N12<521285979 021

rad

ubTÜBINGEN

UB Tübingen

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXVII. JAHRGANG

1952

VERLAG HERDER FREIBURG



lyd 861

Herausgeber: Die Professoren der Theol. Fakultät S.J. und der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main sowie der Philosoph. Fakultät S.J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München. — Hauptschriftleiter: Heinrich Weisweiler S.J., Frankfurt am Main-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Alb. Hartmann S.J. (Frankfurt), Jos. Ternus S.J. (Frankfurt), Jos. de Vries S.J. (Pullach).

Inhalt des XXVII. Jahrgangs 1952

Abhandlungen:

Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita. Von Otto Semmelroth S.J. 1

Die Lehre von der prophetischen Inspiration des hl. Justinus Martyr. Von Heinrich Bacht S.J. 12

Die Substanz im Bereich des geistigen Seins. Von Joseph de Vries S.J. 34

Hegel und der dialektische Materialismus. Von Emerich Coreth S.J. 55

Situationsethik in theologischer Sicht. Von Josef Fuchs S.J. . . . 161

Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik. Von Johannes Beumer S.J. 183

Hegels Begriff der Religion — sein Sinn und seine Grenze. Von Bernhard Welte 210

Zur philosophischen Deutung des quantenmechanischen Indeterminismus. Von Wolfgang Büchel S.J. 225

Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor. Von Heinrich Weisweiler S.J. 321

Die Kommentare zum vierten Buch der Sentenzen von Wilhelm von Ware, zum ersten Buch von einem Unbekannten und von Martin von Alnwick in Cod. 501 Troyes. Von Franz Pelster S.J. 344

Philosophisch-ontologische Grundlagen der Logistik. Von Walter Brugger S.J. 368

Humanae animae competit uniri corpori (S. Th. I q. 51 a. 1 c). Überlegungen zu einer Philosophie des menschlichen Ausdrucks. Von Georg Trapp S.J. 382

Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit. Von Johannes Bapt. Lotz S.J. 481

Die Grundrechte der Staaten im Wandel des Völkerrechts. Von Albert Hartmann S.J. 504

Ehescheidung im Fall von Ehebruch. Der fundamentaltheologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen 1547. Von Piet Fransen S.J. 526

Beiträge:

Eine ungedruckte theologische Summa aus dem Jahre 1439 (Cod. 205 des Staatsarchivs in Koblenz). Von Martin Grabmann † 68

Drei monumentale Ausgaben scholastischer Theologie. Von Franz Pelster S.J. 241

Was bleibt von der Existenzphilosophie? Zu dem Buch von L. Gabriel, Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre. Von Endre von Ivánka 400

Johannes Bapt. Schuster S. J. † 408
Mélanges Jules Lebreton. Von Heinrich Bacht S. J. 557
Das Wachstum der Seligkeit nach der Auferstehung. Um die Auslegung von S. th. 1, 2 q. 4 a. 3 ad 3. Von Franz Pelster S. J. 561

Besprechungen 77 248 409 564

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 111 435
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 123 445
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 136 454
Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie . . 148 466
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 154 471
Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie 273 587
Geschichte der Theologie 281 596
Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes 290 605
Dogmatik und Dogmengeschichte 299 614
Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Aszetik und Mystik 311 625

Gesamtverzeichnis des 27. Jahrgangs . . . . . III—VIII

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Abellán P. M. 311
d'Abro A. 457
Adam K. 593
Ahlmann W. 148
Albert der Große 107 243
Albright W. F. 292
Alexander v. Hales 158 241
Alfaro J. 262
Allers R. 147
Alred de Rievaulx 156
Althaus P. 279 310
Ambrosetti G. 150
Ammann A. 602
Anselm v. Canterbury 473 473
Anwander A. 122
Arberry A. J. 449
Aristoteles 89 126 126 127 257 409 448
Arnald v. Vilanova 433
Athanasius 631
Auer A. 435
Auer J. 581
Augustinus 128 282 283 617
Averroes 89
Avicenna 449 575

Backes I. 315
Badawi A. 257
Balič C. 246
Bardy G. 129 560
Barion H. 148
Barré H. 621
Barth K. 93
Barthélemy J. 157
Bavink B. 136
Beck E. 281
Becker O. 262
Becker W. 596
Beirnaert L. 147
Bellarmin R. 617
Bengtson H. 411
Benoit P. 560
Benz E. 604
Berkouwer G. C. 273
Bernard v. Clairvaux 155
Bernhart J. 120
Betti H. 158
Bibliotheca Missionum 431
Bibl.-Theol. Handwörterbuch 290
Biermann B. 273
de Bivort de la Saudée 117
Blanco G. 473
Blinzler J. 611
Blondel M. 565
Blumberg H. 89
Boasson J. J. 136
Bochenski J. M. 258 410 451
Boelen B. J. M. 152
Bohatec J. 287
Bonaventura 439
Bosch F. W. 468
Bourke V. J. 112 467

Bouyer L. 560
Bouyges P. M. 89
Brady J. 479
v. Brandenstein B. 113
Brauweiler H. 149
Bresciani-Turroni C. 153
Breton S. 452
Brodrick J. 288
de Broglie G. 559
de Broglie L. 138 457
Brosch J. 594
Brunner A. 77
Brunner E. 93 276 280 301 612
Buber M. 111 294
Buescher G. 316
Bulgakow S. 97
Bultmann R. 295 296
Burrows M. 606
Buzy D. 558

Cai R. 477
Cajetanus Card. 262
Calvin 286 313
Camelot Th. 560
Caramello P. 477
Carnap R. 456
Carreras-Artau J. 433
Cayré F. 560
Ceuppens F. 291
Chatillon J. 155 157
Chavasse A. 276
Christoff D. 111
Code oriental de procédure eccl. 629
Coing H. 254
Colson J. 592
Congar Y. 593
Conrad-Martius H. 136 440
Corell A. 298
Cossa P. 147
Courcelle P. 560
Criado R. 607
Cyrill v. Alexandrien 90

Daniélou J. 607
Davitt Th. E. 467
Dechanet J. M. 154
Defrenne P. 118
Deichgräber K. 90
Delhaye Ph. 474
Deman Th. 111
Deneffe A. 621
Der Mensch vor Gott 435
Dessauer Fr. 80
Dey J. 291
Diel P. 463
Dillenschneider Cl. 622
Dilthey W. 123
Dindinger J. 237 431
Ps.-Dionysius Areopagita 154 472
Dolch H. 138
Dominguez O. 273
Dondaine H. 472
Dondeyne A. 118
Dooyeweerd H. 451
Doronzo E. 305 624
Dostojewski 453
Draget R. 560
Dubarle A. M. 558
Dubois J. 156
Dulong M. 475
Dumezil G. 558
Duns Scotus J. 160 246 262

Eberle A. 267
Eichmann E. 430 598
Einaudi L. 153
Einstein A. 457
Eis G. 480
Ellul J. 151
v. Engelhardt W. 131
Engelland H. 290
Ephraem 281
Erismann Th. 114
Ermecke G. 315
Evans A. P. 600

Fabre J. H. 458
Fabro C. 133
Feckes C. 243
Fehner H. 118
Feltin Mgr. 558
Festugière A. J. 124
Fichtenau H. 632
Fischel W. 85
Fischl J. 129
Fliche A. 286
Forsthoff E. 149
Fries A. 478
Fröbes J. 144
Frühneuhochdeutsche Bibelübers. 480
Frühwirth A. 604
Fuchs E. 613

Gabriel L. 400
Gadamer G. H. 123
Galbraith V. H. 597
Galtier F. 629
Galtier P. 424
Gamberoni J. 627
Ganzheit in Philos. und Wissenschaft 112
Garvin J. N. 475
Gauthier R. A. 158
Gehlen A. 570
Geiselmann R. 304
Gewirth A. 600
Geyer B. 243
Giacon C. 127
Giese F. 317
Gigon O. 126
Gilbert Porreta 476
Gilson E. 409
Glaube u. Forschung 277
Glorieux P. 159 561
de Goeje C. H. 138
Gohlke P. 126
Goichon A. M. 525
Goldschmidt V. 125
Gottfried v. St. Viktor 474
Goukier H. 435
Graber R. 620
Grassi C. 437
de Greef E. 147
Grégoire A. 454
Grégoire Fr. 140
Gregor v. Nyssa 614
Greitemann N. 283
Grenet P. 124
Grenzmann W. 121
Groot H. 455
Grotius H. 470
Grua G. 131
Guardini R. 128
Guggenberger A. 137 251 435
Guillaume de Saint Thierry 154
Gutierrez C. 600

Haas A. 124
Hadrossek P. 103 626
Haecker Th. 464
Hanslmeier J. 136
Häring B. 312
Hartmann A. 427
Hartmann N. 417
Hauck O. 313
Hauck W. A. 132
Hauser R. 315
Hegel 414 435 453
Heidegger M. 83 248 400
Heiler F. 304
Heimsoeth H. 435 452
Heinrich W. 112
Heinrich v. Gent 442
Heinrich v. Harclay 599
Henle R. J. 116
Hens N. 617
Herborn N. 289
Herkenrath J. 315
Heuss A. 410
Heynck V. 308
Hieronymus 282
Hoffmann E. 123 480
Hofmann R. 435
Holböck C. 319
Holzamer K. 465
Honecker M. 480
Howe G. 277
Huby J. 118
Hugo v. St. Viktor 155
Hunt R. W. 476
Husserl E. 441

Ibn Sina 575
Infeld L. 457
Internat. Studienvereinigung 427
Iwand H. J. 618

Jaarboek van kath. Theol. in Nederland 275
Jacobi J. 147
Jaeger W. 411

Jaffé A. 145
Janelle P. 286
Janssen A. 466
Janssen O. 442
Jarry E. 286
Jaspers K. 83 119
Jocham J. 102
Johannes v. Freiburg 478
Johannes v. Kreuz 82
Johannes Quidort 159
Johannes Sarrazin 472
Jone H. 268
Jourda P. 286
Journet C. 579
Jung C. G. 145 464
Junker H. 315 435

Kaiser H. J. 270
Kant I. 435
Katz D. 143
Keilbach V. 438
v. Kempski J. 441
Kierkegaard S. 133
Kirche und Recht 151
Kirchner J. 471
Klein J. 315
Klug O. 149
Knoepfler M. 595
Knowles D. 597
Koch R. 293
Koeniger A. 317
v. Koligriwof I. 117
Koppen K. 141
Koppers W. 461
Kowalsky N. 273
Kraus H. J. 609
Kretschmer E. 87 459
Krüger G. 111
Kübel W. 243
Kühle H. 243
Kuhn O. 615
Kunz H. 111
Kurten E. 289

Lais H. 262
Lambert v. Avignon 289
Lambert P. G. 607
Lande I. 292
Landgraf A. M. 424 624
Landmann M. 462
Lang A. 315
Lanfranc 597
de La Pradelle 469
Laros L. 316
Laros M. 595
Le Blond I. M. 129
Lebreton J. 557
Leclercq J. 155 426 597 621
Lehmann K. 631
Leibniz G. W. 130 131 131 435
Leisegang H. 115
Léon-Dufour X. 559
Lerch D. 258
Le Senne R. 435
Lessius L. 300
Levie J. 559
Leys R. 614
Lialine C. 275
Liégé A. 275
Lightfoot R. H. 610
Linsenmann F. X. 435
Lohmeyer E. 605
Lokuang St. 273
Lolis S. D. 589
Lottin O. 107 313 625
Lotz J. 438
de Lubac H. 118
Lücking C. 277
Luyten N. M. 111
Lyonnet S. 90 576

Maas B. 473
Madoz J. 421
Maier A. 433 478
Malevez L. 118
Malone E. E. 630
de Manoir H. 622
Manson T. W. 610
Marc A. 142
Marrou H. J. 283
Marsilius v. Padua 600
Mascall E. L. 117
Mastrius B. 262
Masure E. 307
Mayer-Abich A. 113
Maziarz E. A. 118
Mazzantini C. 477
Meier L. 160
Melanchthon 287
Ménard J. E. 302
Menchaca J. A. 144
Mennicken P. 284
Mensaert G. 273
Der Mensch vor Gott 435
Menzel-Rogner H. 480
Messina G. 576
Meßner R. 439
Meyer R. T. 631
Milik J. T. 607
Missionswissensch. Studien 273
Mitterer A. 459
Möller J. 564
Moore S. 475
de Moreau E. 278
Morel V. 275
Mörsdorf K. 430
Mörsdorf Kl. 598
Müller A. 440 622
Müller-Armack A. 278
Müller L. 99 603
Müller G. 447
Müller M. 82
Müncker Th. 315 315
Mure G. R. G. 453
Müssener H. 318
Mynors R. A. 597

Nadal J. 109
Natur, Geist, Geschichte 136
Neumann E. 464
Neuß W. 284
Newman J. H. 595
Nicolau M. 109
Nicolaus v. Cues 480 480
Nigg W. 453
Nietzsche 21 132
Nys Th. 442
The Norman Anonymous 598

Ockham W. 306 439
O'Connel J. P. 282
Oelrich W. 142
Oetinger Fr. Chr. 132
Ogiermann H. A. 414
Ohm Th. 273
Olier J. J. 302
Olivi J. 433
Osterloh E. 290
Owens J. 409

Paissac H. 134
Pap A. 437
Pascher J. 435
Péghaire J. 115
Pelster Fr. 599
Pera C. 477
Perbal A. 273
Peters J. 273
Petrus Canisius 288
Petrus Manducator 476
Petrus v. Poitiers 475
Petzelt A. 480
Pfahler G. 146
Pfeifer-Belli W. 122
Pieper J. 619
Plato 124 124 125 447
Plessner H. 145
Pohl H. 139
Pohlenz M. 410
Pontet 384
Pouillon H. 478
Primon R. 273
Priscian 476
Prior A. N. 149
Pruche B. 134
Prümm K. 90

Quadrio G. 620
Quasten J. 260
Quispel G. 595

Rademacher L. 446
Rassler Chr. 267
Rassow P. 319
Rattner J. 111
Rehm M. 293
Reinach A. 440
Reiner H. 468
Richard von St. Viktor 157
Richter W. 449
Riedmann A. 587
Riehl H. 112
Rintelen F. J. 137 444
Robbers H. 436
Robert A. 558
Rommerskirchen J. 273

Ross W. D. 257 448
Rothacker E. 450
Roy L. 301
Ruckstuhl E. 297
Rüschkamp F. 118
Russell B. 154 455

Sailer J. M. 320
Salaverri de la Torre J. 591
Sartre J. P. 83 134 135
Schätzel W. 470
Scheuner U. 151
Schilling K. 124 445
Schilling O. 152 608
Schindewolf O. H. 568
Schmaltz G. 147
Schmauch W. 605
Schmidt H. 589
Schmitt C. 119
Schmitt Fr. S. 473
Schnackenburg R. 90
Schneider J. 605
Schomerus H. 149
Schöndorfer U. 136
Schramm P. E. 598
Schüler A. 626
Schumann Fr. K. 277
Schurhammer G. 273
Schwartz E. 449
Schwarzmann H. 299
Sciacca M. F. 129
Scimè S. 154
Scotus Eriugena 472
Seeberg E. 589
Seelhammer N. 316
Seraphim, Metropolit 96
Seumois A. 273
Shields Ae. L. 89
Siegert H. 291
Siegmund A. 596
Smit L. 275
Smulders P. 560
Soiron Th. 422
Sokrates 124
Solano J. 422
Solovjev 99
Sommerfeld A. 136
Soranzo G. 285
Sotillo L. R. 628
Spann O. 112 112
Speer E. 148
Spiazzi R. M. 477
Spülbeck O. 137
Stadtmüller G. 468
Stegmüller Fr. 471
Steidl H. 587
Steinbüchel Th. 135 315 435 615 626
Stephan von Baugé 157
Stickler A. M. 627
Stieler G. 130
Stier H. E. 277 410
Stirnimann J. K. 274
Streit R. 431
Studia philosophica 111
Stupperich R. 287
Suarez Fr. 150
Summa sententiarum 158
Süsterhenn A. 469
Sylvestris v. Ferrara Fr. 262
Szylkarski Wl. 99

Ternus J. 118
Terrier H. 615
Théry G. 472
Thibon G. 81
Thiel M. 443
Thielicke H. 278 584
Thiesen U. 300
Thomas L. 452
Thomas v. Aquin 158 262 273 301 477
Thomas v. Mercado 311
Thomas v. Sutton 478
Tillmann F. 315 435
Tischner R. 465
Tragella G. B. 273
Troubles et lumière 146
Tulloch W. J. 157
Tyciak J. 280

Uexküll Th. 437
de Urmeneta F. 130

Vaccari A. 559
Van Boxtel J. 436
Vandebroek G. 118
Van den Eynde D. 157
Van der Meer F. 282
Van der Putte A. 436
Vanni-Rovighi S. 473
Van Steenberghen F. 251
Vetter A. 144
Vietta E. 135
Virieux-Reymond A. 258 575
Vives L. 130
Vogel H. 303
Vogt H. 137
Volk G. 301
de Vries J. 438
de Vries W. 604

Walz A. 604
Weber W. 149
Weiger J. 308
Weilner I. 320
Weindel Ph. 435
Weisser G. 317
Wellek A. 462 573
Weltkonzil v. Trient 308
Welty E. 104
Welzel H. 149
Wendel Fr. 286
Wenzl A. 136
Wetter G. H. 118
Weymann-Weyhe W. 132
Whitehead A. N. 455
Whiteley C. H. 116
Whittaker E. 455
Wilhelm v. St. Thierry 154
Wilhelm v. Vaurillon 479
Williams G. H. 598
Wilpert P. 137
Wittmann M. 317
Witton-Davis C. 294
Wolf E. 151
Wolz H. 474

Zameza J. 273
Zarkorsky A. 153
Zijnsleer en Godsbestaan 436
Zimmermann J. 299
Zinkl J. 102

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 Monatschrift
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
StudPh = Studia philosophica
SvenskTKsker = 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

Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita

Von Otto Semmelroth S. J.

Es ist allgemein bekannt, daß jener bis heute noch nicht identifizierte syrische Autor um die Wende zum 6. Jahrhundert, den wir als Ps.-Dionysius Areopagita bezeichnen, einen außerordentlich starken Einfluß auf die scholastische, also durch begrifflich-systematische Bemühung gekennzeichnete Theologie des Mittelalters hatte. Sie nahm ihn nach der Bibel als ihren Kronzeugen. Weniger beachtet vielleicht, aber ebenso wirklich ist der Einfluß, den derselbe Autor auf das symbolistische Denken der mehr platonischen Richtung mittelalterlichen Geisteslebens ausgeübt hat.

