemäß Gregors Pastoralregel neben Chrysostomus die Hauptquelle. Das Büchlein ist für Priester und Priesteramtskandidaten gedacht und vermittelt gut einen Einblick in die ganze Höhe der patristischen Auffassung vom Priestertum, die aus dem tiefen Ernst priesterlicher Verpflichtung im eigenen Leben wie in der Seelsorgsaufgabe entspringt. Die Teile aus De sacerdotio des hl. Chrysostomus, die L. auswählte, zeigen deutlich die Geistigkeit gerade dieses Werkes. Man bedauert es daher etwas, daß es nicht noch mehr herangezogen wurde. Gewiß ist der fordernde Ernst gerade dieses Werkes sehr groß. Ob aber das „strahlende Bild von der Erhabenheit" so groß ist, daß dadurch junge Leser von der Wahl des Standes abgeschreckt werden könnten, wie der Verfasser meint (5)? Es scheint diese Abhandlung vielmehr in die Gesamtauffassung über das Priestertum in der Patristik ganz zu passen. Die Einleitung zu De sacerdotio, in der Chrysostomus angibt, er habe sich des Amtes durch die Flucht wegen seiner Erhabenheit entziehen wollen, ist ja nur in Anlehnung an die Verteidigungsrede Gregors von Nazianz eine literarische Form. Sie sollte das persönliche Anliegen unterstreichen.

Weisweiler

5. Grundlegendes aus Moraltheologie und Kirchenrecht, Aszetik und Mystik

Arnold, Fr. X., Glaubensverkündigung in der Gegenwart: Studium generale 2 (1949) 449-458. — In einem auf dem internationalen religionspädagogischen Kongreß in Salzburg (1949) und auf einer theologischen Tagung in Paris (1949) gehaltenen Vortrag legt hier A. die Gefährdungen des neuzeitlichen Glaubensbewußtseins bloß und deutet Wege der Abhilfe an; es handelt sich um Fragen, denen der bekannte Tübinger Pastoraltheologe z. T. ausführlich in seinen Veröffentlichungen „Dienst am Glauben, das vordringliche Anliegen heutiger Seelsorge" (1948; vgl. Schol 24 [1949] 313 und 25 [1950] 624 f.) nachging. Durch den Versuch der Harmonisierung von Evangelium und Zeitgeist sei, so meint Verf., der Sinn für das eigentliche Christliche verlorengegangen; dieser Sinn müsse wieder geweckt und Christentum als Entscheidung wieder verkündet werden. Eine zweite Gefahr sieht A. in der einseitigen antireformatorischen Betonung der fides quae creditur gegenüber der fides qua creditur, die den ganzen Menschen fordert und nicht nur ein Fürwahrhalten bedeutet. Eine dritte Gefahr liegt in einem falschen Verständnis der Glaubensverkündigung, die vergißt, daß sie nicht nur religiöse Unterweisung, sondern wesentlich Vermittlung zwischen dem sprechenden Gott und dem hörenden Menschen zu bedeuten hat; dem Einfluß des aufklärerischen Moralismus und der scholastischen Schultheologie wird hier viel Schuld zugeschrieben. Eine vierte Gefahr erkennt Verf. darin, daß die heilswirkende Kraft des Gotteswortes und des Glaubens zu wenig gesehen wird; leider verzichtet er darauf — was aber den Theologen besonders interessiert haben würde —, den Unterschied zwischen der Wirksamkeit von Wort und Glaube und der Wirksamkeit ex opere operato genauer darzulegen. — Das Anliegen A.s ist nicht nur theoretisch ernst zu nehmen, sondern auch in der kirchlichen Wirklichkeit und Praxis unbedingt zu beachten. Zweifellos besteht bei solcher Betonung des Glaubens die Gefahr der Einseitigkeit, etwa der, daß die fides quae creditur oder das opus operatum der Sakramente und des hl. Opfers zu wenig berücksichtigt werden; aber das aufmerksame Wissen um die Gefahr vermag eine solche Einseitigkeit zu verhindern.

Fuchs

Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. von F. Tillmann: Bd. I, 1 u. 2 Steinbüchel, Th., Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. 4. Aufl. gr. 8° (410 u. 325 S.) Düsseldorf 1951, Patmosverlag. Zu-

sammen DM 33.—. — Bd. IV, 1 u. 2 Tillmann, F., Die Verwirklichung der Nachfolge Christi, 4. Aufl. gr. 8° (316 u. 495 S.) ebd. 1950. Zusammen DM 33.—. — Ferreres, J., S.J., Compendium Theologiae moralis. 17. Aufl., hrsg. von Mondria, A., S.J., Bd. 2. 8° (XV u. 878 S.) Barcelona 1950, Subirana. — Der Eigenart des Tillmannschen Handbuches entsprechend war eine baldige Neuauflage nach der 1947 dritten (vgl. Schol 25 [1950] 305 f.) zu erwarten. Steinbüchel konnte, allzufrüh vom Tode dahingerafft, eine Neubearbeitung nicht mehr vornehmen. Dagegen hat Tillmann die beiden erschienenen Teilbände des 6. Bd. neu durchgesehen und einige wenige Änderungen in den Literaturangaben angebracht. — Bei der Neuherausgabe des Compendiums von Ferreres beschränkt sich der Herausgeber wie im 1. Bd. der 17. Aufl. (vgl. Schol 25 [1950] 305) auch in diesem 2. Bd. auf geringfügige Änderungen und behält eine grundlegende Änderung einer späteren Zeit vor. Jedoch sind einzelne moderne Fragestellungen, z. B. künstliche Befruchtung, Narkoanalyse und dgl., sowie neuere kirchenrechtliche Entscheidungen gewissenhaft berücksichtigt (vgl. S. XV). Fuchs

Muller, A., S.J., La morale et la vie des affaires. Simples notes de déontologie des affaires. kl. 8° (235 S.) Tournai-Paris 1951, Casterman. Fr. 60.—. — Das Büchlein faßt die Vorlesungen zusammen, die sein Verf. in vier Jahrzehnten Lehrtätigkeit als Prof. an der Handelshochschule Antwerpen seinen Hörern über Fragen der kaufmännischen Moral gehalten hat. Die Vorlesungen sind diesem besonderen Hörerkreis, seiner Umwelt, seiner Aufnahmefähigkeit und seinen Bedürfnissen meisterhaft angepaßt (gerade daran dürfte eine Übersetzung und Übertragung auf andere Kreise und Länder scheitern). — Nach schulmäßig knapper Darlegung der überkommenen moralistischen Lehre entwickelt Verf. eine reiche, aus dem praktischen Kaufmannsleben geschöpfte Kasuistik und geht keiner noch so heiklen Frage aus dem Wege. Was die äußerste Grenze des Erlaubten angeht, neigt er zu sehr nachsichtiger und weitherziger Beurteilung; der Jünger des Kaufmannsberufs, der diese Nachsicht und Weitherzigkeit gewahrt, wird dadurch bestimmt nur um so aufgeschlossener und bereitwilliger gestimmt, der Führung seines Lehrers zu folgen, der ihn aufruft und ihm gangbare Wege zeigt, um in seinem künftigen Berufsleben sich an strengere Maßstäbe zu halten, an sich selbst höhere Anforderungen zu stellen. — Ein Schmuckstück des Büchleins ist das Kapitel über die Steuerpflicht (195—212). Nach schlagender Abfertigung der leider bei so vielen Autoren anzutreffenden laxen Steuermoral weiß Verf. seine eigenen Forderungen der in seinem Lande herrschenden und von ihm tief beklagten allgemeinen Mißachtung der Steuerehrlichkeit in kluger Mäßigung anzupassen, um nicht einen Schlag ins Wasser zu führen, sondern einen wirksamen erzieherischen Einfluß zum Guten zu üben. v. Nell-Breuning

v. Nell-Breuning, O., Einzelmensch und Gesellschaft. kl. 8° (83 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM 1.90. — Aus einem Schulungsblatt entstanden, hat die kleine Schrift die ursprüngliche Form in Frage und Antwort bewahrt; aber sie ist über ihre erste Fassung wesentlich hinausgewachsen. Besonders eingehend ist die letzte Frage behandelt, die jetzt fast die Hälfte des Ganzen einnimmt; in ihr steht das Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft, von Einzelwohl und Gemeinwohl abschließend, in seiner ontologischen Tiefe zur Erörterung. Wenn das Büchlein im allgemeinen seinen Wert darin besitzt, daß es für wichtige Punkte der katholischen Soziallehre scharfe, klare Formulierungen findet und übersichtliche Zusammenfassungen vorlegt, gewinnt es in dieser letzten Untersuchung eine ganz selbständige Bedeutung. Zwei Gesichtspunkte tragen wesentlich zur Klärung des schwierigen Zentralproblems bei: Wert und Rang des Gesellschaftlichen wird im Lichte der letzten Zielbestimmung der Schöpfung und des Menschen in ihr untersucht, und es wird gesondert betrachtet, was angesichts dieses Endzieles gesellschaftliche Wirklichkeit in der natürlichen Schöpfungsordnung und in der übernatürlichen Heilsordnung bedeutet. Der Eigenwert der Gesellschaft, die mehr ist als bloßes Mittel für die Einzelnen, und das Verflochtensein von Gemeinwohl und Einzelwohl innerhalb der natürlichen Ordnung werden ebenso

überzeugend aufgewiesen wie die überragende Stellung des Ganzen in der Ordnung der Gnade, in der der Begriff des Gemeinwohls eine neue, einmalige Bedeutung erhält. Hartmann

*

Törnvall, G., Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis (Forsch. z. Geschichte u. Lehre des Protestantismus. 10. Reihe, Bd. 2). 8° (196 S.) München 1948, Kaiser. — T. glaubt auf Grund einer Untersuchung von Luthers Lehre über das geistliche und weltliche Regiment ein wesentlich anderes Weltbild und Gesellschaftsverständnis bei Luther zu entdecken als die Versuche des letzten Jahrhunderts, insbesondere Troeltschs und Holls. Den Grundirrtum dieser beiden, merklich sich unterscheidenden Interpretationen sieht er in dem zugrundeliegenden spiritualisierenden und individualisierenden Glaubensverständnis des Luthertums im vorigen Jahrhundert. Das weltliche wie das geistliche Regiment sind nach der Darlegung des Verf.s gleichermaßen, wenn auch auf verschiedene Weise, Ausdruck der Gegenwart Gottes in dieser Welt und seiner überragenden und alles fordernden Majestät. Sowohl das gepredigte Wort wie auch Amt und Stand sind Schöpfung Gottes. Die Regimente dürfen demnach nicht mit irdischen soziologischen Institutionen verwechselt werden, in denen ja möglicherweise die Macht Satans einen Mißbrauch zustande gebracht hat. Insbesondere ist auch das weltliche Regiment nicht etwas vom eigentlichen Gottesverhältnis Geschiedenes. T. erkennt in der so gefaßten Lehre einen bemerkenswerten und vielfach von der lutherischen Theologie nicht gesehenen Schöpfungsoptimismus. Die Schöpfung selbst ist ein konstitutiver Faktor im Gottesverhältnis. — Der Verf. stellt in seiner interessanten und für das Verhältnis des lutherischen Christen zur Welt (insbesondere auch zum Staate) bedeutsamen Arbeit die Auffassung Luthers immer wieder der katholisch-scholastischen Auffassung gegenüber. Entscheidend ist natürlich, daß Luther die habitus-Lehre, d. h. praktisch die katholische Auffassung des Verhältnisses von Natur und Übernatur, ablehnt: alles ist gleichermaßen die eine Schöpfung Gottes. Selbst Troeltsch und Holl sieht T. in gefahrvoller Nähe scholastischer Konzeptionen, weil sie soziologische Gegebenheiten der (spiritualistisch verstandenen) Glaubenswirklichkeit gegenüberstellen. Allerdings würde m. E. eine eingehendere und weniger vereinfachende Darlegung der katholischen bzw. scholastischen Auffassung die Kluft zwischen Scholastik und Luther nicht so abgrundtief erscheinen lassen, wie es bei T. der Fall ist.
Fuchs