Ps.-Dionysius verweist in seinen zum heute bekannten Corpus Areopagiticum gehörenden Werken — der „Himmlischen" und „Kirchlichen Hierarchie", „Über göttliche Namen", „Über mystische Theologie" und den zehn Briefen — an sechs verschiedenen Stellen auf ein angeblich von ihm verfaßtes Werk, das den Titel „Θεολογία συμβολική" trage[1]. Es mag nun immerhin sonderbar sein, daß von den Werken eines Schriftstellers, dessen ganze Theologie vom Symbolismus durchwoben ist, ausgerechnet dieses Werk fehlt. Worin das begründet ist, steht nicht fest. Man könnte meinen, es sei dieses Werk vielleicht doch nur Gegenstand des am Schluß von „De Divinis Nominibus" geäußerten Planes geblieben, „jetzt zur ‚Symbolischen Theologie' überzugehen"[2]. Dem aber scheint zu widersprechen, daß er im neunten Brief von der Übersendung der „Symbolischen Theologie" an den Adressaten spricht[3] und auch anderswo auf die „Symbolische Theologie" als schon geschrieben verweist. Ja er gibt sogar zu Beginn der „Mystischen Theologie" eine Inhaltsangabe der „Symbolischen Theologie" und begründet den großen Umfang dieses Werkes damit, daß eine Gottesschilderung in Symbolen des sinnlichen Bereiches notwendig wortreich sein müsse, während eine Theologie, die sich wie die mystische vom Sinnenhaften löse, im Schweigen vollzogen werde[4]. So scheint es eher, als ob dieses Werk wie auch ein anderes, das er „Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις" nennt und das nach der von ihm gegebenen Inhaltsangabe nicht in einem der uns bekannten areopagitischen Werke wiederzufinden ist[5], verlorengegangen sei. Man könnte das bedauern, weil die bekannten Werke des Ps.-Dionysius und seine methodologischen Ausführungen über Theologie dieses Werk als ein

[1] C. H. XV, 6; 336 A. — M. T. III; 1032 f. — D. N. IX, 5; 913 B. — D. N. XIII, 4; 984 A. — Ep. IX, 1; 1104 B. — Ep. IX, 6; 1113 B. — Die letzte Zahl der Stellenangabe bezieht sich immer auf PG 3.

[2] D. N. XIII, 4; 984 A. [3] Ep. IX, 6; 1113 B. [4] M. T. III; 1032 f.

[5] A. a. O.

in besonderer Weise seiner Geistigkeit entsprechendes erscheinen lassen. Zur Darlegung des ps.-areopagitischen Symbolismus sind wir jedoch nicht auf dieses Werk angewiesen. Die übrigen geben uns alles, was wir dazu brauchen: die inhaltliche Seite seiner Gotteslehre, der das Symbol als passender formaler Ausdruck entspricht, wobei wir dann manche für den Symbolismus wichtige Aussagen über die Beziehung zwischen Symbol und Gehalt festlegen können. Damit sind die drei Teile des Folgenden bereits angegeben: zunächst die Schilderung des dionysischen Gotteserlebnisses, insofern es im Symbol seinen passendsten Ausdruck findet; zweitens das Symbol als Ausdrucksform dieser Gotteslehre; und schließlich drittens einiges über die erkenntnismäßige wie realistisch-gegenständliche Beziehung zwischen dem Symbol und seinem Inhalt.

I. Die inhaltliche Voraussetzung der „Symbolischen Theologie"

Die so stark symbolistische Ausprägung der Theologie des Ps.-Dionysius ist nicht nur in einer formalen Liebhaberei dieses Autors begründet. Sie erweist sich vielmehr als ein Ausdrucksmittel, das zu jener doppelten Wirklichkeit paßt, die im besonderen Mittelpunkt des ps.-areopagitischen Systems steht. Die eine dieser beiden Wirklichkeiten, die so starkes Anliegen der areopagitischen Werke sind, ist die absolute Welttranszendenz der Gottheit, die es nicht erlaubt, weltgültige Begriffe einfachhin auf sie zu übertragen, ohne daß man ihre Grenzen in negativer Aussage sprengt und sie durch Voranstellen des ὑπερ- über sich selbst hinausweisen läßt. Die andere sich der Vorliebe des Dionysius erfreuende Wirklichkeit ist die Gott-Transparenz der Welt, die es unmöglich macht, in der Welt eine ihr absolut eigene Gültigkeit zu finden. Das Zugleich dieser beiden Wirklichkeiten findet in der symbolistischen Ausdrucksweise seinen unmittelbarsten Niederschlag.

1. Daß Ps.-Dionysius der Verkünder der Transzendenz Gottes über allem Weltlichen ist, kann keinem verborgen bleiben, der seine Werke auch nur oberflächlich kennt. Der Gottesname des Ἕν, der die Gottheit am meisten von der Buntgestaltigkeit (ποικιλομορφία) des Außergöttlichen unterscheidet, ist ihm der bedeutendste Gottesname[6]. Und wenn auch bisweilen der πρόοδος der Weltdinge aus der in sich selbst ruhenden Gottheit pantheistisch-emanatistisch anmutet, so steht doch im Gesamtzusammenhang der ps.-areopagitischen Weltentstehungsauffassung die Buntgestaltigkeit der Welt so fremdartig der einsförmigen Gottheit gegenüber, daß von einem naturhaften Ausfließen nicht mehr die Rede sein kann. Gott als das ἀγαθόν gibt den

[6] τὸ καρτερώτατον ὄνομα. D. N. XIII, 1; 977 B.

Dingen ihr Dasein aus sich heraus in der φωτοδοσία, die als πατροπαράδοτος[7] und damit deutlich als personal gekennzeichnet wird. Und was die Gottheit in der Daseinsmitteilung an die Welt als Strahlen aus ihrem unzugänglichen Licht ausstrahlen läßt — eins der beliebtesten Bilder der areopagitischen Theologie —, kommt nach dem Ps.-Areopagiten nicht aus der Urgottheit selbst. Ringend mit dem Problem, die Transzendenz des göttlichen Einen mit seinem schöpferischen Hervorgang in eins zu bringen, sieht er in der Gottheit selbst eine zum mindesten virtuelle Vielheit von um den Kern der Urgottheit herumliegenden δυνάμεις. Dabei wird es nicht ganz klar, ob nach des Dionysius Auffassung diese Kräfte zum innergöttlichen Bereich gehören oder ihrerseits geschaffene Wesen sind. Die Teilnahme der Kreaturen an der Gottheit, die das Wesen der Schöpfung ausmacht, kommt von diesen Kräften her. Dadurch erscheint die Urgottheit selbst als absolute Einheit in noch stärkere Welttranszendenz entrückt[8].

Dem Gottesnamen des Guten, der die Gottheit als schöpferisch ausstrahlendes Licht kennzeichnet, entspricht der Gottesname des Schönen, der sie als die Schöpfung zu sich zurückrufendes Ziel kennzeichnet. Dionysius deutet den Begriff κάλλος etymologisch von καλεῖν = rufen[9], und den Namen ἥλιος von da her, daß die Sonne, die eins der häufigst verwendeten Symbole für Gott ist, alles sammelt[10]. Dieser Aufstieg nun, den die Geschöpfe, von Gottes Schönheit gerufen, zur Lichtquelle zurück unternehmen, geht auch auf den höchsten mystischen Stufen nur bis zu den Vorhöfen der göttlichen δυνάμεις, nicht aber zum Urlicht selbst, das in der areopagitischen Mystik stets das ἀπρόσιτον φῶς bleibt. Gewiß kann der mystisch emporgezogene Mensch die geschöpfliche Vielheit sehr weit hinter sich lassen und weit in die göttliche Einsförmigkeit dringen, in der er das Göttliche mehr erleidet als erlernt[11], wo er aus dem menschlichen Vielreden in die göttliche Wortlosigkeit, aus dem vielfältigen kreatürlichen Lichtglanz in das als θεῖος γνόφος wirkende Gotteslicht eindringt. Die Urgottheit selbst aber ist so transzendent, daß auch der Mystiker nicht zu ihr dringt. Alle theologische Aussage „kann nicht die überwesentliche Wesenheit offenkundig machen. Denn das ist unaussprechlich und unerkennbar, vollständig unmöglich zu offenbaren und selbst die Einigung übersteigend. Vielmehr kann es nur den wesenbildenden Hervorgang der urgöttlichen Urwesenheit zu den Dingen hin feiern“[12].

[7] C. H. I, 2; 121 A.

[8] Hierzu vgl. den Aufsatz des Verf. „Gottes geeinte Vielheit“ in dieser Ztschr 25 (1950) 389 ff.

[9] D. N. IV, 7; 701 D. [10] ἀολλῆ ποιεῖ. D. N. IV, 4; 700 B.

[11] οὐ μόνον μαθών, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα. D. N. II, 9; 648 B.

[12] τῷ λόγῳ σκοπὸς οὐ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν, ἢ ὑπερούσιος, ἐκφαίνειν (ἄρρητον γὰρ τοῦτο ἄγνωστόν ἐστι, καὶ παντελῶς ἀνέκφαντον, καὶ αὐτὴν ὑπεραῖρον τὴν ἕνωσιν)· ἀλλὰ τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον ὑμνῆσαι.

Diese Überzeugung von Gottes Jenseitigkeit hat ihren formalen Ausdruck beim Areopagiten in einer Sprache gefunden, die man vielleicht doch zu Unrecht schwülstig genannt hat. Ist sie nicht vielmehr der Versuch, in Worten, die einander dialektisch entgegenstehen und in der Eminenztheologie überbieten, sich der göttlichen Wirklichkeit ein wenig zu nähern, um dann doch immer wieder im vorangestellten ὑπερ- am Erfolg dieses Versuches zu verzweifeln? Auch die bei ihm häufig wiederkehrende Mahnung zur Arkandisziplin mag hier ihren eigentlichen Grund haben: Nicht durch vorschnelles Aufdecken offenbarungsmäßiger Kenntnis den Eindruck zu erwecken, man könne die Urgottheit in ihrer Überwesenheit tatsächlich erfassen. Sollte aber die Mahnung zur Geheimhaltung nur pseudepigraphisches Stilmittel sein, so dürfte sie gerade der Darstellung göttlicher Transzendenz dienen.

Wenn es dem Menschengeist möglich ist, eine Aussage über Gott zu machen, so wird sie nach des Areopagiten Grundüberzeugung nie adäquat Gottes Wirklichkeit erfassen. Ein Aussagemittel aber, das diesen inadäquaten, analogen Charakter unmittelbar bewußt macht, muß für ihn daher eine besondere Wichtigkeit gewinnen. Ein solches Aussagemittel ist das Symbol. „Dem Dunkel der unaussprechlichen Dinge ist die Offenbarung vermittelst der unähnlichen Gebilde mehr angemessen. Mithin erweisen auch die heiligen bildlichen Züge der Schriften den himmlischen Ordnungen nur Ehre und fügen ihnen keine Schmach zu, wenn sie dieselben vermittelst unähnlicher Gestaltungen offenbaren und eben dadurch sie über alles Stoffliche überweltlich erhaben darstellen.“ [13]

2. Eine symbolische Theologie ist aber nicht möglich, wenn nicht mit der Welttranszendenz Gottes die andere Wirklichkeit zugleich besteht: die Gott-Transparenz der Welt. Das Verhältnis der Welt zu Gott wird bei Dionysius sehr deutlich als das der Wirkung zur Ursache gekennzeichnet. Und Gott wird nach ihm auf dem Wege des Schlusses von der geschaffenen Wirkung auf die schöpferische Ursache erkannt. Da nun der Areopagit mit Vorliebe die Schöpfung Gottes als Ausstrahlung des göttlichen Lichtes, als „πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος“[14] schildert, leuchtet nicht nur die Tatsache, daß die Dinge von Gott sind, auf, sondern in den Dingen scheint etwas vom Wesen des schaffenden Gottes selbst durch. Von hier aus wird die ganze Schöpfungstheologie des Ps.-Areopagiten Lichttheologie. Das Werk Gottes nach außen hat für Dionysius nicht wie für uns Heutige seinen fast einzigen Sinn im Wirken, sondern im Offenbaren, ist also an Erkenntnis gerichtet. „Das, was den himmlischen Wesenheiten über-

[13] C. H. II, 3; 140 B.
[14] C. H. I, 1; 120 B.

kosmisch mitgeteilt wird, wird uns symbolisch mitgeteilt."[15] Das Symbolische ist also, weil im Gegensatz zu ὑπερκοσμίως, kosmisch. Der sinnenhafte Kosmos ist Aufleuchten der göttlichen Welt. Die kosmische Welt wird Theologie, symbolische Aussage über Gott. „Unser Geist soll die in die äußere Sichtbarkeit tretende Schönheit als Abbilder der unsichtbaren Herrlichkeit bedenken, die sinnlich wahrnehmbaren Wohlgerüche als Abprägungen (ἐκτυπώματα) der geistigen Ausstrahlungen und die stofflichen Lichter als Bild der unstofflichen Lichtergießung betrachten."[16] Jener Gott, der eigentlich ἀνώνυμος ist, wird in der συμβολικὴ θεοφανεία vielnamig, πολυώνυμος[17].

So kann in der symbolischen Theologie auf Grund der Gott-Transparenz des Kosmos eine greifbare Aussage über Gott gewonnen werden, ohne daß diese Aussage die Vermessenheit hätte, Gott adäquat zu erfassen. Mehr als der Begriff hält das Symbol das Bewußtsein wach, daß die Aussage einer Ähnlichkeit der Ahnung der nicht zu erfassenden urgöttlichen Einheit Raum gibt.

II. Das Symbol als Ausdruck pseudo-areopagitischer Gotteslehre

Diese Doppelwirklichkeit, daß Gott der Welt unendlich fern ist und doch in ihr aufleuchtet, läßt die sichtbare Welt zum Symbol Gottes werden. Es wird nun unsere zweite Aufgabe sein, die formale Seite der symbolischen Gottesaussage bei Dionysius näher zu untersuchen. Die Vorliebe des Ps.-Areopagiten für das Symbol wird deutlicher, wenn wir an seine Grundüberzeugung denken, daß alle Gottesaussage analog ist; darüber soll deshalb zunächst einiges gesagt werden mit einem kurzen Wort über den areopagitischen Analogiebegriff. Das Symbol selbst wird sich dann als Ding- und Handlungssymbol erweisen. Und als Drittes werden wir zum vollkommensten aller Symbole geführt, in dem aller Symbolismus seine letzte christliche, auch bei Dionysius betonte Begründung erfährt: dem Gottmenschen Jesus Christus.

1. Ein Symbol, in dem sinnenhaft Wahrnehmbares χειραγωγία zu Unsichtbarem wird, ist eine besondere Art analoger Aussage: Es liegt eine Ähnlichkeit vor, die das Symbolding geeignet macht, eine unsichtbare Realität zu repräsentieren. Zugleich aber besteht eine besondere Art von Unähnlichkeit, größer als in der begrifflichen Aussage, da im Symbol die Aussage im sinnenhaften Bereich bleibt.

Dionysius verwendet nun das Wort ἀναλογία sehr häufig. Es hat

[15] ὅσα ἄλλα ταῖς οὐρανίαις μὲν οὐσίαις ὑπερκοσμίως, ἡμῖν δὲ συμβολικῶς παραδέδοται. C. H. I, 3; 124 A.
[16] E. H. I, 3; 121 D.
[17] D. N. I, 6; 596 A.

aber bei ihm eine besondere, anderswo nicht so gebrauchte Bedeutung. Die ἀναλογία ist, kurz zusammengefaßt, das, was jedes Ding οἰκείως, von Hause aus, hat und ist. Es ist nicht nur das, was ein Ding faktisch ist und hat, sondern das, was ihm vom Schöpfergott bestimmt ist, die Seinsstufe, die es zu verwirklichen hat. Im Menschen als freiem Geistwesen — um den es übrigens dem Areopagiten in allen seinen Werken immer wieder vor allem geht — ist die Analogie also frei zu verwirklichende Aufgabe. Etwas ἀνάλογος sein oder haben oder tun, heißt also nicht eine Ähnlichkeits- und gleichzeitige Unähnlichkeitsbeziehung zwischen zwei Wirklichkeiten, sondern besagt, daß ein Ding so ist, wie es der von Gott bestimmten Seinsstufe entspricht.

Die so aufgefaßte Analogie erscheint dann sofort in enger Beziehung zum Wesen des Symbols. Gerade darin nämlich, daß ein sinnenhaftes Ding so ist, wie es sein sollte, ἀνάλογος also und οἰκείως, ist es Zeichen und Unterpfand für ein Geistiges, das in ihm transparent wird: Es gibt Kunde von einer vom schöpferischen Gotteswillen gegebenen Bestimmung, die ihrerseits wieder geprägt ist vom innergöttlichen Paradeigma, wie Dionysius mit Vorliebe das nennt, was wir unter Logos oder Eidos verstehen.