Wölber, H. O., Dogma und Ethos. Christentum und Humanismus von Ritschl bis Troeltsch (Beiträge zur Förderung christl. Theol., 44, 4). gr. 8° (114 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM 10.—. — W. geht in seiner Studie dem Verständnis des Christentums in der Ritschlschen Schule (einschließlich Troeltsch, trotz dessen mehr positivistischer Einstellung) unter der Rücksicht des Verhältnisses von Dogma und Ethos nach. Aufbauend auf dem Idealismus Kants nimmt Ritschl seinen Ausgang von der These der notwendigen Selbstverwirklichung des geistigen Menschen. Dieser ethische (philosophische) Grundsatz ist gottbezogen, also religiös verstanden, wenn auch im Sinne einer natürlichen Theologie und nicht der Offenbarung. Entsprechend ist auch das Christentum darum die höchste Religion, weil diese in ihm die Gestalt der höchsten Sittlichkeit (im Sinne des Kantischen Idealismus) annimmt. „Offenbart" heißt die sittlich-religiöse Wirklichkeit konsequenterweise nur, insofern sie im persönlichen Christus sichtbar geworden ist, nicht insofern sie überhaupt erst von Christus herkommt. Mithin ist die religiös-sittliche Wirklichkeit des Christentums primär eine humanistische bzw. philosophische Position. Die Ritschlsche Ethik wurzelt also nicht im christlichen Dogma, sondern in der philosophischen Ethik. Sie ist zwar stark christozentrisch, aber nicht christologisch (42). Es liegt in ihr somit eine dogmatische und darum letztlich auch eine ethische Verkürzung des Christentums (43). Statt das neue Sein des Christen als Grundlage seiner Religion und seines Ethos zu sehen, bestimmt

man das Christentum nach der sittlichen bzw. sittlich-religiösen Wirklichkeit als einem philosophisch Vorgegebenen (51). Der Versuch der Ritschlschen Schule bleibt untheologisch, ist natürliche Theologie (53). Ja, auf Grund seiner idealistischen Grundthese lehnt er jede Metaphysik und Ontologie ab. Es gibt ein „Soll" ohne die Frage des „Wahr" und „Wirklich" (59—61). Die Möglichkeit, daß ein Ethos durchaus dogmatisch sein kann (62), wird nicht erkannt. Bei einer derart undogmatischen Ethik kann es nicht ausbleiben, daß sie infolge der Erkenntnis der Bedeutung des Historischen zu einer Kombination aus Kulturgebilden und verschiedenen Wertbewußtseinsformen wird (66). Andererseits ist eine dem ethischen Ideal entsprechende Kultur Erweis des „Glaubens" (75 ff.). Das mit der These der Selbstverwirklichung des geistigen Menschen gegebene und betonte Weltverhältnis (Herrschaft über die Welt!) entbehrt wegen der Metaphysik- und Dogmenfreiheit der eschatologischen Ausrichtung (85 ff.), wie auch die zentrale Stellung der Liebe alles andere als die geoffenbarte christliche Liebe meint (49 91). — Aus der bisherigen Darlegung wird schon ersichtlich, wie der Verf. in einer durchgehend recht glücklichen Weise und in eindeutiger Stellungnahme die metaphysiklose, dogmenfreie und damit unchristliche Konzeption von Ethik und Christentum in der Ritschlschen Schule verwirft. Doch bleibt zu fragen, ob er die Bedeutung natürlicher und philosophischer Erkenntnisse als Voraussetzung gläubiger Annahme der Offenbarung nicht allzu gering einschätzt und so sich den echten Zugang zur Offenbarung und zum vernünftigen Glauben verschließt (vgl. seine Bemerkungen S. 64). Fuchs

Niedermeyer, A., Handbuch der speziellen Pastoralmedizin. — Bd. II: Ehe- und Sexualleben. Fakultative Sterilität, Sterilität, Künstliche Befruchtung, Impotenz, Eheberatung. gr. 8° (XII u. 496 S.) Wien 1950, Herder. Schill. 53,60; geb. Schill. 66,80. — Bd. III: Schwangerschaft, Abortus, Geburt. gr. 8° (XIV u. 378 S.) Wien 1950, Herder. DM 14.—; geb. DM 17.60. — Bd. IV: Der ärztliche Eingriff. gr. 8° (XII u. 374 S.) Wien 1951, Verlag Herder. Geb. DM 20.—. — In der Besprechung des 1. Bandes des vorliegenden Handbuches (Schol 25 [1950] 312 f.) wurden Ausrichtung und Methode des Werkes schon zur Genüge dargelegt. Im 2. und 3. Band behandelt der Verf. in monographischer Weise die in den Buchtiteln angegebenen Themata; im 4. Band bespricht er zunächst den ärztlichen Eingriff im allgemeinen, dann die Eingriffe an den Fortpflanzungsorganen, die Sterilisation und die Kastration. Die einzelnen Monographien und Abschnitte sind eine Fundgrube zu den behandelten Themen, und zwar in medizinischer (und dies vor allem), soziologischer, juristischer und theologischer Sicht. Immerhin bleibt spürbar, daß Verf. trotz seiner universalen Behandlung der Fragen nicht auf allen Gebieten Fachmann ist. — In der Frage der fakultativen Sterilität (Ogino-Knaus-Smulders) (II 1—93) ist N. überaus vorsichtig und zurückhaltend, und zwar wesentlich als Mediziner; als solcher glaubt er höchstens eine „reduzierte Methode" empfehlen zu können, die nur wenige Tage im Monat für empfängnisfrei ansieht (II 45 ff; 433). Für den Fall, daß die nächste Schwangerschaft eine Frau in ernste Lebensgefahr bringen würde, spricht N. von einer medizinischen Kontraindikation, d. h. die Methode Ogino-Knaus darf nicht zur Anwendung kommen; es bleibt nur völlige Enthaltung möglich (II 52; 433). Mit Recht weist er auf die nachteiligen Folgen einer lange Zeit hindurch geübten Anwendung der Methode hin (II 39 ff.; 433), so daß die Moraltheologie nicht nur die Motive, sondern auch die circumstantiae zu prüfen hat. Die Erlaubtheit der fakultativen Sterilität nur als eine Konzession an die menschliche Schwäche anzusehen, halten wir für verfehlt. — Der Artikel über die künstliche Befruchtung (II 181—232) liegt zeitlich der Ansprache des Hl. Vaters über diesen Fragepunkt voraus; N. kennt bzgl. der moraltheologischen Beurteilung als Letztes die bekannten Beiträge von Hürth, Tesson und Tiberghien, über die er referiert. — In der Frage Impotenz und Sterilität verteidigt N. sehr stark den unterschiedlichen Sachverhalt bei der Sterilisierung des Mannes (Impotenz!) und der Frau (nicht Impotenz!) (II 289—352). — Bedeutsam sind die dem Erfahrungsbereich des

Verf. entstammenden Seiten über Aufgaben und Probleme der Eheberatung (II 353—496). — Den 3. Band leitet Verf. mit einer sozial-, rechts- und moralphilosophischen Studie über das Lebensrecht ein (1—48). So interessant und reich sie ist, sie entstammt nicht der Feder eines Fachmannes. — N. hält das zeitliche Auseinanderfallen von Empfängnis und Beseelung für wahrscheinlich (III 101—138). Die dann entstehende Frage, warum auch in dieser Auffassung Schwangerschaftsunterbrechung unerlaubt ist, scheint nicht genügend geklärt zu sein (vgl. 43, 101 ff., 131 f., 133 f.). Die Begründung: weil es sich um einen homo in potentia handelt (133 f.), enthält immerhin einen Kern, den man richtig deuten kann. — Im 4. Band ist man u. a. etwas erstaunt, mit welcher Festigkeit der Charakter der Enzyklika Casti connubii als unfehlbare Lehrentscheidung behauptet wird (297). Wie man die Entscheidung des hl. Offiziums vom 16. 2. 1935, die Ehen von Zwangssterilisierten in Deutschland seien nicht zu verhindern, als ein mit Rücksicht auf die schwierige Gesetzeslage gewährtes apostolisches Spezialindult entgegen einer naturrechtlich begründeten Rechtsordnung verstehen will (302 f), ist nicht einleuchtend; vielmehr setzt diese Entscheidung wohl ein dubium juris oder facti trotz der durchgängigen (aber nicht ausnahmslosen!) Spruchpraxis der römischen Rota voraus. — Eingehende Inhalts- und Literaturverzeichnisse zu den einzelnen Monographien machen die Bände doppelt wertvoll. Fuchs

Eisenhofer, L., Grundriß der Liturgie des römischen Ritus. Neu bearbeitet von L. Lechner. 5. Aufl. gr. 8° (XII u. 362 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 11.50 — Brinktrine, J., Die heilige Messe. 3. Aufl. gr. 8° (368 S.) Paderborn 1950, Schöningh. DM 9.60. — Der bewährte Grundriß der Liturgik von Eisenhofer hat nach des Verf.s Tod durch den neuen Herausgeber eine vorzügliche Bearbeitung gefunden. Die überaus starke liturgiegeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte ist verarbeitet und ein äußerst wertvolles Literaturverzeichnis zu den einzelnen Paragraphen ergänzt worden. Die so entstandene Neuauflage, die die Mitte zwischen dem Handbuch der Liturgik und dem früheren Grundriß hält, dürfte eine sehr brauchbare Form des Grundrisses darstellen. — Die Neuauflage der Meßerklärung von Brinktrine hat ihren Wert besonders in der Eigenart dieser Meßerklärung gegenüber manchen anderen. B. sucht nicht nur zu einem liturgiegeschichtlichen Verständnis der Messe zu führen, sondern zugleich auch zu einem dogmatischen und aszetischen. Allerdings geht er in diesem Bestreben ganz betont von der heutigen Meßfeier aus und bahnt weniger stark, als man es heute weitgehend liebt, ein Verständnis vom historischen Werden der heutigen Messe her an. Die Neuauflage weist gegenüber der zweiten manche Ergänzungen sowohl sachlicher Art als auch des Literaturverzeichnisses auf. S. 319—322 spricht sich der Verf. in einem Exkurs „Die Teilnahme des Volkes an dem hl. Opfer nach der Enzyklika Pius' XII. ‚Mediator Dei'" gegen heute gebräuchliche (und bischöflich approbierte) Formen der Gemeinschaftsmesse, insbesondere auch gegen die Anpassung derselben an das Hochamt statt an die stille Messe aus. Fuchs

Galtier, F., S.J., Le Mariage. Discipline orientale et discipline occidentale. La Réforme du 2 Mai 1949 (Univ. de Beyrouth. Public. du 75. Anniversaire). gr. 8° (XXIII u. 457 S.) Beyrouth 1950, Univ. St. Joseph. — Wenn man die heutige Ohnmacht vieler orientalischer Kirchen oder gar ihre Zerstreuung über fast alle Lande beobachtet, wird man in den jahrzehntelangen Bestrebungen des lateinischen Westens, theoretisch und praktisch Brücken zum Osten zu schlagen, eine von der Vorsehung gelenkte Vorbereitung erblicken. Ohne eine solche Vorbereitung wäre die aus der gesamten geplanten Kodifikation des orientalischen Kirchenrechts jetzt schon herausgegriffene Reform des orientalischen Ehe- und Eheprozeßrechts heute noch nicht möglich gewesen. Und doch ist ersichtlich, wie wichtig der Aufbau der soziologischen Keimzelle, der Ehe und Familie, vorab in den fremden Flüchtlingsheimen ist, womöglich ohne allzu große Reibungen zwischen den verschiedenen orientalischen Kirchen selber und zwischen ihnen und der lateinischen Kirche ihres neuen Gastlandes. Die Zusammenarbeit konnte durch nichts so