Was die scholastisch verstandene Analogie sagt, kennt Dionysius durchaus, und er betont es immer wieder stärkstens. Es ist dies, daß auch die begriffliche Aussage doch immer selbst eine Art Symbol bleibt. Während allerdings beim sinnlichen Symbol die Grenze der Aussage immer unmittelbar bewußt bleibt und deshalb gar nicht eigens zum Ausdruck zu kommen braucht, bietet die begriffliche Aussage die Versuchung, für adäquat und univok gehalten zu werden. Deshalb wird Dionysius zum Künder der sog. drei Wege der Theologie, unter denen die θεολογία ἀποφατική, die negative Gottesaussage, sich besonderen Nachdrucks erfreut. „Man muß der Gottheit alle positiven Setzungen beilegen und aussagen, da sie die Ursache von allem ist, und man muß sie alle in erhabener Weise verneinen, da sie über alles hinaus ist. Man darf nicht glauben, daß die Verneinung den positiven Aussagen entgegenstände, sondern daß sie vielmehr über allen Negationen ist, über aller Verneinung und Setzung.“ [18]

2. Das Symbol selbst wird bei Dionysius zum mindesten ebenso stark statisch als Ding-Symbol wie dynamisch als Handlungs-Symbol gebraucht.

a) In der Bibel, vor allem des Alten Testamentes, findet er eine Fülle von Ding-Symbolen für Gott, die er seinerseits weidlich be-

[18] δέον ἐπ' αὐτῇ καὶ πάσας τὰς τῶν ὄντων τιθέναι καὶ καταφάσκειν θέσεις, ὡς πάντων αἰτίᾳ, καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ, καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν. M. Th. I, 2; 1000 B.

nutzt. Immer wieder sucht er ja die biblische Stütze seiner Spekulationen, wobei er keine philologische Exegese betreibt, sondern das Bibelwort aus der Fülle seines Gesamtwissens deutet, das ihm aus dem Glaubenswissen der Tradition, aber auch aus der Lebendigkeit seiner eigenen Spekulationen fließt. In dieser Gesamtbestimmtheit seines Geistes liest er die Schrift und findet gerade die symbolische Theologie in so reicher Weise bestätigt, daß ihm die Bibel geradezu eine συμβολικὴ εἰκονογραφία ist[19]. Er zählt eine ganze Kollektion von Einzeldingen, die in der Bibel als Symbolaussagen über Gott erscheinen, in „De Divinis Nominibus" I, 8 auf: „Die Hagiographen legen der überklaren und übernamigen Gutheit menschliche Gestalt und Bildung bei, sei es von Feuer oder Elektron, und feiern ihre Augen, Ohren, Haare, Angesicht, Hände, Flügel, Arme, Rücken und Füße. Auch Kränze, Ruhesitze, Becher, Mischkrüge und manche andere mystische Gegenstände legen sie ihr mystisch bei, worüber wir in der ‚Symbolischen Theologie' nach unserem Vermögen sprechen werden."[20] Außer der speziellen Aussage, die jedes einzelne Dingsymbol über Gott ausspricht, ist auch die dreidimensionale Seinsweise der stofflichen Dinge selbst schon Symbolaussage über Gott: „Wenn du die nach drei Dimensionen gestaltete Beschaffenheit der Körper auf Gott übertragen wolltest, der keiner Berührung und keiner Gestaltung unterworfen ist, so muß man den überweiten Ausgang Gottes in alle Dinge göttliche Breite nennen, die über alles sich hinerstreckende Macht Länge, Tiefe endlich die allen Wesen unerfaßliche Heimlichkeit und Unerkennbarkeit."[21]

b) Schon in den natürlichen Vorgängen der sinnenhaften Welt sieht Dionysius dann auch dynamische Symbole göttlicher Realität. Diese Dynamik des Handlungssymbols findet jedoch ihre besondere Anwendung im christlich-sakramentalen Bereich, der in den Schilderungen der „Kirchlichen Hierarchie" einen so breiten Raum einnimmt. Die kirchliche Hierarchie sieht er in drei Gruppen gegliedert, von denen zwei von Menschen gebildet sind, welche die dritte, von sakramentalen Handlungssymbolen eingenommene, miteinander verbindet. Die beiden von Menschen gebildeten Gruppen der kirchlichen Hierarchie machen die Kirche zur fortlebenden erlösenden Begegnung zwischen Gott und Mensch. Die erste Gruppe, untergeteilt in Bischöfe, Priester und Diakone, repräsentiert im Raum der sichtbaren Kirche den schenkenden Gott, der in Christus in die Welt kam. Die andere Gruppe, untergegliedert in Mönche, Gemeindeglieder und Unvollkommene, bedeutet in der Kirche die Menschen, wie sie im Glauben empfangend dem erlösenden Gottmenschen begegnen. Die Gott-

[19] E. H. IV, III, 10; 481 C. [20] D. N. I, 8; 597 AB.
[21] D. N. IX, 5; 913 AB.

Mensch-Begegnung selbst gewinnt ihren sichtbaren Vollzug in den sakramentalen Handlungssymbolen. Es sind die drei μυστήρια Taufe, Eucharistie und Salbung. (Mit letzterer scheint Dionysius die Ölweihe als zusammenfassenden Ritus für alle kirchlichen Sakramente, die in der Salbung vollzogen werden, zu meinen.)

3. Die starke Betonung und weite Ausführung der sakramentalen Handlungssymbole weist auf jenes Urbild aller Symbole hin, das zugleich Sanktionierung und letzte Begründung alles Symbolismus ist, jenes Symbol kat-exochen, das zugleich das mehr statisch betrachtete Ding-Symbol und das mehr dynamisch betrachtete Handlungs-Symbol in sich vereint: Christus, der Gottmensch. In ihm ist nach Dionysius die Urgottheit am vollkommensten im Sichtbaren transparent geworden. Man hat den Areopagiten einen, wenn auch gemäßigten, Monophysiten genannt, weil seine Aussage von den theandrischen Handlungen Christi[22] das göttliche und das menschliche Wirkprinzip vermischt sein lasse. In Wirklichkeit ist ihm die wahre Menschennatur Christi gerade deshalb vollkommenstes Symbol seiner Gottheit, weil beide ἀσυγχύτως[23], wie er, die klassische Formel des Konzils von Chalzedon aufnehmend, sagt, miteinander verbunden sind. Das sinnenhaft Wahrnehmbare erinnert nicht nur an das in ihm symbolisierte Geistige, sondern das Göttliche ist ihm real gegenwärtig. Indem man sein menschliches Leben betrachtet — sei es in den Schilderungen des Evangeliums, sei es im Mysterium des eucharistischen Sakramentes —, wird man seiner Gottheit teilhaftig[24]. Ob und wieweit nach Dionysius auch in anderen Symbolen außer der gnoseologischen eine ontologische Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem obwaltet, ist nun im dritten Teil noch kurz zu besprechen.

III. Die Beziehung zwischen der Symbolaussage und ihrem Inhalt

1. Wir haben also nun noch die Frage zu besprechen, welcher Art die Beziehung zwischen dem formalen und dem materialen Element des Symbols nach der Auffassung des christlichen Neuplatonikers Ps.-Dionysius ist. Beide Elemente dieses charakterisierenden Beiwortes wollen berücksichtigt sein. Als Neuplatoniker vertritt der Ps.-Areopagit schon philosophisch einen starken Symbolrealismus, der dem neuzeitlichen abendländischen Menschen so wenig nachvollziehbar ist, daß etwa Steitz in seiner 1866 erschienenen Arbeit „Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche“[25] glaubte, aus der Tatsache, daß Dionysius das Sakrament der Eucharistie „symbolisch“ verstanden habe,

[22] Ep. IV; 1072 C. [23] E. H. III, III, 11; 441 B. [24] E. H. III, III, 7; 444 AB.
[25] Jahrbuch für deutsche Theologie 1866, S. 221.

beweisen zu können, daß damit eine reale Gegenwart Christi eindeutig ausgeschlossen sei. Als christlicher Neuplatoniker glaubt der Ps.-Areopagit, daß die sichtbare Welt als Symbol unsichtbar göttlicher Wirklichkeiten nach dem Ursymbol Christus gebaut sei, d. h. die symbolisierte Realität nicht nur zeichenhaft vor den erinnernden Geist stelle, sondern irgendwie real in sich enthalte. Besonders deutlich wird das in seiner Auffassung von der göttlichen πρόνοια, die als die vielen πρόνοιαι, oder vom göttlichen ἔρως, der in den vielen ἔρωτες in den Dingen vorhanden und von diesen sichtbar gemacht sei. Er sah die Ahnung platonischen Philosophierens in der nach und von Christus gesetzten Heilsordnung vollendet erfüllt. Deutlich nämlich zeigt sich in seinen Werken, daß zwischen Zeichen und Bezeichnetem im Symbol nicht nur eine Erkenntnisbeziehung, sondern auch eine Gegenwartsbeziehung obwaltet. Das gilt allerdings vor allem und ganz wohl auch nur in den eigentlichen sakramentalen Handlungssymbolen der „Ecclesiastica Hierarchia".

a) In unserem heutigen Denken wird das Zeichen als Appell an die Tätigkeit des geistigen Subjektes verstanden, die Brücke zur bezeichneten Wirklichkeit zu schlagen, die also nur subjektiv-intentional existiert. Im Denken des Ps.-Areopagiten ist das Symbol realistischer mit dem Symbolisierten verbunden. Es soll eine geistige und deshalb ungegenständliche Wirklichkeit gegenständlich vergegenwärtigen. Selbst da, wo Dionysius die Funktion des Symbols in die Erkenntnisvermittlung legt, muß bedacht werden, daß nach ihm wie dem griechischen Denken überhaupt eine Erkenntnisgemeinschaft in einem ganz anderen Grade als in unserem Denken eine Art Seinsgemeinschaft ist. Wenn nach ihm der Grund für den Gebrauch von Symbolen in der Theologie „die uns gemäße Theologie ist, die nicht in der Lage ist, unvermittelt zu den geistigen Schauungen aufzusteigen, sondern ihr gemäßer und naturverbundener Emporführungen bedarf"[26], dann zeigt seine Darlegung der kirchlichen Mysterien, daß er das so versteht: Den Vollzug der Handlungs-Symbole schauend, begegnet der Eingeweihte der von ihnen symbolisierten Wirklichkeit, den von Christus vollzogenen Heilsmysterien, die in ihnen gegenwärtig werden. Wenn die kultischen Symbolmysterien an den Teilnehmenden vollzogen werden, dann „gehen die in Jesus vollzogenen Geheimnisse heilsökonomisch auf uns in heilwirkender Weise über"[27]. Im Symbol treten die Heilsgeschehnisse irgendwie aus ihrer übersinnlichen Seinsweise in die leib-seelische Gegenwart des Menschen hinein, um ihn als ganzen Menschen mit sich in Kontakt zu bringen. „Die göttliche Gesetzgebung gewährt beiden (d. h. Seele und Leib) die urgöttliche Teilnahme am Heiligen, der Seele in reiner Beschauung und in der Er-

[26] C. H. II, 2; 140 A. [27] E. H. IV, III, 12; 435 A.

kenntnis der Mysterien, dem Leibe, wie in einem Abbilde, im göttlichsten Myron und in den heiligsten Symbolen der urgöttlichen Gemeinschaft. Sie heiligt eben den ganzen Menschen." [28] Es ist sehr deutlich des Areopagiten Überzeugung, daß „die συμβολικὴ παράδοσις der Heilsmysterien" nicht nur „die Lehre eines wohlgesetzten Lebens ist", sondern daß „sie θειότερον τι enthält" [29].

b) Dieser Bildrealismus ist nicht ohne dialektische Spannung. Sie besteht darin, daß die geistige Wirklichkeit gegenwärtig ist, aber doch nicht so, daß sie sich dem ihr begegnenden Menschen unübersehbar aufdrängte. Das Gegenwärtige verliert seine Evidenz in der Hülle des Symbols und appelliert an das suchende Bemühen des geistigen Menschen. Deshalb die häufig wiederkehrende Mahnung, durch die Hülle des Symbols durchzudringen zum Logos, der in ihr verborgen liegt. Das gilt für jedes Symbol. „Man muß", so sagt Dionysius, „die sinnenhaften Symbole ihrer selbst entkleiden und sie nackt und gereinigt sehen." [30] Das gilt vor allem für die sakramentalen Heilssymbole, in denen die Teilnahme am gegenwärtigen Heilsgeschehen in der Schau der sie verhüllt gegenwärtigsetzenden Symbole geschieht. Der Eingeweihte — so sagt Dionysius wörtlich — „nimmt teil (κοινωνεῖ) an den göttlichsten Symbolen in den Schauungen (θεωρίαις) und Teilnahmen (κοινωνίαις)" [31]. Deshalb die ganze Bemühung seines Werkes über die kirchliche Hierarchie: „Nachdem wir die äußere Schönheit der ganzen herrlichen Hierurgie betrachtet haben, laßt uns auf seine göttlichere Schönheit blicken, indem wir ihn in sich selbst beschauen, wie er, die umgelegten Hüllen abstreifend, ihren seligen, sichtbaren Glanz verbreitet und uns mit seinem, den geistigen Menschen nicht verhüllten Wohlduft erfüllt." [32]

2. Die Tatsache, daß im Symbol das Symbolisierte irgendwie gegenwärtig ist, schließt also nach Dionysius keineswegs aus, daß das Erkenntnisbemühen des Menschen aufgerufen wird, die Hülle des Symbols zu durchdringen. Und hier zeigt sich in Wesen und Funktion des Symbols wiederum eine Dialektik: Das Symbol ist zugleich offenbarend und verhüllend. Es ist schließlich die von Dionysius so scharf herausgearbeitete Dialektik jeglicher Gottesaussage, auch der begrifflichen. Mit dem Unterschied, daß sie in der begrifflichen Gottesaussage in These, Antithese und Synthese der affirmativen, negativen und Eminenztheologie auseinandergelegt erscheint, während sie im Symbol in komplexer Einheit obwaltet. Die sinnlichen Geschöpfe sind „ἐκφαντορικὰ σύμβολα" [33], offenbaren kundgebende Symbole, aber zugleich sind sie doch Verhüllungen und bieten eine Gefahr: „Wäh-

[28] E. H. VII, III, 9; 565 B. [29] E. H. II, III, 1; 397 B.
[30] Ep. IX, 1; 1104 B. [31] E. H. VI, I, 2; 532 C.
[32] E. H. IV, III, 2; 476 B. [33] C. H. II, 1; 137 A.

rend wir das über uns Liegende in der uns entsprechenden Weise auffassen und, in die uns vertrauten Sinneswahrnehmungen verstrickt, auch die göttlichen Dinge mit denen aus unserem Bereich vergleichen, verfallen wir in Irrtum, indem wir mit dem Maßstabe des Sichtbaren das göttliche und unaussprechliche Verhältnis zu erkennen suchen."[34] Dies ist also die Dialektik der symboltheologischen Aussage: Das Positive des Symboldings läßt den Menschen als leib-seelische Ganzheit mit dem in ihm verhüllten Göttlichen in Kontakt treten: positive Symboltheologie. Es wäre aber irrig, das begrenzte Symbol einfachhin auf Gottes reine Geistigkeit zu übertragen: es meldet sich sofort die Forderung negativer Symboltheologie an. Ja gerade die Unzulänglichkeit des Sinnendinges zur Erfassung der Urgottheit führt den Menschen aus den Grenzen hinaus in das stete ὑπερ-: Die θεολογία συμβολική ist in besonderer Weise Eminenztheologie, zwar nicht in ihrer unmittelbaren Aussage, aber doch darin, daß sie weniger als die begriffliche Aussage in der Versuchung sein dürfte, Gott in die engen Grenzen menschlicher Aussage fassen zu wollen. Aber auch die Symboltheologie ist dieser Versuchung nicht ganz enthoben, wenn der Mensch nicht, wie Dionysius mahnend verlangt, den ἔρως ἐκστατικός der in der offenbarenden Selbstmitteilung aus sich heraustretenden Gottheit beantwortet in der ἔκστασις aus den Grenzen der Ich- und Kreaturbefangenheit in die Gotteseinigung: "Ολους ἑαυτοὺς ὅλων ἐξισταμένους καὶ ὅλους Θεοῦ γιγνομένους· κρεῖττον γὰρ εἶναι Θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν[35].

[34] D. N. VII, 1; 865 C. [35] D. N. VII, 1; 865 D.

Die Lehre von der prophetischen Inspiratino des heiligen Justinus Martyr

Von Heinrich Bacht S.J.

II. Der Dialog mit Tryphon*

1. Die Propheten des AT

Die Situation, in die uns der Dialog mit Tryphon[1] führt, ist durch die Tatsache gekennzeichnet, daß Justin hier nicht mehr mit Heiden, sondern mit einem offenbarungsgläubigen Juden spricht. Der Dialog zerfällt deutlich in vier Teile:

I. (1—8): Anlaß des Streitgespräches.

II. (9—47): Die Hinfälligkeit des Alten Bundes.

III. (48—108): Jesus ist wahrer Gott.

IV. (109—141): Berufung der Heiden zum Neuen Bund[2].

Gleich im ersten Teil, in Kap. 7, findet sich eine für die Auffassung Justins vom alttestamentlichen Prophetentum höchst aufschlußreiche Bemerkung. Es wird dort berichtet, wie Justin, von Ekel über all die Widersprüchlichkeit der Philosophen erfüllt, auf einen Christengreis stößt, der ihn zum ersten Male mit christlichem Glaubensgut bekannt macht. Dieser zeigt ihm die Unzuverlässigkeit jeglicher rein menschlichen Philosophie. Auf die verzweifelte Frage Justins, an wen man sich da überhaupt noch halten könne, um die Wahrheit zu finden, erwidert der Greis[3]: „Es ist schon lange her, da lebten Männer, viel älter als alle die sog. Philosophen. Es waren glückselige[4], gerechte und von Gott geliebte Männer. Sie sprachen in göttlichem Geiste und sagten die Zukunft voraus (θείῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες), das nämlich, was nun tatsächlich sich erfüllt. Propheten nennt man sie. Sie allein haben die Wahrheit gesehen und sie den Menschen verkündet, ohne dieselben zu fürchten und ohne ihnen zu schmeicheln, frei von jeglicher Ruhmsucht. Vielmehr haben sie nur das gelehrt, was sie, vom Heiligen Geist erfüllt (ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι),

* Zur Inspirationslehre der Apologien vgl. Schol 26 (1951) 481—495.

[1] Über die Entstehungszeit des Dial wissen wir nichts Genaues, jedenfalls ist er nach den Apologien entstanden: B. Altaner, Patrologie, 1950², 92.

[2] E. R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, 1923, gibt eine andere Einteilung: 1—10: Einleitung. 11—31: I. Teil. 32—110: II. Teil. 111—142: III. Teil.

[3] Ich folge der Übersetzung von Ph. Haeuser in BiblKirchVäter.

[4] „Glückselig" trifft nicht den prägnanten Sinn von μακάριος. Es fehlt der religiöse Unterton. Die drei Epitheta kennzeichnen den θεῖος ἀνήρ; vgl. die Studie von L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum, 2 Bde., 1935—1936.

gehört und gesehen haben. Ihre Schriften sind noch jetzt erhalten, und wer sich mit ihnen abgibt und ihnen Glauben schenkt, kann sehr viel Nutzen daraus ziehen über die Prinzipien (des Seins) und das Ziel sowie über alles, was ein Philosoph wissen muß. Sie haben nämlich damals nicht erst Beweise zu Hilfe genommen, um damit ihre Lehre darzutun; sie verzichteten gerade auf alle Beweisführung (durch Syllogistik) und sind dennoch glaubwürdige Zeugen der Wahrheit. Die Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart ist es, die uns zwingt, ihren Worten zuzustimmen. Jedoch auch wegen der Wunder (δυνάμεις), welche sie wirkten, waren sie glaubwürdig, da sie damit Gott . . . verherrlichten und seinen Sohn Christus verkündeten, der von ihm kommt. — Dagegen war und ist das Wirken der vom Geiste der Lüge und Unreinheit erfüllten (ἐμπιμπλάμενοι) Pseudopropheten ganz anders. Sie erfrechen sich, gewisse Wunder zu wirken (δυνάμεις τινὰς ἐνεργεῖν), um die Menschen zu erschrecken, und sie verherrlichen damit die Lügengeister und die Dämonen."