wirkungsvoll erleichtert werden wie durch die größtmögliche Vereinheitlichung des Eherechtes der verschiedenen orientalischen Kirchen auf Grund des lateinischen. Diese Vereinheitlichung liegt in obiger Reform vor. Die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten werden dem zum Bewußtsein kommen, der in G.s Darstellung die geschichtliche Entwicklung des Eherechtes der hauptsächlichen acht unierten orientalischen Kirchen verfolgt. Die neuen Canones, meist den lateinischen gleich, werden ihm wie die Ruhe nach dem Sturm erscheinen. Doch wird ihm auch die scharfe Herausarbeitung der verbleibenden Unterschiede zwischen dem östlichen und westlichen Eherecht willkommen sein. Auch der lateinische Kanonist kann aus vielem Anregungen schöpfen. Gewisse Textänderungen lassen sogar künftige Änderungen des lateinischen Eherechts vorausahnen. — G. war für die nicht leichte Aufgabe bestens ausgerüstet. Zunächst Professor des Kirchenrechts an der Theol. Fakultät in Lyon, wo er das lateinische Eherecht bearbeitete, wirkte er dann viele Jahre hindurch an der Kathol. Universität in Beyrouth bei Hörern aus allen jenen genannten Kirchen nebst reicher Tätigkeit an kirchlichen Gerichten. Man wird sich also über die theoretische und praktische Stoffbeherrschung, der man überall begegnet, nicht wundern. Auf einiges besonders Beachtenswerte sei hingewiesen. Die für uns im Westen nicht leicht verständliche Vieldeutigkeit der Worte *Ritus* — bei dem sogar kumulative Zuständigkeit vorliegen kann —, *Kirchendisziplin, Jurisdiktion* (im Osten) sucht G. einer Klärung zuzuführen. Auch bemüht er sich um die Lösung einer orientalischen Streitfrage über die Zuständigkeit des Beichtvaters. Vorbildlich ist die Herausarbeitung des eigentlichen Gegenstandes des Ehevertrags zu nennen. Dabei werden der Ausschlußwille bezüglich des primären oder der sekundären Ehezwecke, die Bedingung, die bloße Auflage, das Motiv des Vertrages und die bloße Feststellung einer Eigenschaft des Vertragsgenossen in ihrem Einfluß auf die Gültigkeit des Vertrags geprüft. Die Verfügung des neuen orientalischen Eherechtes, die Ehe könne nicht unter einer Bedingung geschlossen werden, wird, da keine Nichtigkeitsklausel vorliegt, als bloßes Verbot betrachtet. Besonders ausführlich und aufschlußreich sind die Ausführungen über das privilegium Paulinum und das privilegium fidei, über die convalidatio und die sanatio in radice. Ein sorgfältiges systematisches und alphabetisches Inhaltsverzeichnis und eines über die Rotaentscheidungen, die seit 1917 in etwa bereits das orientalische Eherecht an das lateinische anglichen, sind beigefügt. In ihrer ganzen Anordnung kann die Veröffentlichung vorbildlich genannt werden für die vergleichende Darstellung auch der späteren Teile der Kodifikation. Gemmel

Koch, W., Die klerikalen Standesprivilegien nach Kirchen- und Staatsrecht unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in der Schweiz. 8° (XII u. 274 S.) Freiburg/Schweiz 1949, Kanisiuswerk. sfr. 15.—. — Das Werk bietet in der Hauptsache einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung und Handhabung der klerikalen Standesprivilegien. Für die Zeit nach dem Hochmittelalter beschränkt sich der Überblick vorzugsweise auf die Schweiz. Eine Fülle interessanten Materials wird ausgebreitet, dessen Kenntnisnahme auch für den Nicht-Schweizer durchaus lohnend ist. Zugleich aber will Verf. auch eine grundsätzliche Begründung sowie eine juristische Interpretation dieser Privilegien nach der heutigen Rechtslage geben. — Der Überblick über den Wandel der Privilegien im Wandel der Zeiten könnte eine vorzügliche Hilfe sein, um das zeitgeschichtlich Bedingte von dem in der Natur der Sache Begründeten zu unterscheiden. Verf. macht davon so gut wie keinen Gebrauch. Mehrfach berichtet er, wie die Kirche ratione temporum habita auf bisher innegehabte oder doch beanspruchte Privilegien verzichtet habe. Hier läge es nahe, zu untersuchen, ob es sich nur um vorübergehende außergewöhnliche Zeitumstände handelt oder um eine allgemeine und dauernde Fortentwicklung der Verhältnisse, unter denen das, was früher notwendig oder doch wertvoll war, sich als entbehrlich, belanglos oder gar schädlich erweist, während vielleicht ganz neue Bedürfnisse entstehen, an die man früher gar nicht dachte. Wäre nicht heutzutage ein Privileg des Inhalts, daß die Diener der Kirche

ohne Paß- und Visaformalitäten auf ihren *kirchlichen* Sendungsausweis hin die Grenzen zu passieren, sich an den Ort zu begeben und dort Aufenthalt zu nehmen, sich niederzulassen befugt wären, wo eben die Kirche ihre Dienste in Anspruch nehmen will, von geradezu lebenswichtiger Bedeutung für die Erfüllung des Missionsbefehls Christi? Sind die Maßstäbe, nach denen sich bemißt, was mit der „Würde" des geistlichen Standes vereinbar erscheint, nicht außerordentlich wandelbar, sehr weitgehend in menschlichen Vorurteilen begründet? Auf Fragen solcher Art geht Verf. nicht ein. So erliegt er der Gefahr, theologisch zu argumentieren, ohne den Gegenstand, auf den diese theologische Argumentation angewandt wird, hinlänglich geklärt zu haben. — Die propp. 30—32 des Syllabus werden an nicht weniger als 4 Stellen angezogen (10, 157, 191/192, 231); die Auslegung bleibt sich nicht gleich; an der erstgenannten Stelle wird ihnen eine Tragweite beigelegt, die weit über das zulässige Maß hinausläuft. — Die juristischen Ausführungen beruhen auf ausgiebiger Literaturverwendung, weisen aber außerordentlich zahlreiche Ungenauigkeiten auf. ‚reus conventus' ist nicht „Schuldner oder Verbrecher" (232, 238), sondern *Be*klagter oder Beschuldigter bzw. *Ange*klagter; ob er etwas schuldet oder eine Straftat (nicht notwendig ein „Verbrechen") begangen hat, diabolo' kennt noch keine „dem Papst ganz speziell reservierte Exkommunikation" (7); die Stufung der Reservation ist viel jünger (so richtig 158; vgl. auch 206). — Feierliche und ewige Gelübde sind mehrmals verwechselt oder gleichgesetzt. — Päpstlichen Erlassen soll durch Synodalstatuten „Rechtskraft verliehen" worden sein (sic! 169 und anderwärts). — Das Zeugnisverweigerungsrecht (242) hat nichts zu tun mit dem privilegium fori, gilt es doch im umfassendsten Ausmaß gerade in foro ecclesiastico. Auch sonst ist manches, was nur entfernt zur Sache gehört, in die Darstellung einbezogen, aber ungenau dargestellt. — Einen betrübenden Eindruck macht die Aufzählung der Laienrechte (2, Anm. 6); wenn das ein getreues Bild der Rechtsstellung der Laien in der Kirche ist oder wenn man sie ihnen in solchem Lichte zeigt, wird Pius XII. vergeblich die Laien auffordern, sich bewußt zu sein: „Wir sind die Kirche" (Alloc. 20. 2. 1946). — Die Darstellung leidet an vermeidbaren Wiederholungen, ist im übrigen aber flüssig und liest sich in manchen Abschnitten des geschichtlichen Teils geradezu mit Spannung.

v. Nell-Breuning

Pérez Mier, L., Sistemas de dotación de la Iglesia católica. gr. 8° (XXXII u. 301 S.) Salamanca 1949, Auslieferung Madrid, Vitrubio 16.—. — Die in Geburtswehen liegende neue Völkerwelt wird auch neuer Formen für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat und deshalb auch für die Regelung des kirchlichen Unterhalts bedürfen. Obige Übersicht über die bisherige Regelung dieser Fragen in fast allen Ländern Europas und Amerikas (einschl. Australiens) kann dabei beste Dienste leisten. Der Verf., Kanonist, Mitbegründer des kanonistischen Institutes „San Raimundo de Peñafort", war durch seine Veröffentlichungen über die Konkordate und seine Mitarbeit bei den Vereinbarungen zwischen Spanien und dem Vatikan 1946/47 für das Werk auf das beste ausgerüstet. In sorgfältiger Kleinarbeit und in musterhaften Übersichten, wie sie vielfach — außer der hervorragenden technischen Ausstattung — die neuen spanischen Bücher auszeichnen, bringt er meist wörtlich die wichtigsten Textstellen der einschlägigen canones sowie der in Frage kommenden Konkordate, Verfassungen und Synoden. Mit Hilfe der bei uns oft noch kaum erhältlichen Organe La documentation catholique, Ecclesia u. a. m. führt er uns für manche Länder bis zur unmittelbaren Gegenwart, so für Mexico, Ungarn, Deutschland, dessen Verfassungen in der amerikanischen und französischen Zone ihm bereits vorlagen. Dabei wurden die geschichtlichen Wandlungen seit etwa der alle diese Länder macht dieses Werk zu einer Fundgrube für andere Studien Staatengebilde berücksichtigt, so in den Vereinigten Staaten, Frankreich. Schon die sorgfältige Zusammenstellung der Quellen und der Literatur über alle diese Länder micht dieses Werk zu einer Fundgrube für andere Studien kanonistischer Rechtsvergleichung. Es treten die vielen möglichen Arten des Verhältnisses Kirche-Staat in Erscheinung, besonders auch innerhalb des

Systems der Trennung. Eines Werturteils hierüber enthält sich der Verf. Doch ist ersichtlich, daß er, was die Vereinigten Staaten angeht, sich dem Urteil des P. Garesché S.J. anschließen möchte, die dortige Regelung des kirchlichen Unterhaltes führe Priester und Volk zu einer vorbildlichen Opfergemeinschaft und so zu einer wahren „Gemeinde" zusammen (39). Gemmel

Stratmann, Fr., Die Heiligen und der Staat. 1. Bd: Jesus Christus; 2. Bd: Petrus, Paulus, die Martyrer, Helena; 3. Bd: Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus. gr. 8° (170, 173 u. 268 S.) Frankfurt 1949 u. 1950, Knecht, je DM. 7.—. — Das Problem des Staates von der Stellung des Heiligen zum Staate her zu beleuchten, hat sich dieses Buch zur Aufgabe gestellt. „Der Heilige ist Mensch und Bürger wie jeder andere. Er nimmt wie alle seine Pflichten, auch die bürgerlichen ernst, denn er weiß, daß Gott auch durch den Staat regiert" (10). Ist das Staatswesen seinerseits von einem ähnlichen in Gott gegründeten Verantwortungsbewußtsein geleitet, „dann werden die Heiligen und der Staat zu einer Macht auf Erden, die die bestmögliche bürgerliche Wohlfahrt gewährleistet". Andernfalls nimmt der Staat mehr oder weniger die Züge des apokalyptischen Tieres der Geheimen Offenbarung an. Es kommt zu „dem tragischen Konflikt zwischen Reichsgottesbürgertum und Staatsbürgertum". Die Heiligen geraten mit besonderer Schärfe in diesen Konflikt, da sie als starke Persönlichkeiten dem Staat in seinen Übergriffen widerstehen und als Anwälte Gottes ihn in die rechten Schranken weisen. Von diesem Grundgedanken aus sucht der Verf. an einzelnen großen Heiligengestalten zu zeigen, wie „sie sich in Leben und Lehre zu ihren weltlichen Obrigkeiten gestellt haben" (12). Der 1. Bd. ist ganz dem Heiligsten der Heiligen, *Jesus Christus*, vorbehalten. In Christus wird zunächst das ganz Andersartige, das ihn von allen Heiligen unterscheidet, betrachtet: Christus ist als Gottmensch und Gottessohn Herr des Staates. Die Souveränität Christi wird, im Lichte der Bibel, der Geschichte, der kirchlichen Lehre, als eine über die Souveränität der Kirche hinausgehende, die staatliche Souveränität einbegreifende Machtvollkommenheit bestimmt. Manches hätte hier wohl mit größerer begrifflicher Klarheit und Präzision herausgearbeitet werden können. — Christus hat sich in seinem irdischen Leben ganz als Untertan in das Volksganze eingeordnet und sich der staatlichen Autorität unterstellt. So sehen wir in seinem erhabenen Beispiel die rechte Haltung des Heiligen zum Staate. Verurteilt wird durch ihn vor allem der engstirnige, ungerechte Nationalismus. Sein Wort : „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", darf nicht als Nebenordnung von Gott und Kaiser aufgefaßt werden. Was man dem Kaiser gibt, muß man letztlich Gott geben. Wo das nicht möglich wäre, darf man dem Kaiser nicht geben, um Gott nicht zu verachten. — Im 2. Bd. beleuchtet der Verf. das rechte Verhalten zum Staat durch das Leben und die Lehre der beiden *Apostelfürsten*. Die 1 Ptr 2, 17-23 zum Ausdruck gebrachte sehr loyale Haltung gegenüber der übergeordneten weltlichen Gewalt steht doch ganz unter dem höheren Grundsatz: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen". Bemerkenswert sind auch die Ausführungen zu Röm 13 (67-77). In dem Kapitel über die *Martyrer* werden die Christenverfolgungen geschichtlich verständlich gemacht, aber auch die Schuld des Staates hervorgehoben ebenso wie die leuchtende Heiligkeit der Martyrer. *Helena* wird eigens beschrieben, da sie die Heiligengestalt ist, die in enger Verbindung mit der staatlichen Gewalt eine Heilige geworden ist, und die darauf hinzuwirken suchte, daß im römischen Imperium weltliche Herrschaft mit dem Dienste Christi verbunden wurde. — Sehr anregend ist auch der 3. Bd. geschrieben, in dem die großen Gestalten der Kirchengeschichte des *vierten bis fünften Jahrhunderts* in ihren mannigfachen Beziehungen zu den Trägern der staatlichen Gewalt gezeichnet werden. Obgleich der Verf. durchaus nicht schwarzweiß malt und auch auf gewisse Einseitigkeiten oder Grenzen seiner Helden hinweist, kommt doch ihre überragende Größe in der Schilderung dieser oft dramatischen Begegnungen überzeugend zum Ausdruck. Bei Augustinus wird vor allem sein philosophisch-theologisches Verständnis von Staat und Kirche hervorgehoben, wie es in seinem Werk De