Wie man sieht, enthält dieses Kapitel die wesentlichen Elemente der Prophetologie Justins. Manche Züge sind uns schon in den Apologien begegnet, anderes dagegen ist neu.

Zunächst legt der Sprecher — es ist der Christ, welcher zum Heiden Justin spricht! — mit Nachdruck dar, daß die Propheten viel früher sind als alle Philosophen (vgl. I 44). Damit ist, was an dieser Stelle allerdings nicht ausgeführt wird, nahegelegt, daß die Propheten die Quelle für das sind, was an religiöser Wahrheit bei den Philosophen sich findet[5]. Im übrigen war die „antiquitas", die Zugehörigkeit zu der sagenumwobenen Vorzeit, für die antike Denkweise ein wichtiger Hinweis auf die Glaubwürdigkeit dieser Wahrheitszeugen[6].

Sodann wird der hohe ethische Charakter der Propheten herausgestellt[7]: sie sind μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς[8], was wohl auch irgendwie polemisch gegen die oft zweifelhafte Moralität der Philosophen und der θεῖοι ἄνδρες der Heiden betont wird[9]. Auch unter der

[5] Über die sog. Entlehnungstheorie der Apologeten vgl. A. v. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur, I, 1893, 876—880; neuestens J. Munck, Untersuchungen zu Klemens von Alexandrien, 1933; darin ein eigenes Kap. über den „Diebstahl der Hellenen".

[6] Vgl. Schol 26 (1951) 486; siehe auch den im Reallexikon für Antike und Christentum angekündigten Artikel „Hochschätzung des Alten".

[7] Dazu vgl. in dem oben (Anm. 4) genannten Werk von L. Bieler I, 38f.: Der sittliche Charakter des θεῖος ἀνήρ. — Ähnlich beschreiben auch Theoph., Ad Autol. 2, 9; Tertull., Apol. 18 und Origenes, C. Cels. 7, 18 die ethische Gestalt der Propheten; siehe auch Philon, Quis rer. div. heres, 52.

[8] Über die antike Bedeutung von θεοφιλής vgl. E. Peterson, Der Gottesfreund: ZKG 42 (1923) 161—202; ferner F. Pfister, Die Religion der Griechen und Römer, 1930, 113.

[9] Vgl. etwa Lukian, Alexander oder der Lügenprophet; dazu die Arbeit von O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des 2. Jahrhunderts n. Chr.: NeueJb. 47 (1921) 129—151.

Inspiration bewährten die Propheten ihr lauteres Ethos: sie gaben weder der Furcht noch der Ruhmsucht nach und verkündeten nur das, was sie als Botschaft empfangen hatten.

Die göttliche Inspiration wird durch verschiedene Ausdrücke umschrieben: Die Propheten waren θείῳ πνεύματι λαλήσαντες; sie haben die Wahrheit gesehen und „hinausgesagt"; vom Heiligen Geiste erfüllt, hörten und sahen sie, was sie verkündeten. Diese Geisterfülltheit scheint bei ihnen habitueller Besitz gewesen zu sein, was wohl auch durch die verschiedene Verbalform bei der Beschreibung der göttlichen und der dämonischen Geisterfüllung ausgedrückt werden soll (πληρωθέντες gegen ἐμπιμπλάμενοι). Wichtig ist, daß Justin im prophetischen Akt zwischen dem Offenbarungsempfang und der Verkündigung deutlich unterscheidet; beides geschieht aber „durch den Heiligen Geist". Die Bedeutung dieser Feststellung für die ganze Inspirationslehre Justins hat bereits K. Weizsäcker[10] bemerkt, wenn er schreibt: „Während es sonst (bei Justin) der Heilige Geist selbst ist, der durch die Propheten spricht, sagt Justin (hier, daß sie) deswegen die Wahrheit verkündet haben, weil sie nur das, was sie hörten und sahen, verkündeten. . . . Sicher ist (also), . . . daß er den Zustand der Weissagenden nicht im allgemeinen als den der Ekstase gedacht hat."

Der Inhalt der prophetischen Verkündigung ist, allgemein gesprochen, „das Wahre"; sind doch die Propheten die einzigen zuverlässigen Lehrer der Wahrheit. Des näheren bezieht sich diese Wahrheit auf die „Prinzipien" und das „Telos" der Welt wie überhaupt auf die für die Philosophie ewig aktuellen Probleme. Man erkennt daraus, wie Justin auch inhaltlich die Propheten als die eigentlichen Philosophen erweisen will, — übrigens ganz im Sinne Philons von Alexandrien. Vor allem aber ist die Verkündigung der Propheten Zukunftsweissagung, und zwar der christologischen Zukunft[11]. Darum ist die Geschichte der Ausweis für die Zuverlässigkeit und Göttlichkeit ihrer Lehre. Sehr gut bemerkt hierzu A. Puech: „(Les Prophètes) n'ont eu besoin de rien démontrer en forme, et ils ont fourni ainsi au christianisme une démonstration. Les chrétiens seuls avancent certains vérités θείως et μετ' ἀποδείξεως" (vgl. I 20)[12]. Daneben anerkennt Justin aber auch, daß die Propheten um ihrer Wunder willen glaubwürdig waren; dabei ist aber zu beachten, daß der göttliche Ursprung dieser Wunder nicht so sehr aus der Natur dieser Werke erwiesen wird als vielmehr aus der religiösen Intention der Propheten, welche sie vollbrachten.

[10] Die Theologie des Märtyrers Justinus in: Jahrbuch f. deutsche Theologie 12 (1867) 90.

[11] Hierzu vgl. A. Puech, Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre ère, 1912, 78—81.

[12] A. a. O. Anm. 2.

2. Die Pseudopropheten

Es ist interessant, festzustellen, daß jener Greis, der Justin zum ersten Male auf die Propheten des AT als auf die einzig wahren Philosophen und unbedingt glaubwürdigen Wahrheitszeugen hinweist, diesen sogleich das Treiben der Pseudopropheten gegenüberstellt. Noch auffallender ist, daß diese Pseudopropheten für ihn nicht nur Leute der israelitischen Vorzeit sind (vgl. Dial 69, 1), sondern daß es auch Leute der Gegenwart sind (vgl. Dial 120, 12; Apol I 56). Es sind die Irrlehrer, die durch ihre Häresien die Christengemeinden beunruhigen. Worin ihr spezifisch pseudo*prophetischer* Charakter liegt, wird nicht angegeben; vielmehr wird nur gesagt, daß sie vom Geiste der Lüge und Unreinheit erfüllt, d. h. inspiriert werden. Deshalb wagt Justin auch nicht abzustreiten, daß diese Leute auch gewisse Wunder[13] zu vollbringen vermögen. Aber einmal sind es nur „gewisse" Wunder, die ihnen gelingen[14], sodann offenbart die blasphemische Absicht dieser Leute eindeutig, daß nicht Gott, sondern der Teufel dahinter steht[15].

Was hier der Greis über die Pseudopropheten sagt, wird im Verlauf des Dialoges noch ergänzt; wir fügen diese Stellen gleich hier bei, um nicht später schon Gesagtes wiederholen zu müssen. — In Dial 35, 2 werden die Häretiker — genannt werden die Marcianer, Basilidianer und Satornilianer[16] — mit diesem Namen belegt. Sie lehren nicht Jesu Lehre, auf dessen Namen sie sich doch berufen, sondern die Lehren, die ihnen „von den Geistern der Lüge" (vgl. 1 Tim 4, 1) eingegeben werden[17]. In ihrem Auftreten sieht Justin die Weissagung Jesu vom Kommen falscher Propheten (Mt 24, 5; 7, 15) sich erfüllen (vgl. Dial 51); darum sind diese Leute den Christen im Grunde ungefährlich, weil sie auf ihr Kommen vorbereitet sind. Auch hier (Dial 35, 4) nimmt Justin als Kriterium für ihr Pseudoprophetentum die gottwidrigen Taten, vor allem die Lästerungen gegen den Schöpfergott

---

[13] Die Wunder der wahren und falschen Propheten werden mit dem gleichen Wort δυνάμεις bezeichnet.

[14] Justin mag wohl an die Zaubereien des Simon Magus oder des Gnostikers Markus denken; vgl. E. Fascher, Prophetes, 1927, 190—198.

[15] „Mit den falschen Propheten wird unser Apologet nicht so leicht fertig, wie Dial 7, 3 lehrt. Ihr Wirken ist dem der echten zu ähnlich, er kann nur behaupten, daß sie vom Geist der Lüge und Unreinheit getrieben würden und mit ihrem Tun die Lügengeister und Dämonen verherrlichen." So E. Fascher, Prophetes 212.

[16] Über diese Typen frühchristlicher Gnosis vgl. H. Leisegang, Die Gnosis, 1936[2]. — Die 1946 aufgefundenen gnostischen Werke, deren Herausgabe noch aussteht, wird vermutlich unser Wissen um diese Systeme auf eine neue Basis stellen; vgl. H. Bacht, Neue Papyrusfunde in Ägypten: StimmZeit 146 (1950) 390—393.

[17] Beachte den feinen Unterschied: sie lehren nicht τὰ ἐκείνου (= Christi) διδάγματα, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων.

und gegen Christus und endlich das sittenlose Leben der Häretiker (Dial 35, 5).

Vergleicht man die Anschauung Justins von den Pseudopropheten mit derjenigen der Didache oder des Pastor Hermae[18], dann fällt ein Unterschied sofort auf. Dort werden diese Leute irgendwie als Inspirierte gezeichnet, die auch äußerlich sich nach Prophetenart benehmen, gegen die darum auch im eigentlichen Sinne „Regeln zur Unterscheidung der Geister" in Anwendung gebracht werden müssen. Hier dagegen finden wir davon nichts mehr. Wenn Justin von Pseudo*propheten* spricht, dann geschieht das nicht deshalb, weil sie „prophezeien" oder sich ekstatisch gebärden, wie die falschen Propheten bei Hermas (Mand 11), oder weil sie in ekstatischer Rede einen angemaßten Gottesauftrag verkünden, wie die falschen Propheten der Didache (Did 11, 12), sondern nur deshalb, weil sie durch ihre häretischen Lehren die Weissagung Jesu vom künftigen Auftreten von Pseudopropheten erfüllen. Darin liegt aber doch wohl, daß der Pseudo*prophet* keine anschauliche Größe mehr ist, sondern nur noch eine literarische Reminiszenz.

Derselbe Eindruck ergibt sich aus der Analyse von Dial 82, 1. Justin hatte im vorhergehenden Kapitel zum Erweis dessen, daß nunmehr das Christentum der wahre Geistträger ist, darauf hingewiesen, daß es bei den Christen bis zur Stunde prophetische Charismen gibt[19]. Er fügt dann bei: „Wie es aber neben euren heiligen Propheten auch falsche Propheten gegeben hat, so gibt es auch heutzutage bei uns viele falsche *Lehrer* (ψευδοδιδάσκαλοι)[20]. Vor diesen hat der Herr gewarnt, als er sagte, es würden viele falsche Propheten kommen." Auch hier wird als Inhalt des Lehrvortrages dieser falschen „Propheten" angegeben, daß sie blasphemische und sündhafte Dinge lehrten, die ihnen von den Dämonen eingegeben werden (τὰ ἀπὸ τοῦ ἀκαθάρτου πνεύματος διαβόλου ἐμβαλλόμενα ταῖς διανοίαις αὐτῶν). Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß Justin diese Leute gleichwohl für verantwortlich hält. Denn er sagt, daß die Christen sich Mühe geben, diese Pseudopropheten zu bekehren. Diese Feststellung ist um so wichtiger, als Justin auch eine Weise dämonischen Beherrschtseins kennt, die jedes sittliche Urteil und damit die sittliche Freiheit aufhebt. Schreibt er doch in Dial 93, 1: Alle Menschen haben ein Bewußtsein für die Sündhaftigkeit ihres Tuns πλὴν ὅσοι ὑπὸ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπεφορημένοι. Es gibt also nach Justin verschiedene Grade dämonischer Einwirkung mit verschiedener „Tiefenwirkung" auf die Persönlichkeit des betr. Menschen. Es wäre somit irrig, wollte man überall dort, wo von dem ἐνεργεῖν der Dämonen die

[18] Siehe Didache 11, 9—12, 1; Pastor Herm., Mand 11.

[19] Man beachte, daß weder hier noch sonst gesagt wird, daß es bei den Christen noch „Propheten" gibt, vielmehr spricht Justin nur von „prophetischen Charismen".

[20] Ganz ähnlich ist der Gedankengang in 2 Pet 2, 1; dazu R. Knopf, Die Briefe Petri und Judae, 1912, 287.

Rede ist[21], eine eigentliche Besessenheit annehmen, die den Menschen zu einem rein passiven, der Selbstverfügung beraubten Werkzeug macht. Dasselbe gilt dann doch wohl in noch viel höherem Grade von dem Einwirken Gottes auf Menschen, d. h. von der göttlichen Inspiration.

3. Prophetische Charismen in der Kirche

Während somit Justin von den Pseudopropheten kaum noch eine anschauliche Vorstellung hat, finden sich bei ihm mehrfach Hinweise, daß die prophetischen Charismen der Urkirche noch nicht erstorben sind; ja er bedient sich dieser Tatsache, um eine geschichtstheologische Deutung des Prophetismus zu entwickeln.

In Dial 39, 2 spricht Justin zum ersten Male von Geistesgaben innerhalb der Kirche. Zum vollen Verständnis der Stelle ist der Kontext zu beachten. Justin vergleicht hier die Juden mit den Verfolgern des Elias, die alle Propheten in Israel ermordeten. Als Elias zu Gott klagt: Ich allein bin übrig geblieben, wird ihm die Antwort, daß noch 7000 da seien, die vor Baal ihr Knie nicht gebeugt haben. In diesen 7000 Männern sieht Justin offenbar Propheten, Mittler zwischen Gott und den Menschen, denn um ihretwillen sendet Gott das Zorngericht nicht. Mit ihnen werden dann die Christen verglichen, die von Christus die Gaben, je nach ihrer Würdigkeit, empfangen haben. Die dann erwähnten sieben Arten von Charismen (πνεύματα) sind aus Is 11, 2 und 1 Kor 12, 7-10 entnommen. Ein Vergleich mit Dial 87, 4, wo den alttestamentlichen Propheten ähnliche πνεύματα zugeschrieben werden, zeigt, daß Justin in den christlichen Charismatikern die neutestamentlichen Propheten sieht, welche die Linie der Propheten des Alten Bundes fortsetzen. Wenn er ihnen aber dennoch nicht den Titel Propheten gibt, dann dürfte ein Grund wohl darin liegen, daß der Stand der Propheten, die τάξις προφητική, von der ein Papyrusfragment aus dem 2. Jahrhundert spricht[22], verschwunden ist. Gleichzeitig ist bei Justin der Begriff des προφητεύειν auf die Bedeutung „weissagen" eingeengt[23]. Der Titel Prophet selbst ist Vorrecht der alttestamentlichen Geistträger geworden: im Neuen Bund gibt es wohl Leute mit „dem Geist der Vorhererkenntnis" (Dial 39) bzw. mit dem „prophetischen Charisma", aber keine Propheten mehr.

Die Tatsache, daß Justin in Dial 39, 2 von den neutestamentlichen Charismatikern in so engem Anschluß an zwei Schrifttexte spricht, könnte nun allerdings den Verdacht erwecken, daß auch diese Cha-

[21] Vgl. Dial 69, 1; 78, 6. 9. u. ö.

[22] Siehe P. de Labriolle, La Crise Montaniste, 1913, 118 Anm. 7 u. 119 Anm. 1 und 2; A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 1924⁴, I, 363 Anm. 1.

[23] Vgl. Th. Zahn, Der Hirt des Hermas, 1868, 113—115.

rismen in Wirklichkeit für ihn nur literarische Größen sind, ohne daß sie zu seiner Zeit noch in den Gemeinden zu finden gewesen wären. Aber es gibt doch gewichtige Gründe, welche zu beweisen scheinen, daß er hier aus der Erfahrung spricht. Zunächst sind die Paralleltexte zu beachten, welche nahelegen, daß Justin wirklich beim Wort genommen werden möchte (vgl. Dial 82; 87, 4; 88). Sodann ist die Situation zu berücksichtigen, aus der heraus diese Worte geschrieben sind. Justin beruft sich auf den Charismenbesitz der Kirche, um gegen die Juden die neue, durch Christus heraufgeführte heilsgeschichtliche Lage zu beweisen und so die göttliche Sendung Christi und seiner Kirche darzutun. Wenn tatsächlich das charismatische Leben schon längst versiegt gewesen wäre, würde er mit diesem Argument bei seinen jüdischen Gegnern nur Widerspruch geerntet haben.

Endlich darf man nicht vergessen, daß Justin mit dieser Erwähnung der pneumatischen Bewegung in der Urkirche in Kontinuität steht mit anderen Zeugnissen, wenngleich nicht abgestritten werden soll, daß bei ihm ein Abklingen dieser Bewegung zu spüren ist[24]. Das beweist das Fehlen konkreter Einzelangaben. Zwar weiß Justin (Dial 81, 4) zu erzählen, daß „auch bei uns ein Mann mit Namen Johannes, einer der Apostel, in einer Offenbarung[25] prophetisch gesprochen hat" und daß die Zwölf Apostel ähnlich inspiriert gewesen sind wie die alten Propheten (Dial 119, 6, vgl. I 39, 3). Aber Johannes und die anderen Apostel sind schon lange tot. Auch die Aussage in Dial 82, 1: „Wir haben unter uns bis zur heutigen Stunde prophetische Charismen", klingt reichlich allgemein. Das gleiche gilt von Dial 88, 1: „Bei uns kann man Frauen und Männer sehen, welche Charismen vom Geiste Gottes haben." Von sich selbst berichtet Justin nirgends den Besitz derartiger Gnadengaben; man könnte höchstens auf Dial 58, 1 verweisen, wo er von der ihm verliehenen Gnade des Schriftverständnisses spricht, durch die er also zum „Gnostiker" im frühkirchlichen Sinne geworden ist[26]. Von der Notwendigkeit einer solchen gottgeschenkten Gnosis als Vorbedingung pneumatischer Exegese spricht Justin öfter[27], ähnlich wie auch Philon von Alexandrien[28], aber man darf zweifeln, ob er diese Gnosis mit den prophetischen Charismen gleichstellen will, auf die er so stolz gegenüber den Juden verweist.