Civitate Dei ausgesprochen ist. — Rückblickend auf die drei Bände kann man als Grundlinie etwa folgendes feststellen: Bei aller Würdigung des Staates und bei aller Betonung der Notwendigkeit einer loyalen Haltung gegenüber der staatlichen Autorität weist der Verf. doch sehr eindringlich auf die Gefahr eines Mißbrauches staatlicher Gewalt hin. Wennemer

Tyciak, J., Morgenländische Mystik. Charakter und Wege. 8° (162 S.). Düsseldorf 1949, Patmosverlag. — T. gehört zu jenen Theologen, die aus der Erkenntnis der schicksalhaften Zuordnung des Westens und des Ostens heraus sich zur verantwortlichen Mitarbeit an der Aussöhnung dieser seit langem auseinandergerissenen Welten berufen wissen. Da nun aber, nach dem bekannten Wort von A. Mager O. S. B., vor allem die Mystik eine Brücke zwischen Morgenland und Abendland bildet, lag es nahe, Charakter und Wege der morgenländischen Mystik darzustellen. Zwei Eigenschaften zeichnen das Werk vor allem aus: einmal die auf engem Raum zusammengetragene Stoffülle, die freilich in ihrer hohen Konzentration die Lesung nicht immer ganz leicht macht, zumal wenn man nicht nur Thesen, sondern auch Beweise sehen möchte. Sodann die lebendige, beschwingte Sprache, die allerdings bisweilen zu sehr ins „Hymnische" fällt. Worauf es dem Verf. bei allem ankommt, ist zu zeigen, wie sehr das mystische Element die östliche Frömmigkeit und Theologie, die Aszese und den Kult durchdringt und formt. Diese Sonderart wird um so deutlicher, je mehr man ihr die abendländische Geisteshaltung gegenüberstellt. Dieser Weg der Konfrontierung ist denn auch die Methode, welche in den einzelnen Kapiteln mit großem Geschick angewandt wird. Dabei werden viele wertvolle Einsichten gewonnen, die kein besonnener Leser wird bestreiten können. Das ist in den bisher erschienenen Besprechungen des Buches oft genug hervorgehoben worden. Wenn im nachfolgenden ein paar kritische Vorbehalte angemeldet werden, möge man sie im Lichte dieser positiven Bewertung sehen. — T. hat in der Einführung selbst vermerkt, wie sehr das Fehlen eines klaren Begriffs von „Mystik" die bisherige theologische Auseinandersetzung belastet. Aber wenn ich recht sehe, gelingt es auch ihm nicht, diese Komplikationen zu vermeiden. Der religionsgeschichtliche und theologische Begriff des „Mystischen" fließen auch bei ihm immer wieder durcheinander und machen so die kritische Lesung schwierig. Wenn Mystik nichts anderes ist als das Übernatürliche bzw. das rational nicht Wägbare (20), dann ist es natürlich leicht, die östliche Mentalität als betont „mystisch" zu erweisen. Aber an anderer Stelle weist dann T. selbst wieder darauf hin, daß der Begriff doch enger zu fassen ist. Doch wird auch hier, etwa im zentralen Abschnitt über „Aszese und Mystik in grundsätzlicher und östlicher Beleuchtung" (61-81) nicht hinreichend Ernst gemacht mit dem strengen, christlich-theologischen Sinn des Wortes. Auf jeden Fall ruft die Weise, wie T. hier der westlichen Auseinanderreißung von Aszese und Mystik die östliche Einheit von beiden gegenübergestellt, mehr als einen Widerspruch hervor. Ich glaube nicht — salvo meliori iudicio —, daß man recht tut, wenn man die Dinge so darstellt, als ob man im Westen in der Bewertung der Aszese nicht hinreichend den Primat der Gnade festgehalten hätte oder die Bedeutung der passiven Tugenden nicht genug betont hätte. Auch wenn man die Fundierung des gesamten religiös-sittlichen Lebens, also auch der Aszese, in der gnadenhaften Erhöhung und Führung des Menschen zugibt (wie es jeder Katholik tun muß), und wenn man eine organische Verbindung zwischen dem aszetischen Bemühen und der eigentlichen mystischen Begnadung hält (wie es mehr und mehr auch von westlichen Theologen geschieht), so darf doch nicht übersehen werden, daß die aszetische Periode normalerweise der mystischen Begnadung vorausgehen muß. Somit kommt man doch nicht daran vorbei, Aszese und Mystik als zwei Stufen des geistlichen Lebens zu betrachten, wie es übrigens auch die griechischen Väter gewußt haben. Natürlich stehen beide im Raum der Gnade, sind meinetwegen organische Entfaltung der Gnade. Aber deshalb ist die aszetische Periode doch noch nicht Mystik — es sei denn, man verstehe hier unter Mystik einfach die Gnadengetragenheit des religiös-sittlichen Lebens.