Überblickt man diese Angaben, dann wird man zugeben müssen, daß tatsächlich für Justin einerseits das charismatische Leben der Ur-

---

[24] Dazu vgl. D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, 1933, 78.

[25] G. Archambault, Dialogue avec Tryphon, 1909, II, 43 übersetzt: „in der Apokalypse".

[26] Siehe D. van den Eynde, Les normes (Anm. 24) 82—86.

[27] Vgl. Dial 30, 1; 90; 92, 1; 99, 1; 112, 5.

[28] Siehe P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die christl. Exegese, 1908, 52.

kirche zwar noch eine Realität war[29], daß aber andererseits diese Erscheinung nicht mehr den Reichtum und die überquellende Fülle zeigte wie in der apostolischen Zeit. Gleichwohl reichte der Charismenbesitz, so wie er ihn erlebte, für Justin hin, um daran eine interessante geschichtstheologische Überlegung zu knüpfen. Diese Überlegung geht in fünf Schritten voran. *Am Anfang* steht die Überzeugung, daß die privilegierte Stellung Israels gerade darin bestanden hatte, daß es Träger der Geistesgaben war. Allerdings besaßen die Propheten jeweils nur die eine oder andere Gabe des göttlichen Geistes, nicht aber seine Fülle: „Eure Propheten verdanken ihre . . . Werke und Worte den Kräften Gottes, von denen der eine diese, der andere eine andere erhalten hat. . . . Salomo empfing . . . den Geist der Weisheit, Daniel den des Verstandes und des Rates, Moses den der Stärke und der Frömmigkeit, Elias den der Furcht (Gottes) und Isaias den der Wissenschaft. Auch von den übrigen Propheten erhielt jeder eine oder auch zwei Gaben, so Jeremias, die Zwölf Propheten, David und alle anderen Propheten, die dort auftraten" (Dial 87, 4)[30].

Der *zweite Gedanke* in dieser Überlegung ist die Feststellung, daß es im Judentum immerfort Propheten gegeben hat bis auf Johannes den Täufer[31]. Seit Johannes aber gibt es keinen Propheten mehr in Israel (Dial 49, 3; 51, 1; 87, 4), wie ja die Juden selbst zugeben[32]. Das wird in Dial 52, 3 ausführlich dargelegt, wobei Justin, wohl weil er sich bewußt war, daß die ununterbrochene Sukzession der Propheten bis zu Johannes doch durch manche Stellen im AT in Frage gestellt wird[33], die Könige und Hohenpriester als Geistgesalbte einschaltet: „Daß es jemals in eurem Volke . . . bis zum Erscheinen . . . unseres Jesus Christus keinen Propheten oder Fürsten mehr gegeben habe, solche Behauptung . . . könnt ihr nicht beweisen. Also folgten sich Propheten ununterbrochen (κατὰ διαδοχήν) bis auf Johannes und gab es (zur Zeit des Herodes) ebenso wie damals, als euer Volk nach Babylon verschleppt wurde, immer noch unter euch einen Propheten, der

[29] Origenes, C. Cels. 1, 46 kennt für seine Zeit nur noch „Spuren" des ursprünglichen Charismatikertums.

[30] „Man sieht, daß Justin die atl. Propheten völlig als christliche Charismatiker auffaßt"; E. Fascher, Prophetes (Anm. 14) 212.

[31] Für das Folgende vgl. E. Nöldechen, Ein geflügeltes Wort bei Tertullian (Mt 11, 13): Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 28 (1885) 333 ff.

[32] Vgl. Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 1926³, 394 ff. Die jüdische Auffassung vom Besitz des Geistes der Prophetie wird dort in drei Sätze gefaßt: 1. In Israel gibt es jetzt keine Propheten mehr. 2. Von der Zukunft erwartet man, daß wieder Propheten aufstehen. 3. Es finden sich aber auch jetzt noch Spuren des prophetischen Geistes. Dieser dritte Gedanke wird von Harnack, Mission (Anm. 22) I, 344 f. betont; es sei irrig, anzunehmen, als ob zur Zeit Jesu die Propheten in Israel ausgestorben gewesen wären; ähnlich R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa, 1940, 41—103.

[33] Vgl. 1 Makk 4, 46; 14, 41; Ps 74, 9; 3, 33.

Herr, Führer und Herrscher eures Volkes war. Denn der Geist, der in den Propheten ist, salbte euch auch die Könige . . .“ [34]

Diese Sukzessionsreihe — das ist der *dritte Gedanke* — ist seit Christus unterbrochen, und zwar definitiv. Christus hat dem Prophezeien des letzten jüdischen Propheten ein Ende bereitet (Dial 51, 2; 87, 3)[35]. „Seitdem ist die Prophetie nicht nur erloschen, sondern nach Dial 87, 3 kann es gar keine mehr geben, weil die pneumatischen Kräfte in Christus ihr Ziel gefunden haben.“ [36] Zum Beweis dient Justin das Herrenwort bei Mt 11, 13. Wie E. Nöldechen in seiner vorhin erwähnten Arbeit[37] ausführt, hat diese Mt-Stelle in der urkirchlichen Stellung zum Prophetismus und vor allem in der montanistischen Kontroverse eine wichtige Rolle gespielt. Dies geht sogar so weit, daß Nöldechen es versuchen kann, an der wechselvollen Auslegung dieses Logions die geistige Entwicklung eines Tertullian darzulegen. Justin wendet diesen Text zum ersten Male „prophetologisch“ an: „Daß . . . in eurem Volke kein Prophet mehr sein wird, und daß man erkenne, daß der ehedem von Gott angekündigte Neue Bund, d. i. Jesus als der Christus[38], seinerzeit bereits gekommen sei, hatte Christus kundgegeben mit den Worten: ‚Das Gesetz und die Propheten gibt es bis zu Johannes dem Täufer. Von da ab leidet das Himmelreich Gewalt.‘“ Justin versteht das Wort also so, daß es nach dem Willen bzw. nach der Weissagung Christi in Israel keine Prophetie mehr geben wird[39].

Zum Erweis für das endgültige Aufhören der Prophetie in Israel verweist Justin sodann auf die Herabkunft des Geistes auf Jesus nach der Taufe. Tryphon hatte (Dial 87, 2) den Einwand gemacht, daß sich die Präexistenz Christi schlecht mit der Tatsache vereine, daß er mit den Kräften des Heiligen Geistes ausgerüstet werden mußte, wie es Isaias (11, 1-3) verkündet[40]. Justin erwidert darauf, daß die Schrift nicht deshalb von einer Herabkunft der Kräfte des Geistes auf Christus spreche, weil dieser ihrer bedurfte, sondern damit diese auf ihm „ruhen“, d. h. in ihm ihr Ziel finden sollten, „so daß es in eurem Volke keine Propheten mehr gebe wie früher“ (Dial 87, 3). Diese Bestimmung soll durch die sichtbare Herabkunft des Geistes bei Jesu Taufe kundgemacht werden (Dial 88, 3 f.).

---

[34] Religionsgeschichtliche Parallelen bei L. Bieler (Anm. 4) I, 15 f.

[35] Vgl. Dial 49, 3. 4; auch Origenes, C. Cels. 7, 8 sagt: Die Juden haben keine Propheten mehr und sind vom Heiligen Geist verlassen.

[36] E. Fascher, Prophetes (Anm. 14) 213.

[37] Siehe oben Anm. 31.

[38] Über die Idee: Christus *ist* der Neue Bund, das Neue Gesetz vgl. J. Lebreton, Histoire du Dogme de la Trinité II, 1928, 648—650.

[39] Später in der Hitze des Kampfes gegen die Montanisten gingen manche Katholiken sogar so weit, daß sie aus Mt 11, 13 das Aufhören jeglicher Prophetie seit Johannes zu beweisen suchten; vgl. E. Nöldechen, Ein geflügeltes Wort (Anm. 31) 335 f. 339; P. de Labriolle, La Crise (Anm. 22) 565 Anm. 3.

[40] Vgl. K. Schlütz, Isaias 11, 2 in den ersten vier Jahrhunderten (Alttest. Abh. 11, 4), 1932, 39—46.

Seither steht nun — damit kommen wir zum *vierten Punkt* — der Heilige Geist zur Disposition Christi. Justin lehrt hier also eine bedeutsame Änderung in der Wirkweise des Gottesgeistes. Vor der Inkarnation des Logos hat der Geist in den Propheten kraft unmittelbarer Sendung von Gott her gewirkt. „But when the Spirit settled upon Christ at the baptism, it rested from its former mode of activity and thenceforth became the Spirit of Christ be given out to men only by Christ."[41]

Damit ist schon das *letzte Moment* in dieser Überlegung angedeutet. Was es seit Christus an Geistesgaben und prophetischen Charismen gibt, das geht von Christus aus und findet sich nur bei den Christen. So sagt Justin in Dial 87, 5: „Die Geistesgaben (wie sie den Propheten verliehen worden waren), ruhten nun, d. h. sie hörten auf, sobald (Christus) kam, nach welchem sie infolge dieses unter den Seinigen in der Zeit verwirklichten Heilsplanes bei euch aufhören mußten, um, in ihm ruhend, gemäß der Prophezeiung[42] zu Geschenken zu werden, welche er an jeden Christgläubigen, den er für würdig hält, durch die Gnade jenes mächtigen Geistes austeilt." Diese Geistausgießung durch Christus war ja schon längst von den Propheten vorherverkündigt worden (Dial 87, 6), und der Augenschein, d. h. die pneumatischen Phänomene in den Christengemeinden, bestätigen es (Dial 88, 1). Einstmals waren die Propheten und der prophetische Geist Privileg der Juden. Nunmehr ist diese Zeit vorbei, eine neue Oekonomia hat begonnen. Die Kirche hat das Israel dem Fleische nach beerbt. Das Heil ist von den Juden zu den Christen übergegangen.

4. Die Inspirationsauffassung des Dialogs

a) Inspirationsbegriff und Hermeneutik

Wir brauchen nicht viele Worte darüber zu machen, daß für Justin die Prophetenworte deshalb solche letzte Autorität besitzen, weil sie für ihn Worte Gottes sind. In Dial 119, 6 faßt er gleichsam das urkirchliche „Credo in Sacram Scripturam" zusammen, wenn er sagt: Wir Christen glauben τῇ φωνῇ τοῦ θεοῦ τῇ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθείσῃ, πάλιν καὶ τῇ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθείσῃ ἡμῖν. So kann er auch immer wieder betonen, daß er beim Schriftbeweis nicht mit „menschlichen Lehren und Theoremen" (Dial 68, 2; 48, 4) argumentiere.

Dieser göttliche Ursprung der Prophetenworte bewährt sich aber für Justin nicht so sehr in dem hohen doktrinären oder ethischen Gehalt

[41] E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 2) 186; C. Semisch, Justin der Märtyrer II, 1842, 327.
[42] Vgl. Ps 67, 18.

der Schrift oder in ihrer ästhetischen Gestalt, sondern vor allem darin, daß die ganze Schrift in all ihren Worten und berichteten Ereignissen prophetisch auf Christus und seine Kirche verweist. Darum heißt die Schrift kurzhin ὁ λόγος προφητικός (Dial 56,6)[43]. Dieses prophetische Element kommt auch den rein geschichtlichen Büchern zu (vgl. Dial 131-133; 85, 1). Dementsprechend hält er eine Änderung des Schrifttextes, wie er sie mehrfach den Juden vorwirft (z. B. Dial 72, 3 u. ö.), für eine Blasphemie, die schlimmer ist als die Anbetung des goldenen Kalbes und als die Kinderopfer an die Götzen und als die Prophetenmorde (Dial 73, 6). Es sei noch beigefügt, daß für Justin (ähnlich wie für Ps.-Barnabas) diese absolute Autorität auch der Septuaginta zukommt (Dial 71, 1), deren wunderbare Entstehung in I 31, 2-5 erzählt wird. Demgemäß zieht er die Septuaginta stets den privaten Übersetzungen der jüdischen Schriftgelehrten vor (vgl. Dial 71, 1).

Neben der Wortprophetie räumt Justin der Realprophetie, dem Typus, einen weiten Platz ein. In Dial 114, 1 wird allgemein festgestellt: „Bald bewirkte der Heilige Geist, daß sich etwas sichtbar vollzog, was ein Typus des Zukünftigen war, bald sprach er darüber in Worten, und zwar sprach er über sie so, als ob es sich um Dinge handle, die gerade geschehen oder bereits geschehen seien" (vgl. Dial 90, 2). Von Moses heißt es (Dial 42, 4), daß alle seine Anordnungen „Typen, Symbole und Hinweise" auf das Schicksal Christi, auf die vorhererkannten Gläubigen und auf das künftige Werk Christi seien. Solche symbolisch-prophetische Bedeutung kommt auch den Handlungen der Patriarchen zu, von welchen in der Schrift die Rede ist, auch denen, welche uns vielleicht anstößig erscheinen. So sagt Justin von den Vielehen der Stammväter Israels (Dial 134, 2): οἰκονομίαι τινὲς μεγάλων μυστηρίων ἐν ἑκάστῃ τινὶ τοιαύτῃ πράξει ἀπετελοῦντο. Besonders in den Ehen Jakobs liegt eine machtvolle οἰκονομία καὶ προκήρυξις (Dial 134, 3 ff.). Aber leider beachten die jüdischen Lehrer nicht dieses θειωδέστερον δι' ὃ ἑκάστη πρᾶξις γέγονεν, sondern sie suchen in der Handlungsweise der Patriarchen nur eine Entschuldigung für ihre eigenen Leidenschaften. Es wird also an diesen „typischen" Akten ein doppeltes Element unterschieden, das äußere Geschehen und der daran haftende prophetische Charakter. Aus einer ähnlichen Überlegung heraus wird in Dial 139, 1 der Fluch Noes über Chams Nachkommenschaft dem prophetischen Geiste zugeschrieben.

Nun ist aber für die ganze Auseinandersetzung Justins mit seinen jüdischen Gegnern ein Gedanke nicht zu übersehen: Die Worte und Handlungen der Propheten sind zwar durch und durch „prophetisch", d. h. auf die christologische Zukunft verweisend. Aber diese Prophetien liegen zumeist nicht offen zutage, sondern sie ruhen unter ge-

[43] Haeuser in BiblKirchVäter übersetzt: „der in der Prophetie sprechende Logos". Aber J. C. Th. von Otto, Justini opera, II, 70 Anm. 15 scheint eher im Recht zu sein, der hier λόγος mit „Wort der Schrift" bzw. „Schrift" wiedergibt.

heimnisvoller Verhüllung. Auf diesen Punkt kommt er immer wieder zurück, und man sieht aus den mannigfachen Erklärungen, die er dazu gibt, daß ihm selbst das Problematische dieser Auffassung nicht entgangen ist. In Dial 77, 4 stellt er es als eine Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes hin, sich in „Parabeln und Gleichnissen" auszudrücken oder Zukünftiges im prophetischen Perfekt bzw. Präsens zu beschreiben (vgl. Dial 114,1; I 36). Ein anderes Mal (Dial 52, 1; 120, 5) wird als Grund dieser dunklen Redeweise die Rücksicht auf die Bosheit der Juden genannt, die vor einer Textfälschung sonst nicht zurückgeschreckt wären. Wieder an anderer Stelle (Dial 51, 1; 76, 6) erklärt er solche Dunkelheit damit, daß Weissagungen überhaupt erst im Lichte der Erfüllung deutlich zu werden pflegten. Das gilt zumal von den Prophetien über den leidenden Messias: Die Propheten haben davon nur in geheimnisvollen Andeutungen gesprochen, so daß niemand sie recht verstand, bis Christus selbst seine Apostel zum Glauben führte, daß seine Passion διαρρήδην in der Schrift geschrieben stehe. Ein anderer öfters anklingender Gedanke ist der, daß Justin die nachfolgenden Propheten zu Exegeten ihrer Vorgänger macht (vgl. Dial 66, 6; 58, 4)[44]. Dann heißt es wieder, daß die Weissagungen vor den Dämonen geheimgehalten werden mußten, die auch so noch durch Nachäffung der — halbverstandenen — Schriftworte über Christus ihm zu schaden trachteten (Dial 69, 1; 78, 6). Eine letzte Erklärung besagt, daß der Heilige Geist die Wahrheit nicht jedem oberflächlichen Einblick und Zugriff preisgeben wollte (Dial 90, 2): Die Propheten haben ihre Worte und Taten in Gleichnisse und Typen gehüllt, damit das meiste nicht so ohne weiteres von jedermann erkannt werden könne; sie verlangen die einbeschlossene Wahrheit, damit die Suchenden sich Mühe geben müßten beim Suchen und Lernen.

Die Verborgenheit des eigentlichen Schriftsinnes besagt aber, daß nicht alle die Schrift verstehen können, sondern nur die, welche die „Gnosis" empfangen haben[45]. Diese Fähigkeit echten Schriftverständnisses fehlt zumal den Juden[46]. Den Christen dagegen ist kraft ihrer Zugehörigkeit zu Christus, dem „Exegeten der unverstandenen Prophetien", diese Gnosis geschenkt. Darum gehört die Schrift in Wahrheit ihnen (Dial 29, 2): „In eurer Schrift steht (dieses Prophetenwort), oder vielmehr nicht in der eurigen, sondern in der unsrigen; denn wir gehorchen ihr, während ihr sie wohl leset, ihren Sinn aber nicht ver-

---

[44] „Ein Prophet kann als Geistbegabter Exeget seiner Vorgänger sein, so daß damit dunkle Worte nachträglich ‚richtig' geoffenbart werden"; E. Fascher, Prophetes (Anm. 14) 213.

[45] Vgl. Dial 55, 3; 78, 9; 92, 1 f.; 110, 1 u. ö. — D. van den Eynde, Les normes (Anm. 24) 82 ff. macht auf die Verwandtschaft mit den Anschauungen des Ps.-Barnabas und Clemens Romanus aufmerksam.

[46] Vgl. Dial 29, 2; 38, 2; 55, 3; 58, 1 u. ö.

steht." In Dial 131, 4 wirft Justin das gerade den Juden vor, daß sie, „denen Gott trotz ihrer ständig offenbaren Undankbarkeit vor der festgesetzten Zeit im voraus alle Geheimnisse mitgeteilt hat", der Schrift sich nicht unterstellen wollen. Sie begreifen die „Kraft" der Schrift mancherlei Schwächen Gottes herausgelesen werden müßten statt dessen den Text ταπεινῶς καὶ ψιλῶς aus, d. h. sie betreiben reine Verbal- bzw. Literalexegese.

Gegen diese Art von Schriftauslegung betont Justin, daß ohne ein pneumatisches, durch die „Gnosis" vermitteltes Verständnis aus der Schriftworte, d. h. ihren pneumatischen Sinn nicht, sondern sie legen (Dial 112, 1), während der „Gnostiker" an dem, was je ein Prophet gesagt oder getan hat, nichts mit Grund zu beanstanden fände, da er ja den einbeschlossenen Sinn begreife.

Wenn nun auch jeder Christ irgendwie dieser pneumatischen Exegese fähig ist, so besitzt doch nicht jeder dieses Charisma in so ausgezeichnetem Grade, wie es beispielsweise Justin sich selber zuschreibt (Dial 58, 1; 30, 1; 99, 1). Aber es ist wichtig, festzustellen, daß auch dieses Charisma nicht von der Anwendung methodischen und, wenn man so sagen darf, schulmäßigen Vorgehens zur Erhebung des eigentlichen Schriftsinnes entbindet. An verschiedenen Stellen seines Dialoges kommt deshalb Justin auf derartige hermeneutische Grundsätze zu sprechen (vgl. auch I 36). Sie alle lassen sich in dem einen Leitsatz zusammenfassen: Keine Schriftstelle ist wirklich verstanden, wenn sie nicht offen oder unter dem geheimnisvollen Schleier des Typus oder Symbols auf Christus weist.

Was ergibt sich nun aus alldem für die Inspirationsauffassung Justins? Wie muß er sich den inspirierenden Einfluß des Heiligen Geistes gedacht haben, wenn eine derartige Einstellung zum Schriftwort verständlich sein soll? Daß Justin Wort für Wort auf göttliche Inspiration zurückführt, in diesem Sinne also eine Verbalinspiration lehrt, ist unbestreitbar, und Heinisch hat recht[47], wenn er gegen K. Grube[48] und L. J. Sprinzl[49] dies verteidigt. Aber die Weise dieser Inspiration wird man von hier aus kaum bestimmen können. Ob Justin sich den inspirierenden Einfluß nach Art eines Diktates gedacht, wie Dial 34, 1 nahelegen könnte[50], oder ob er sich die Inspiration als eine geistgewirkte Steigerung der menschlichen Erkenntniskräfte vorgestellt hat oder als eine „Geistbesessenheit des Menschen", — all das läßt sich durch die Analyse der hermeneutischen Grundsätze allein nicht entscheiden. Wir können von hier immerhin die eine Erkenntnis mitnehmen, daß die Art des Zusammenwirkens zwischen dem inspirie-

[47] P. Heinisch, Der Einfluß Philos (Anm. 28) 48.

[48] K. Grube, Die hermeneutischen Grundsätze Justins des M.: Der Katholik 60 (1880) I, 12. 142; im übrigen bietet Grube viel wertvolles Material.

[49] L. J. Sprinzl, Die Theologie des hl. Justin des M.: ThQschr 37 (1884) 289.

[50] Dieser Text steht übrigens im Schrifttum Justins isoliert da.

renden Geist und dem menschlichen Subjekt sehr intim gedacht sein muß. Die nähere Bestimmung dieses Einwirkens auf die Seele ist von dem zugrundeliegenden Gottesbild abhängig. Davon soll im folgenden die Rede sein.

b) Der „deus inspirans" nach dem Dialog

In diesem Abschnitt sind die Fragen wieder aufzunehmen, die wir bei der Besprechung der Apologien schon berührt hatten. Zunächst gilt es, die theologischen Grundlagen, zumal das Gottesbild des Dialogs, herauszuarbeiten. Es geht da vor allem um eine dreifache Feststellung.

1. Justins Theologie[51] betont sehr nachdrücklich die seinshafte und räumliche Transzendenz Gottes (des Vaters) (vgl. Dial 56, 1; 60, 2). Es mag dahingestellt bleiben, ob er hierbei mehr von der platonischen Philosophie oder von der Offenbarungslehre her bestimmt ist[52]. Jedenfalls legt er gerade im Dialog großen Nachdruck darauf, daß Gott jenseits dieser raum-zeitlichen Welt thront. Diese Distanzierung von der materiellen Welt wird besonders dort betont, wo es sich um die Selbstoffenbarung Gottes handelt, also vornehmlich bei der Erklärung der Theophanien des AT[53]. Es ist dabei zu beachten, daß Justin diese Auffassung von der göttlichen Transzendenz als einfachhin selbstverständliche Voraussetzung hinstellen kann, ohne daß Tryphon ihm widerspricht, — trotz der weittragenden Folgerungen, die Justin daraus für die Gottheit des Logos zieht (Dial 60, 1).

2. Mit dieser Vorstellung von der Jenseitigkeit des Vaters ist engstens Justins Lehre vom Logos, seiner Natur und seiner Mission verknüpft[54]. Auch hier muß die Frage nach den Quellen der Logosspekulationen Justins außeracht bleiben[55]. Immerhin wird man berücksichtigen müssen, daß unser Apologet durchaus den Eindruck erweckt, als trage er allbekannte Anschauungen vor, die der christlichen Tradition entstammen. Das legt nahe, daß er tatsächlich aus den christlichen Glaubensquellen schöpft, vor allem aus dem Johannesprolog[56],

---

[51] Zum Folgenden vgl. A. Puech, Les Apologistes (Anm. 11) 94—103.

[52] Vgl. G. Bardy in DictThCath 8, 2254/5. — Diese „räumliche" Transzendenz des Vaters gerät naturgemäß in Konflikt mit der biblischen Lehre von der Himmel und Erde erfüllenden Allgegenwart Gottes. Im Martyrium S. Iustini 3, 1 (Florileg. Patristicum, fasc. 3, p. 99) bekennt sich Justin ausdrücklich zu ihr. Aber in seinen Schriften bemüht er sich m. W. nicht um Lösung dieser Aporie.

[53] Siehe Dial 56, 1; 127—130; Apol I 63 u. ö. — J. Barbel, Christos Angelos. Die Anschauungen von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums (Theophaneia 3) 1941, 60—63.

[54] A. Puech, Les Apologistes (Anm. 11) 103—115; A. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus (1906) 79—154, zumal 123—128; J. Barbel a. a. O.

[55] A. Feder a. a. O. 131—154.

[56] So auch A. Puech, Les Apologistes (Anm. 11) 105; A. Feder a. a. O. 148.

wo ja auch der Logos in seiner Beziehung zur Weltschöpfung und zur Gottesoffenbarung erscheint. Zumal auf das zuletztgenannte Moment legt Justin allen Nachdruck. Vater und Logos werden im Offenbarungsprozeß immer klar geschieden. Der Vater esrcheint niemandem und spricht mit niemandem (Dial 56, 1); alle Theophanien sind Selbstoffenbarungen des Logos[57].

3. In seiner Untersuchung über die „Geschichte des Montanismus" schreibt G. N. Bonwetsch[58]: „. . . das theologische Denken des 2. Jahrhunderts hielt den im Anschluß an den Gemeindeglauben bekannten Unterschied des Heiligen Geistes vom Logos in Christo nicht fest, denn seine Konstruktion des göttlichen Lebens- und Offenbarungsprozesses war *nur* auf den Logos angelegt." Hier ist also ein Doppeltes ausgesagt: einmal, daß Justin wie die anderen uns bekannten christlichen Schriftsteller seines Jahrhunderts ein trinitarisches Credo hatte, in welchem neben dem Logos auch der Heilige Geist seinen Platz hatte. Sodann aber, daß in der spekulativen Behandlung der theologischen Probleme, zumal des Offenbarungsprozesses und damit der Inspirationsvorstellungen, die Geistlehre merklich zurücktritt. Nicht als ob der „Geist" nicht mehr genannt würde. Im Gegenteil, die meisten Schriftstellen werden ihm zugeschrieben. Aber die Frage ist, ob mit dem „prophetischen Geist" tatsächlich die Person des trinitarischen Geistes gemeint ist, oder ab es sich nur um eine Umschreibung der inspiratorischen Tätigkeit des Logos handelt. Denn, wie E. R. Goodenough[59] zeigt, erscheint bei Justin der Heilige Geist fast[60] nur als Inspirator der Propheten, und zwar so, daß der Eindruck einer Verschmelzung von Logos und Pneuma sich geradezu aufdrängt[61]. Für den Dialog kommt hier — gegenüber den Apologien — noch eine bedeutsame Schwierigkeit hinzu: Justin findet mit seiner Anschauung vom prophetischen Geist bei seinem jüdischen Gesprächspartner nirgends Widerspruch, er fühlt sich auch nie veranlaßt, neben dem Logos auch die göttliche Natur des Gottesgeistes zu beweisen. Ferner fehlen im Dialog so klare trinitarische Texte, wie sie uns in den Apologien begegnen.

---

[57] Vgl. Dial 128, 2 ff.; 129. 130; über den Subordinatianismus in Justins Logoslehre vgl. J. Barbel, Christos Angelos (Anm. 53) 50—63, vor allem 56 mit Anm. 47.

[58] Geschichte des Montanismus, 1881, 62 Anm. 1.

[59] The Theology (Anm. 2) 177; ebd. 176—188: Justins Lehre vom Heiligen Geist. Neuestens G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à S. Augustin, 1945, 426—428.

[60] C. Clemen, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie (1890) 73 f. streicht dieses „fast"; vor allem sei bei Justin der „Geist" nie sittliches Lebensprinzip; Goodenough ist vorsichtiger.

[61] Vgl. E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 2) 180 f. — Zur Geistlehre Justins s. auch den wertvollen Exkurs bei A. Puech, Les Apologistes (Anm. 11) 322—329.

Somit liegt der Schluß nahe, daß Justin unter dem Heiligen Geist nichts anderes verstanden hat als die zeitgenössische jüdische Theologie auch[62].

Aber man wird eine derartige Behauptung, die nur bei ausschließlicher Berücksichtigung des Dialogs eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, doch angesichts der klaren Bezeugung des trinitarischen Credos in den Apologien[63] nicht aufrechterhalten können. Denn das gewiß auffallende Schweigen im Dialog läßt sich aus der Gesprächssituation verstehen, die es nahelegen mußte, die Kontroverspunkte nicht unnötig zu häufen. So begreift man auch, daß Justin in Dial 36, 6 dem Heiligen Geist ein eigenes πρόσωπον, eine eigene Rolle zuschreibt[64]. Im übrigen ist zuzugeben, daß Justin nicht den geringsten Versuch macht, sich über die Natur der dritten Person in der Trinität Rechenschaft zu geben.

Nach diesen grundsätzlichen Bemerkungen über die Trinitätstheologie Justins können wir nunmehr die Texte ansehen, in denen den einzelnen trinitarischen Personen eine Beziehung zur prophetischen Inspiration zugewiesen wird. Nach dem, was oben über die betonte Transzendenz des Vaters gesagt wurde, sollte man erwarten, daß ihm niemals die Prophetenworte zugeschrieben würden, oder höchstens nur an solchen Stellen, wo im AT Gott als sprechend eingeführt wird. Denn solche Stellen wären dann nach der hermeneutischen Regel in I 36 als Worte des göttlichen Logos zu verstehen, die dieser in der Rolle des Vaters spricht. Aber Otto hat in seiner ausführlichen Note zu Dial 61, 3 dargelegt, daß auch andere Stellen als Worte des Vaters erwähnt werden[65]. Ähnlich ist in Dial 79,4 von der Wunderkraft die Rede, die von Gott durch Vermittlung des Moses ausgeübt wurde. In Dial 38, 2 findet sich eine sonst bei Justin nicht belegte Formel: Die Schriftworte heißen da τὰ διὰ τοῦ θεοῦ (ohne Substantiv)[66]. Das eine oder andere Mal kommt auch die Formel vor: Gott hat durch den prophetischen Geist vorherverkündigt (so etwa Dial 84, 2).

Es ist schon C. Semisch[67] aufgefallen, daß Justin im Dialog, im

[62] Vgl. F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897², 190ff.; V. Hamp, Der Begriff „Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen, 1938, 116—120; Bousset-Gressmann (Anm. 32) 394—399; 347—349.

[63] Vgl. A. Feder, Justins Lehre (Anm. 54) 36—42; J. Lebreton, Histoire (Anm. 38) II, 471—480.

[64] Dies übersieht C. Clemen in seiner oben (Anm. 60) 73f. genannten Arbeit; auch nach E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 2) 184f. lehrt Justin die Personalität des Geistes.

[65] Demgemäß lehnt Otto die von anderen vorgeschlagene Textkorrektur in Dial 61, 3 ab: Gott, nicht der Logos prophezeit durch Salomon.

[66] Vgl. hierzu G. Archambault, Le Dialogue (Anm. 25) I, 171, der der Deutung von Otto folgt. Die Übersetzung von Haeuser in BiblKirchVäter S. 57 scheint mir nicht richtig zu sein.

[67] Justin der Märtyrer II, 1842, 329f.

Unterschied zu den Apologien, nie dem Logos die Inspiration der Propheten zuschreibt. Wenn J. M. Pfättisch[68] dagegen auf Dial 61, 3 hinweist, dann übersieht er, daß an dieser Stelle nur dann der Logos als Inspirator zu gelten hat, wenn man die soeben (vgl. Anm. 65) abgelehnte Textkorrektur annimmt. Und was die Stellen angeht, an denen Justin zu Eingang von Schriftzitaten vom λόγος προφητικός spricht (Dial 56, 6), so wird man hier, wie schon früher bemerkt wurde, λόγος einfach als „Schriftwort" zu nehmen haben; das empfiehlt sich auch schon deshalb, weil gelegentlich neben dieser Form auch der Plural λόγοι προφητικοί begegnet[69].

An den weitaus meisten Stellen ist es der prophetische[70] bzw. der Heilige Geist, dem die Prophetenworte zugehören. Dabei ist zu beachten, daß der Ausdruck: „der prophetische Geist sagt", beliebig mit dem anderen ausgewechselt werden kann: „Gott sagt (durch den prophetischen Geist)" bzw. „der Prophet sagt". In Dial 34, 1 ist von einem Psalm die Rede, den der Heilige Geist dem David „gesagt" hat. Der prophetische Geist bewirkt auch den Vollzug typologischer Akte (Dial 139, 1: Verfluchung Kanaans; vgl. 114, 1). Der Propheten Worte und Werke sind Worte und Werke des Geistes: jene sind von ihm erfüllt (Dial 7, 1—3); der Geist ist in ihnen (Dial 52, 3; 49, 6). Aber in den alttestamentlichen Propheten war der Geist nicht in seiner Fülle (Dial 87, 2ff.), sondern jeweils nur mit der einen oder anderen seiner „Kräfte" (bzw. Pneumata).

c) Das Problem der ekstatischen Prophetie bei Justin

Was wir in den vorhergehenden Abschnitten an Material zusammengetragen haben, kann nunmehr zur Lösung der entscheidenden Frage ausgewertet werden: Wo steht Justins Inspirationsbegriff? Wir haben schon gesehen, daß er sehr stark die Rezeptivität der Propheten betont, daß bei ihm die Subjektivität des Menschen unter der Inspiration fast gänzlich zurücktritt[71]. Die Instrumentalität des Propheten wird gerade durch das so häufige διά kräftig unterstrichen, wenn es auch nicht angeht, daneben die doch auch häufigen Stellen zu übersehen[72], an denen die Schriftworte als Aussprüche der einzelnen Propheten eingeführt werden (vgl. etwa Dial 29, 2). Aber darüber hinaus fehlt doch fast jede Spur, daß das menschliche Element im Inspira-

[68] Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers: ForschChrLitDog 10 (1910) 45 Anm. 1.

[69] Vgl. C. Semisch, Justin (Anm. 67) II, 330.

[70] Die Erklärung von Otto (Anm. 43) I, 23 Anm. 3, weshalb Justin so oft vom „prophetischen Geist" spreche, befriedigt nicht. Es handelt sich um eine im Judentum traditionelle Redeweise.

[71] Dial 118, 4 steht zwar: „Isaias sagt *voll Erstaunen* . . ."; aber bezeichnenderweise ist dieser Text ganz vereinzelt.

[72] Vgl. C. Semisch, Justin (Anm. 67) II, 16 Anm. 4.

tionsprozeß berücksichtigt würde. Nimmt man dann noch I 36 hinzu, wo ausdrücklich gesagt wird, daß man die Prophetenworte nicht als Aussprüche der „Inspirierten" zu betrachten habe, sondern als Worte des Logos, der jene „bewege", dann liegt die Vermutung nahe, daß Justin tatsächlich eine dem hellenistischen Inspirationsbegriff verwandte Vorstellung von der Einwirkung des Gottesgeistes gehabt hat[73].

Um zu einer Lösung dieser Frage zu kommen, beginnen wir am besten mit der Analyse des Textes, der gewöhnlich als besonders beweiskräftig angesehen wird und dessen Besprechung wir bislang mit Absicht zurückgestellt haben. Ich meine Dial 115, 3[74].

In den beiden ersten Nummern von Dial 115 hatte Justin aus Zach 2, 10 bis 3, 2 zu beweisen gesucht, daß der Prophet Zacharias an dieser Stelle[75] in einem Gleichnis (ἐν παραβολῇ) das Geheimnis Christi andeute. Da Tryphon die Legitimität der Auslegung seines Gesprächpartners anzweifelt, fährt Justin fort (im folgenden umschreibe ich den Text, dessen komplizierter Satzbau zu sehr entgegengesetzten Übersetzungen geführt hat[76]): „Du meinst natürlich, ich würde nun so argumentieren: Zacharias hat von dem Hohenpriester Jesus gesprochen; nun aber gab es im Lande Babylon, wo euer Volk damals weilte, keinen Hohenpriester dieses Namens. Also kann damit nur unser Priester Jesus Christus gemeint sein. — Aber so will ich gar nicht argumentieren. Ich könnte allerdings davon ausgehen, daß es in Babylon damals keinen Priester Jesus gab, wohl aber in Jerusalem, wo Zacharias damals weilte. Dann würde ich aber zeigen, daß es zwar einen Hohenpriester dieses Namens bei euch (in Jerusalem) gab, daß dies aber nicht jener war, den Zacharias in der Offenbarung sah. Denn Zacharias war ja in Ekstase, nicht im gewöhnlichen Geisteszustand; und wie er den Engel des Herrn und den Satan nicht mit seinen normalen Sinnen wahrnahm, so war auch der geschaute Hohepriester nicht derjenige, der damals bei euch lebte." [77]

Was ergibt sich aus dieser Stelle für die Inspirationsauffassung Ju-

---

[73] Ausführlich wird die Prophetologie Justins im Sinne der hellenistischen Inspirationsauffassung dargelegt von C. Semisch, Justin (Anm. 67) II, 11—29, vor allem 14—22; ebenso von E. R. Goodenough, The Theology (Anm. 2) 177. Bei C. Semisch gründet diese Auffassung nicht zuletzt auf der heute wohl von allen abgelehnten Echtheit der Cohortatio ad Graecos, die lange als Werk Justins galt; vgl. A. Puech, Les Apologistes (Anm. 11) 232—250.