Wenn T. (71) die Frage stellt: „Warum kommen nur wenige zur mystischen Beschauung in diesem Leben?", dann wird die adäquate Antwort wohl kaum *die* sein können, weil sie „die Schönheit und Fülle des göttlichen Lebens in der Seele, in den kultischen Tiefen des Sakramentes nicht erkannt haben" und zu sehr ihren eigenen Wegen statt der Führung der Gnade vertrauen. Vielmehr liegt, gerade nach Ausweis der östlichen Lehrer des geistlichen Lebens (vgl. das Wort aus Isaak von Ninive S. 76 !), der entscheidende Grund auf seiten der Menschen darin, weil so wenige den Mut haben, jenen herben Weg der Läuterung des Geistes und der Sinne zu gehen, den man gemeinhin „Aszese" nennt. — Über diese grundsätzliche Frage hinaus könnte man noch manche Einzelbeanstandungen erheben: S. 10 könnte die Reihenfolge Nominalismus und Aristotelismus und die Bewertung der Rolle des Aristotelismus leicht falsch verstanden werden. — S. 49: Kann man sagen: Diese innertrinitarischen Relationen „sind die göttlich-vitalen Akte, aus denen alles Leben quillt"? — S. 64: Daß es keine *menschliche* Initiative im Heilsgeschehen gibt, ist nicht nur *thomistische* Gnadenlehre, wie es der nachfolgende Hinweis auf das Tridentinum zeigt.

Bacht

Küppers, L., Göttliche Ikone. Vom Kultbild der Ostkirche. 4° (84 S. u. 17 ganzseitige, meist farbige Ikonen). Düsseldorf 1949, Bastion-Verlag. DM 12.80. — Auf dem Grund gesicherter Vorarbeiten namhafter Ikonenkenner, wie Trubezkoi, Alpatov, Wunderle, Hackel und damit indirekt auch Kondakov, gibt der Verf. eine allgemeinverständliche Einführung in die Eigenart des russischen Kultbildes. Ausgehend von der besonderen russischen Geisteshaltung und der Hochschätzung der Heiligenverehrung in der Orthodoxen Kirche wird die Abstammung der Ikone vom ägyptischen Mumienporträt und von der byzantinischen Malerei besprochen. Die Ikone soll uns nicht nur an das Heilige erinnern, sie ist vielmehr vom Heiligen erfüllt, in ihr steigt der Himmel zur Erde nieder. Daher ist das Ikonenmalen vor allem ein heiliges Tun, ist mit Gebeten und Riten begleitet, die in den alten Malerhandbüchern breiten Raum einnehmen. Die fertige Ikone wird dann vom Priester geweiht und mit Myron gesalbt. Nach Beschreibung des russischen Kirchenraumes, in dem die Ikone ihren nach hierarchischen Vorschriften genau bestimmten Platz einnimmt, geht der Verf. auf die betonte Übernatürlichkeit der Darstellung ein und zieht Vergleiche zum vielfach sehr naturalistischen westlichen Heiligenbild. Erklärung der Linien- und Farbensymbolik im allgemeinen leiten über zur Besprechung der einzelnen Reproduktionen. Die Analyse dieser Musterbeispiele ist sehr instruktiv und setzt uns in den Stand, auf Grund der allgemeinen Regeln selbständig auch andere Ikonen zu verstehen. So leistet das Buch einen schönen Beitrag zum Verständnis der Ostkirche überhaupt. — Auf einige kleine Fehler sei hingewiesen: Zwischen den Türen der Ikonostase sind nicht Bilder von Lokalheiligen (27), sondern notwendig die Ikonen Christi und der Muttergottes angebracht. Diese zwei Bilder bilden den wesentlichsten Teil jeder Bilderwand und können diese im Notfall ersetzen. — Das Zitat aus K. Adam über die Vernachlässigung der Verehrung der Menschheit Christi im Osten (10) ist stark übertrieben und wird von Sachkennern allgemein abgelehnt (vgl. S. Salaville, Liturgies Orientales, Paris 1932, 93 f.; ebenso: EphLit 53 [1939] 13—53). — Im Kirchenslavischen scheint sich der Verf. nicht auszukennen, denn bei den liturgischen Bezeichnungen weicht er stets auf das Griechische aus, obwohl doch von russischen Kultbildern die Rede ist. Die Unterschrift des letzten Bildes muß Pjátniza (nicht Pjatnika) heißen, wie deutlich auf der Ikone selbst zu lesen ist. — Die farbigen Reproduktionen sind im Vergleich zu der (leider vergriffenen) Prager Ausgabe von Kondakov nicht besonders gut. Aber wie die Originale, die sich meist in sowjetrussischen Museen befinden, in Wirklichkeit aussehen, wissen wir ja auch nicht. — Wieviele von uns, die eine Ikone im Zimmer hängen haben, verstehen sie wirklich? Hier ist ein — trotz einiger Mängel — brauchbarer Schlüssel gegeben.

Falk

1951 K 3509

7. Feb. 1961
28. DEZ. 1961
3. JUNI 1965
12. 10. 66
18. FEB. 1967
25. APR. 1967
4. JULI 1967
8. März 1968
3. APR. 1969
11. JUNI 1970
22. MRZ. 1971
13. DEZ. 1971
15. AUG. 1974
20. FEB. 1980
27. 1. 75
1. Aug. 1975
1. 7. 76
20. JULI 1976
8. DEZ. 1976
9. FEB. 1977
23. MAI 1977
8. SEP. 1978
6. DEZ. 1978
12. OKT. 1979
17. DEZ. 1979
28. JULI 1982
12. Feb. 1981
31. 2. 81
21. OKT. 1981
4. März 1983
30. MRZ. 1983

Einbd. 5. 40
Kenner ged. Bl. 2.
7. 40