[74] Vgl. auch H. Windisch, Die katholischen Briefe, 1930², 91; R. Knopf, Die Briefe Petri und Judae, 1912, 285 f.

[75] Es geht vor allem um Zach 3, 1: „Dann ließ er mich den Hohenpriester Jesus sehen, wie er vor dem Engel des Herrn stand, während zu seiner Rechten der Satan stand . . ." (Übers. von Henne).

[76] Vgl. Otto (Anm. 43) zu dieser Stelle; ebenso G. Archambault (Anm. 25); die Übersetzung von Haeuser in BiblKirchVäter trifft den Sinn nicht.

[77] τοῦτον δὲ αὐτὸν οὐκ ἐν τῇ ἀποκαλύψει αὐτοῦ ἑωράκει ὁ προφήτης . . . οὐκ αὐτοψίᾳ, ἐν καταστάσει ὢν . . . ἀλλ' ἐν ἐκστάσει, ἀποκαλύψεως αὐτῷ γεγενημένης.

stins? Nach der Deutung von C. Semisch[78] leugnet Justin hiermit, daß die Propheten „während der Inspiration überhaupt ihr natürliches Bewußtsein gehabt haben, er faßt die Inspiration als Ekstase". Und in einer Note[79] fügt er bei: „Es liegt kein Grund vor, diese dogmatische Bestimmung auf die eine prophetische Vision des Zacharias, an welche sie zufällig geknüpft ist, zu beschränken, sondern sie bezeichnet den allgemeinen Charakter der prophetischen Inspiration."

Semisch behauptet also praktisch ein Zweifaches: einmal, daß die Inspirationsanschauung von Dial 115, 3 ganz allgemein für die Prophetologie Justins gilt; sodann, daß die in Dial 115, 3 vorgetragene Inspirationsanschauung identisch ist mit derjenigen der heidnischen Umwelt und des Montanismus.

Die erste Behauptung wurde schon von K. Weizsäcker in seiner mehrfach erwähnten Arbeit[80] beanstandet: „Sicher ist, daß Justin den Zustand der Weissagenden nicht im allgemeinen als den der Ekstase gedacht hat. Er hat vielmehr ausdrücklich die Ekstase auf besondere Offenbarungen bezogen, in welchen dieselben solche Dinge zu schauen bekamen, die der Mensch in gewöhnlichem Zustand überhaupt nicht sehen kann . . ., während sie aber anderes nicht in apokalyptischer Weise sahen." Ebenso schreibt E. R. Goodenough[81]: „Justin nowhere else uses the word ecstasy, or implies so complete a divergence of the normal personal activity of the Prophet, and it is not right, as has frequently protested, to conclude from this one passage that Justin regarded ecstasy as the normal prophetic state." — Tatsächlich hat Semisch — abgesehen von den Belegen aus der unechten Cohortatio ad Graecos — keinen Beweis erbracht, daß der in Dial 115, 3 beschriebene Zustand ekstatischer Entrückung für Justin die durchgehende Inspirationsvorstellung gewesen ist.

Aber auch die Autoren, welche diese erste Behauptung von Semisch ablehnen, gehen doch meist mit ihm darin einig, daß Justin hier eine dem hellenistischen Denken verwandte und wohl auch entstammende Inspirationsanschauung vertrete. So bemerkt Otto in der Note zu unserer Stelle[82]: „Diese mit dem antiken mantischen Begriffe zusammenhängende Lehrform war keineswegs in der Kirche anerkannt." Zugleich verweist Otto auf Parallelen bei Platon und Philon. Ähnlich sprechen J. Delitzsch[83] und E. R. Goodenough[84]. Auch P. Heinisch[85] möchte hier, allerdings auch nur hier, einen Beleg dafür finden, daß Justin mit Philon eine ekstatische Pro-

---

[78] Justin (Anm. 67) II, 16f. [79] A. a O. II, 17 Anm. 1.

[80] Die Theologie des Märtyrers Justinus: Jahrbuch f. deutsche Theologie 12 (1867) 90.

[81] The Theology (Anm. 2) 178.

[82] (Anm. 43) II, 411 Anm. 8.

[83] De inspiratione Scripturae sacrae quid statuerint Patres apostolici et Apologetae secundi saeculi, 1872, 42f.

[84] E. R. Goodenough verweist vor allem auf Philon, de mutat. nom. 3ff., wo auch die Unvereinbarkeit von physischem und visionärem Erkennen besprochen wird.

[85] Der Einfluß Philos auf die christliche Exegese, 1908, 44.

phetie gelehrt habe. G. Archambault[86] geht noch weiter: Es sei nicht verwunderlich, daß Justin hier (und in Dial 7, 1; 52, 3; Apol I 33, 9; 35, 3; 36, 1) noch ganz unbefangen von ekstatischer Prophetie rede, da diese Sprechweise damals noch unverdächtig gewesen sei. Erst durch die montanistische Kontroverse seien die Ekstatiker den Katholiken verdächtig geworden[87]. Hinter Justin stehe Philon (Quis rer. div. her. 51 f.).

Aber trotz der Autorität dieser Forscher will uns scheinen, daß eine nähere Untersuchung der Frage zu einem anderen Ergebnis führt. Zunächst sind am prophetischen Erlebnis verschiedene Momente deutlich auseinanderzuhalten; der Offenbarungsempfang ist nicht dasselbe wie die prophetische Verkündigung, beides kann auch aktmäßig durchaus getrennt sein. In diesen beiden Phasen des prophetischen Aktes kann die Passivität bzw. Rezeptivität oder die Aktivität des menschlichen Subjektes sehr verschieden sein. Sodann ist bei der Verwendung des Terminus „Ekstase" immer daran zu denken, daß unter diesem Namen sehr disparate Dinge sich verbergen können.

Wenden wir diese Unterscheidungen auf den Justintext an, so ist zu fragen: 1. Läßt Justin in Dial 115, 3 die beiden Phasen des prophetischen Erlebnisses zusammenfallen oder nicht? Und wenn er sie aktmäßig trennt, behauptet er ein ekstatisches Verhalten des Propheten nur während des Offenbarungsempfanges, oder auch während der prophetischen Verkündigung? 2. Wie ist der von Justin gebrauchte Terminus „Ekstase" zu verstehen? Meint er damit dasselbe, was die hellenistische und montanistische Religionsphilosophie darunter versteht?[88]

Daß Justin in Dial 115, 3 den Offenbarungsempfang nicht mit der prophetischen Rede zusammenfallen lassen will, scheint mir die nächstliegende Deutung der Stelle zu sein; zum mindesten wird das Gegenteil mit keinem Wort angedeutet. Es wird nur gesagt, daß Zacharias im Zustand der Ekstase etwas gesehen und gehört hat, nicht aber, daß er gleichzeitig, d. h. im ekstatischen Zustand, zu seiner Gemeinde[89] gesprochen hat. Im Gegenteil, in Dial 7, 1 unterscheidet Justin, wie wir schon früher angemerkt haben[90], ausdrücklich zwischen den pneuma-

[86] Le Dialogue (Anm. 25) II, 192.

[87] Über die Frage, inwieweit der Montanismus auf die Einstellung der Kirche zur Ekstase und zur ekstatischen Prophetie eingewirkt hat, vgl. P. de Labriolle, La Crise (Anm. 22) 555—568.

[88] Es muß betont werden, daß der ungeklärte Begriff „Ekstase" bei der Deutung des Prophetismus zu Mißverständnissen führen muß; vgl. A. Causse, Quelques remarques sur la psychologie des prophètes: RevHistPhRel 1922, 348—356: Kritik an den Thesen von H. Gunkel und G. Hölscher; ferner T. H. Robinson, Neuere Prophetenforschung: Theol. Rundschau 3 (1931), 75—104, zumal 76. 83. Über den Begriff der Ekstase in der mystischen Theologie vgl. den betreffenden Artikel von A. Mager in LexThKirche 3, 609—612.

[89] Denn die Worte, die Zacharias an den Offenbarungsengel richtet, sind ja nicht die „prophetische Verkündigung".

[90] So auch K. Weizsäcker, Die Theologie (Anm. 80) 90.

tischen Visionen und Auditionen der Propheten und ihrer pneumatischen Rede: Sie haben nur das gelehrt, was sie, vom Heiligen Geist erfüllt, gehört und gesehen hatten. Gewiß, auch ihre Rede geschah „im Geiste Gottes" (ebd.), aber es wäre zuviel behauptet, wollte man darin eine Bestätigung dafür sehen, daß die Propheten bei ihrer Verkündigung im Zustand der Sinnenentrücktheit waren. Diese wird ihnen nur für den Moment des Offenbarungsempfanges zugeschrieben, wenn es sich um ein visionäres Erlebnis handelt.

Die Ekstase, von der in Dial 115, 3 die Rede ist, wird durch folgende drei Begriffe umschrieben: Zacharias ist ἐν ἐκστάσει, im Gegensatz zum ἐν καταστάσει und zur αὐτοψία. Worauf es Justin nach dem Zusammenhang ankommt, ist, zu zeigen, daß der Prophet den Hohenpriester Jesus nicht mit den normalen Sinnesorganen (αὐτοψία meint wörtlich ein Wahrnehmen mit eigenen Augen) gesehen habe, sondern mit dem Sehorgan des Visionärs. Das wird durch den Zusatz οὐκ ἐν καταστάσει ὤν erläutert. Wer also mit den normalen äußeren Sinnen erkennt, der ist im Zustand der κατάστασις. An sich könnte nach Ausweis der Lexika[91] auch an einen Zustand gedacht werden, der den Gegensatz bildet zum παροξυσμός, bei dem irgendein Faktor das seelische Gleichgewicht des Menschen gestört hat. Aber der Zusammenhang legt es doch wohl näher, hier unter κατάστασις den normalen Seelenzustand zu verstehen; so übersetzen auch Archambault, Otto und Haeuser den Ausdruck. Dann ist aber die „Ekstase" als der entgegengesetzte Zustand nur dadurch gekennzeichnet, daß die normale Sinnestätigkeit unterbunden ist und vor der Seele des Propheten die Dimensionen des Visionären sich eröffnen. Das Element des mantischen Furors oder der krankhaften Bewußtseinsspaltung u. dgl. ist in keiner Weise angedeutet, ebensowenig wie an den Stellen des NT, wo ἔκστασις prophetologisch gebraucht ist (vgl. Apg 10, 10; 11, 5; 22, 17; 2 Kor 12, 2f.).

Wenn aber demnach die prophetische Ekstase, von der in Dial 115, 3 die Rede ist, in zwei so wesentlichen Punkten von der Auffassung ekstatischer Prophetie, wie sie im Hellenismus und Montanismus verstanden wurde, abweicht, dann wird man wohl kein Recht haben, Justins Prophetologie von dort herzuleiten. Das wird vollends deutlich, wenn man mit dieser Justinstelle einen Text vergleicht, in welchem uns die ekstatische Prophetie des Montanus beschrieben wird[92]. Da ist die Rede davon, wie Montanus „dem Widersacher Zutritt gestattet . . . und, von Geistern getrieben, plötzlich in den Zustand der Besessenheit und einer falschen Ekstase (παρέκστασις) gerät und sich

[91] Vgl. Liddell-Scott, Greek Lexicon 1883[7] s. v. nr. 5; ferner Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, 1888 s. v. nr. 3.

[92] Bei Euseb., Hist. Eccl. V 16, 7.

‚enthusiastisch' zu gebärden, zu stammeln und fremdartige Laute hervorzustoßen beginnt." Von dieser „Ekstase" des Montanus sagt de Labriolle mit Recht: „La prophétie de Montan . . . s'accompagnait donc de transports furieux, d'un grand désordre physique, peut-être d'une sorte de crise épileptiforme."[93] Von derartigen Phänomenen ist aber bei Justin weder hier (Dial 115) noch sonstwo die Rede, wenn es sich um die göttlichen Propheten handelt. Insoweit also, als der hellenistische Inspirationsbegriff sich ebenso darstellt wie derjenige des Montanismus, kann man ihn nicht als Quelle der Inspirationsanschauung Justins bezeichnen. Daß einige terminologische Anklänge zu finden sind, vor allem in den Apologien, wurde früher schon zugegeben. Aber sie allein reichen nicht aus, um eine innere, ideenmäßige Verwandtschaft zu behaupten. Von der hellenistischen Vorstellungsweise ist Justins Prophetentyp zudem auch dadurch klar geschieden, daß bei ihm nirgends irgendwelche Erweckungsmittel und -praktiken genannt werden, durch die wahre Propheten sich in den Zustand der Ekstase versetzen, wie auch durch das andere Moment, daß bei ihm der Prophetismus eine durch und durch sittlich-religiöse Größe ist; die Propheten des Alten und Neuen Bundes sind ihm Männer von höchster sittlicher Lauterkeit und religiöser Hingabe. Dagegen tritt dieses ethisch-religiöse Moment bekanntlich im heidnischen Prophetismus fast ganz zurück.

Zusammenfassend werden wir also sagen dürfen, daß Justins Auffassung von der prophetischen Inspiration viel weniger hellenistisch geprägt ist, als man seit langem zu glauben gewohnt ist. Vielmehr verrät seine Prophetologie deutlich die Herkunft aus dem alttestamentlich-jüdischen Denken. Uns ging es im Rahmen dieser Studie vor allem darum, Justins Auffassung von derjenigen des Hellenismus abzuheben. Es wäre Aufgabe einer eigenen Untersuchung, die Verbindungslinien zur Prophetologie des AT und des rabbinischen Judentums im einzelnen darzutun. Sie würde zeigen, wie sehr der „Philosoph" Justin um die Eigenart biblischen Denkens gegenüber den Vorstellungen des antiken Heidentums gewußt hat. Dieser Sinn wachsamer Unterscheidung rechtfertigt nicht zuletzt die Zuweisung des Ehrennamens „Theologe" an den Mann, der im Zeugnis seines Martyrertums der Kirche unsagbar mehr geschenkt hat als nur das „rechte Wort" von Gott.

[93] La crise (Anm. 22) 109. — Eine drastische Veranschaulichung (mit Bildern) solcher epileptiformen Ekstase bietet A. Lehmann, Aberglauben und Zauberei, 1898, 529—537.

Die Substanz im Bereich des geistigen Seins

Von Joseph de Vries S. J.

Die Frage nach der Substanz bezeichnet Aristoteles als die Kernfrage der Metaphysik: „Was man von je gesucht hat und jetzt sucht und stets suchen wird und was uns stets in Verlegenheit bringt, die Frage nämlich: Was ist das Seiende, bedeutet nichts anderes als: Was ist die Substanz? . . . Und so wird sich auch unsere Betrachtung am meisten, am ursprünglichsten und sozusagen ausschließlich darauf zu richten haben, was das in diesem Sinne Seiende ist.“ [1] Zu dem brennenden Wissensdurst bezüglich der Substanzfrage, die aus diesen Worten spricht, steht die Gleichgültigkeit, ja Abneigung gegen diese Betrachtungsweise bei vielen modernen Denkern in einem merkwürdigen Gegensatz. Man hält diese Frage vielfach geradezu für eine von vornherein verfehlte Problemstellung, die das Denken auf eine falsche Bahn lenke. Vor allem für den Bereich des geistigen Seins glaubt man den Substanzbegriff als völlig unangemessen ablehnen zu müssen. Diese schroffe Gegensätzlichkeit in der Einstellung zur Substanzfrage im allgemeinen und zur Frage der geistigen Substanz im besonderen weist auf die Schwierigkeit der Frage hin und läßt vermuten, daß es in diesen Auseinandersetzungen an Begriffsverwechslungen und Mißverständnissen nicht fehlt. So dürfte es gerechtfertigt sein, die alte Frage nach der Substanz im Bereich des geistigen Seins und nach ihrer Erkenntnis von neuem zu stellen.

Ein Überblick über die auseinanderstrebenden Meinungen mag zunächst andeuten, wie verwickelt und vielschichtig die Fragen sind. Nur kurz hingewiesen sei auf den *Materialismus*. Er lehnt zwar meist die Substanz nicht schlechthin ab, aber es gibt für ihn nur die materielle Substanz. Alles seelische und geistige Leben ist nur eine besondere Art von Bewegung, ein Geschehen in einer eigenartig organisierten Materie, in der Sprache der Ontologie also Akzidens der einzig realen materiellen Substanz. Daran ändert auch der Übergang vom vulgären zum dialektischen Materialismus nichts. Denn wenn dieser auch einen qualitativen Unterschied zwischen Anorganischem und Lebendigem, zwischen unbewußtem und bewußtem Leben, zwischen sinnlichem Empfinden und Denken zugesteht, so läßt er doch diese Unterschiede nicht in einer jeweils wesensverschiedenen Substanz gründen, sondern in der einen materiellen Substanz, durch Ansammlung unmerklicher und allmählicher quantitativer Veränderungen vorbereitet, in sogenannten dialektischen Sprüngen entstehen. Alle qua-

[1] Metaph. 7, 1; 1028 b 2—4, 6 f.

litativen Unterschiede halten sich also im Bereich des materiellen, d. h. räumlich-zeitlichen Geschehens.

Aber auch viele moderne Denker, die eine wesentliche Überlegenheit des Seelischen und Geistigen über das Materielle anerkennen und nichts weniger als Materialisten sein wollen, zeigen gegenüber dem Substanzbegriff oder wenigstens gegenüber seiner Anwendung im Bereich des geistigen Seins größtes Mißtrauen. Sogar Aristoteles hatte ja geschrieben: „Der Substanzcharakter kommt nach der gewöhnlichen Auffassung am augenscheinlichsten den Körpern zu."[2] Wenn die Anwendung des Substanzbegriffs also sogar für die Körperwelt fragwürdig wird, muß sie dann nicht für den Bereich des geistigen Seins erst recht anfechtbar werden? Nun scheint aber die *moderne Physik* alles, was man in der Körperwelt für beharrende Substanz hielt, immer mehr aufzulösen. Korpuskeln, die doch als die eigentliche Substanz galten, können in Energie, also in etwas, was ontologisch als Akzidens aufgefaßt zu werden pflegt, umgewandelt werden; es scheint also diesen Unterschied von Substanz und Akzidens gar nicht zu geben. Sogar B. Bavink schreibt: „Die scheinbar so unverändert und ruhig beharrende Materie, dieses Ding der täglichen Erfahrung, an das man so hart und unerfreulich schon als kleines Kind anstoßen konnte, . . . enthüllt sich als eine höchst verwickelte Form unzählig vieler Elementar*vorgänge*, ihre ‚Beharrlichkeit' als eine perspektivische Täuschung, ihre scheinbar schlechthin gegebenen ‚Eigenschaften' als Formen jener Vorgänge."[3] So kommt er schließlich zu dem Ergebnis: „Das Etwas, was die Welt vom Nichts unterscheidet, ist zugleich Sein und Geschehen, Materie und Energie. Eine Unterscheidung von ‚Substanz' und ‚Akzidens' hat keinen Sinn mehr, wenn es sich um die letzten Grundlagen handelt."[4]

Es ist also der dynamische Charakter der materiellen Wirklichkeit, der die Anwendung des Substanzbegriffes auszuschließen scheint. Aus demselben Grund hatte schon zu Ende des vorigen Jahrhunderts W. Wundt in seiner *Aktualitätstheorie* die Seelensubstanz entschieden abgelehnt; Fr. Paulsen folgte ihm in dieser Ablehnung. Die Seele ist nach Wundt nicht eine von dem geistigen Geschehen verschiedene Substanz, sondern das geistige Geschehen selbst in seinem unaufhaltsamen Fließen und seiner inneren Verbundenheit. Der innere Zusammenhang des Seelenlebens werde zerstört, wenn man ein beharrendes Substrat als Ursache der Vorgänge hinzudenke; das Lebensgeschehen werde dadurch zu einem diesem Substrat nur äußerlich

[2] Metaphysik 7, 2; 1028 b 8 f.

[3] Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 9. Aufl., Zürich 1949, 212.

[4] A. a. O. 215. Weitere Zeugnisse für die Preisgabe der Substanz bei J. Seiler, Philosophie der unbelebten Natur, Olten 1948, 371.

anhaftenden Spiel veränderlicher Wirkungen. Zudem wisse das Bewußtsein nichts von einer Seelensubstanz, sie sei nur ein abstrakter, leerer Begriff, der für die Erklärung des Seelenlebens unfruchtbar sei[5].

Wundt blieb nicht bei der Aktualitätstheorie als psychologischer Theorie stehen, sondern versuchte sie zu einer Metaphysik auszuweiten; das tiefste Wesen alles Seienden ist ihm Wille als unablässiges Werden und Geschehen im Gegensatz zu dem immerwährenden Beharren der Substanz. Dieser metaphysische Charakter der substanzlosen Auffassung des Seelenlebens ist noch viel deutlicher in der *Lebensphilosophie Bergsons* ausgeprägt. In dem stetig strömenden Leben des eigenen Bewußtseins entdeckt die Intuition das letzte Wesen aller Wirklichkeit. Es ist Bewegung, Dauer (durée), Lebensschwungkraft (élan vital). Das Wesen dieser stetig fließenden Dauer verfehlt der Verstand, indem er sie in eine Abfolge von erstarrten Zuständen (états) zerteilt. Diese erste Täuschung führt dann notwendig zu einer zweiten: Damit nicht jede Verbindung zwischen den zerteilten Zuständen fehle, sieht sich der Verstand genötigt, ihnen eine beharrende Substanz zugrunde zu legen, ähnlich wie die Perlen einer Kette an einem festen Faden aneinandergereiht werden. So wird aber das wahre Wesen des Lebens verfälscht.

M. Scheler lehnt die Auffassung der Aktualitätstheorie, die Person bestehe im Zusammenhang der Akte, ab; aber darin ist er mit ihr einig, daß die Person kein „Ding", keine „Substanz" ist, die Akte vollzieht. Sie ist vielmehr die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens[6]. Anderswo braucht Scheler dafür den Ausdruck „Aktsubstanz". Die Person unterscheidet er scharf von dem psychischen Ich; dieses ist noch ein „Gegenstand", die Person dagegen wesenhaft ungegenständlich. Auf andere Behauptungen Schelers über die Person und das Ich können wir hier nicht eingehen.

Gegen die „Vergegenständlichung" der Person wendet sich auch die *Existenzphilosophie*. So wird auch in ihr die Substanz zum mindesten vernachlässigt. Die Existenz hat akthaften Charakter, besteht sozusagen in der Kette der freien Entscheidungen, mit denen der Mensch sich selbst wählt. Heidegger leugnet ausdrücklich, daß die Ek-sistenz Substanz im überlieferten Sinne, d. h. etwas Beharrendes sei; sie ist vielmehr ein je und je sich Zeitigendes[7].

Scheler meint, wenn man schon einmal im Bereich des Geistigen

---

[5] Vgl. J. Hessen, Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit, Berlin 1932, 261 f.; W. Wundt, Einführung in die Psychologie, 3. Aufl., Leipzig 1913, 124—129.

[6] Der Formalismus in der Ethik, 2. Aufl., Halle 1921, 397—399.

[7] Vgl. J. B. Lotz S. J., Zum Wesen der Existenzphilosophie: Schol 25 (1950) 161—183, bes. 169.

Substanz annehme, so führe das folgerichtig zu der Auffassung Spinozas von der *einen* Substanz in allen; denn es fehle hier jede Art von Mannigfaltigkeit, wie Zeit, Raum, Menge[8]. In der *pantheistischen Auffassung* Spinozas wird aber ebenfalls der Substanzcharakter der geistigen Seele des Einzelmenschen geleugnet. Sie ist nur mehr endlicher Modus der einen Allsubstanz. Hegel lehnt zwar die Auffassung Spinozas als zu naturalistisch ab; aber auch bei ihm bleibt alles Endliche letzthin ein bloßes Entwicklungsmoment des einen absoluten Subjekts.

Im Gegensatz zu allen bisher erwähnten Denkern leugnet *Kant* nicht eigentlich die Substantialität der geistigen Seele selbst, vielmehr nur deren *Erkennbarkeit;* er hat aber durch seine Substanzlehre der Leugnung der Substanz bei vielen Späteren vorgearbeitet. Der versuchte Beweis der Substantialität des Ich ist nach Kant ein „Paralogismus", weil er das nur im Denken als Subjekt erfaßte identische Ich mit einem in der Anschauung gegebenen beharrenden Ich verwechsle. Eine solche Anschauung gebe es nicht; darum sei die Kategorie der Substanz auf das Ich nicht anwendbar, da die Kategorien ja nur dann objektive Bedeutung haben, wenn ihnen eine Anschauung entspricht. Die der Kategorie der Substanz entsprechende Anschauung aber ist die eines in der Zeit beharrenden Gegebenen. Das „Schema" der Substanz ist ja nach Kant die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit. Obwohl er das Beharren nie als das Wesen der Substanz bezeichnet, tritt diese Bestimmung doch derart in den Vordergrund, daß sie fast als das eigentliche Wesen der Substanz erscheint. Mit Recht bemerkt Hessen[9], dies habe seinen Grund darin, daß Kants gesamte Vernunftkritik auf das naturwissenschaftliche Erkennen zugeschnitten ist. So hat seine Substanzlehre viel zu der Einengung des Substanzbegriffs auf die Körperwelt beigetragen, ähnlich wie seine Lehre von der Kausalität für die Einschränkung des Begriffs der Ursache auf das naturgesetzlich notwendige Geschehen in weitem Maß bestimmend geworden ist.

Wie dieser gedrängte Überblick zeigt, ist der immer wiederkehrende Hauptgrund der Gegner einer geistigen Substanz der Charakter des Beharrenden, der mit der Substanz notwendig gegeben und mit dem geistigen Leben unvereinbar zu sein scheint. Darum meint man, die Auffassung der Seele als einer Substanz beruhe auf unberechtigter Übertragung einer Kategorie des physischen Seins auf das ganz andersgeartete seelische bzw. geistige Sein.

Dem steht schroff die Meinung derer entgegen, die gerade im Bewußtsein unseres geistigen Lebens den Ursprung des Substanzgedankens sehen, ja ein *unmittelbares Bewußtsein der Seele bzw. des Ich*

[8] Der Formalismus in der Ethik 399.
[9] Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit 157.

als Substanz annehmen. So schreibt z. B. J. Donat in seiner lateinischen Psychologie: „Nach dem Zeugnis des Bewußtseins ist unser Ich eine Substanz. . . . Wir nehmen unmittelbar wahr, . . . daß jenes Ganze, das wir Ich nennen, ein in sich bestehendes Seiendes (ens in se) ist.“ [10] Ähnliche Begründungen für die Substantialität des Ich findet man nicht selten, wenn auch meist nicht so eindeutig klar. Im Mittelalter beriefen sich für diese Auffassung viele auf die Autorität des hl. Augustinus, der bekanntlich lehrt, der Geist erkenne sich selbst durch sich selbst: mens seipsam per seipsam cognoscit. Matthaeus ab Aquasparta, Heinrich von Gent, der Verfasser des Buches De rerum principio und andere verstanden diese Lehre im Sinn einer unmittelbaren Anschauung der Seele als geistiger Substanz; der hl. Thomas deutet die Texte bekanntlich anders.

Andere scheinen noch weiter zu gehen und zu lehren, die *Substanz* sei ganz allgemein in der geistigen Erkenntnis *wesensmäßig das Ersterkannte*. Es kann nicht nur kein Akzidens geben, ohne daß natura prius eine Substanz besteht, sondern es kann auch kein Akzidens vom Verstand erfaßt werden ohne Voraussetzung der Substanz. In diesem Sinn wird der Text des hl. Thomas angeführt: „Wie der Begriff des Sinnenwesens früher ist als der des Menschen, weil die Definition des Sinnenwesens in der Definition des Menschen enthalten ist, so ist auch die Substanz ihrer Definition nach früher als die Akzidentien“, . . . „weil man in die Definition eines jeden Akzidens die Definition der Substanz setzen muß.“ [11]

Angesichts so tiefgehender Gegensätze der Meinungen drängt sich die Vermutung geradezu auf, daß der Begriff der „Substanz“, der in den verschiedenen Auffassungen vorausgesetzt wird, nicht ganz der gleiche ist, daß also den Meinungsverschiedenheiten, wenigstens zum Teil, nur verschiedene Gesichtspunkte zugrunde liegen, die wegen der Schwankungen im Bedeutungsgehalt des Wortes „Substanz“ als gegensätzlich erscheinen. Eine Klärung dieses Bedeutungsgehaltes scheint daher unerläßlich zu sein, wenn wir die sachlichen Probleme und Meinungsverschiedenheiten nicht durch mißverständliche Wortfassungen noch unnötigerweise verwirren wollen.

Zunächst einige Worte über die *vorphilosophische Bedeutung des Wortes „Substanz“*, an die der philosophische Sinn des Wortes anknüpft. A. Brunner meint, dies sei die Bedeutung „Besitz, Mittel zum Unterhalt, Lebensgrundlage, die darunter steht und das Leben hält“; da aber das verfügende Aussein auf Besitz feste, beständige Dinge suche, mit denen man rechnen kann, Dinge, die eine gewisse Beständig-

[10] Psychologia, ed. 10, Innsbruck 1936, 391.
[11] In 7 Metaph. lect. 1 n. 1258.

keit haben, so bekomme das Wort „Substanz" den Sinn des Festen, Beständigen, Fertigen, und von da aus habe sich die philosophische Bedeutung des Wortes entwickelt[12]. Die philosophische Urbedeutung des Wortes wäre demnach die des Festen, Beharrenden im Gegensatz zu den wechselnden Eigenschaften.

Diese Ableitung scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein. Das lateinische Wort substantia dürfte durch Übersetzung des griechischen ὑπόστασις entstanden sein. Dieses Wort hat aber nach Passows Wörterbuch erst bei Byzantinern gelegentlich die Bedeutung „Vermögen", während sein philosophischer Gebrauch schon viel älter ist. Das lateinische „substantia" findet sich bereits im 1. Jahrhundert nach Christus bei Quintilian, und zwar im Sinn von Bestand, Wesen; erst später, bei Tacitus, scheint es im Sinn von „Subsistenzmittel, Vermögen" vorzukommen. Die Urbedeutung, an die der philosophische Sprachgebrauch anknüpft, dürfte wohl eher die des „Zugrundeliegenden" als die des „Festen, Beständigen" sein. Ebenso scheint es wenig wahrscheinlich, daß die griechischen Philosophen, die das Wort οὐσία in den philosophischen Sprachgebrauch einführten, daß insbesondere Aristoteles, der es für die erste seiner Kategorien wählte, dabei nicht dessen Ableitung von εἶναι im Auge gehabt hätte, sondern an die Bedeutung „Vermögen", die das Wort in der Volkssprache hatte, angeknüpft hätte. Daß Aristoteles das Wort οὐσία vorzüglich zur Bezeichnung des selbständig Seienden gewählt hat, geht daraus hervor, daß er seinen Sinngehalt nahe an den des Wortes ὑποκείμενον heranrückt: „Die ersten Substanzen heißen deshalb im vorzüglichen Sinn Substanzen, weil sie Subjekt von allem andern sind (διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι) und alles andere von ihnen ausgesagt wird."[13] Ähnlich heißt es im 5. Buch der Metaphysik: „Alles dies wird οὐσία genannt, weil es nicht von einem Substrat (οὐ καθ' ὑποκειμένου), sondern anderes von ihm ausgesagt wird."[14]

Diese Stellen sind natürlich auch für die *sachliche Klärung des Begriffs der Substanz* von größter Bedeutung. Wenn *die* „Substanz", die im eigentlichsten Sinn „Substanz" heißt, nämlich die „erste Substanz", nicht von etwas anderm ausgesagt werden kann, so deshalb, weil sie nicht Bestimmung eines anderen ist, sondern selbst allen Bestimmungen zugrunde liegt; alles andere ist *„in"* der ersten Substanz, sagt Aristoteles. Dieses „Insein" meint natürlich kein räumliches Verhältnis, ebensowenig wie das „Zugrundeliegen" der Substanz das räumliche Verhältnis des Fundaments zu dem aufruhenden Gebäude meint, obwohl das Wort daher genommen ist. Positiv dürfte uns die hier ge-

[12] Der Stufenbau der Welt, München 1950, 63 f.
[13] Categ. 5; 2 b 15—17.
[14] Metaph. 5, 8; 1017 b 13 f.

meinte Beziehung des „Inseins" und „Zugrundeliegens" wohl nirgends anders gegeben sein als in dem Verhältnis unserer bewußten Akte zum „Ich": wir erleben alle unsere Akte als „unsere" Akte, d. h. als Akte des „Ich". Auf verschiedene Weise drücken wir dieses Verhältnis aus: das Ich „hat" die Akte, es „liegt ihnen zugrunde", ist ihr „Träger", ihr „Subjekt"; die Akte ihrerseits sind Akte „des Ich", sind „in ihm", „inhärieren" ihm, sind seine Bestimmungen, seine „Akzidentien".

Von diesem „Den-Akzidentien-Zugrundeliegen" hat die Substanz also ihren Namen, der ja nichts anderes bedeutet als „Darunterstehen" oder konkret das „Darunterstehende": substantia, quia substat accidentibus. Und das ist auch jenes Merkmal, das uns von unserer Erfahrung aus als erstes die Substanz kundtut. Aber damit ist nicht gesagt, daß es bereits das eigentliche Wesen dessen ausmacht, was wir mit dem Wort „Substanz" bezeichnen. Das ist in der Tat nicht der Fall. Der Begriff bedarf vielmehr unter doppelter Rücksicht einer genaueren Fassung. Weder ist jedes Seiende, das Akzidentien zugrunde liegt, schon ohne weiteres eine Substanz, noch muß jede Substanz notwendig Akzidentien zugrunde liegen.

Zum ersten: Es ist bekannt, daß die scholastische Philosophie mit der Möglichkeit rechnet, daß sich das Verhältnis des Inhärierens eines Seienden in einem andern wiederholt, so daß das Subjekt einer Bestimmung seinerseits wieder Bestimmung eines andern Subjektes ist. So nehmen z. B. viele Scholastiker an, daß die Qualitäten der Körper zunächst der Quantität inhärieren, die selbst wieder Akzidens der körperlichen Substanz ist. Die Möglichkeit einer derartigen Wiederholung des Inhärenzverhältnisses läßt sich nicht bestreiten. Soll man dann aber *das* Akzidens, das selbst wieder Träger anderer Akzidentien ist, „Substanz" nennen? Es wäre dann, wenn auch unter verschiedener Rücksicht, zugleich Substanz und Akzidens. Eine solche Möglichkeit widerspricht aber dem überlieferten Sinn des Wortes „Substanz". Um diesen Sinn begrifflich festzulegen, genügt es also nicht, zu sagen, die Substanz sei das Subjekt, der Träger von Akzidentien. Es muß vielmehr hinzugefügt werden: Sie ist das *letzte Subjekt*, jenes Subjekt, das selbst nicht wieder einem andern Subjekt inhäriert. Positiv gewendet heißt das: sie ist das selbständige Seiende; das meinen auch die lateinischen Ausdrücke: ens in se oder per se stans, ens, cui competit esse per se. Es scheint aber, daß dieser anscheinend rein positive Begriff nur dann wirklich klar wird — namentlich in seinem Unterschied zu dem, was wir ens *a se* nennen —, wenn er zugleich negativ bestimmt wird als das Seiende, das *nicht* einem andern als Akzidens inhäriert; nur diese Art der Unselbständigkeit, der Abhängigkeit, schließt der Begriff der Substanz aus, nicht aber

die Abhängigkeit von einer Wirkursache. Die Substanz ist also das Seiende, das in sich und für sich besteht, im Gegensatz zu den Akzidentien, die nur Bestimmungen eines andern, entis ens, sind.

Damit ist auch schon die zweite Präzisierung des Substanzbegriffs angedeutet. Solange wir die Substanz „Subjekt", wenn auch „letztes Subjekt", nannten, schienen wir die Beziehung zu ihr inhärierenden Akzidentien für wesentlich zu halten. Sie ist auch gewiß wesentlich für jede endliche Substanz. Aber wäre ein Seiendes, das in voller Selbständigkeit für sich besteht, ohne durch irgendwelche Akzidentien bestimmt zu sein oder bestimmt werden zu können, nicht „Substanz" zu nennen? Der philosophische Sprachgebrauch hat sich nicht auf diese Einschränkung des Substanzbegriffs auf den Bereich des relativen Seins festgelegt. Auch das schlechthin absolute Seiende, das in keiner Weise „Subjekt" von Akzidentien ist, wird als „Substanz" bezeichnet. Der relative Gegensatz, der dem Begriff des „Akzidens" wie auch dem des „Subjektes" wesentlich ist, ist also dem Begriff der Substanz nicht wesentlich, sondern nur der privative Gegensatz zum Akzidens: die Substanz ist nicht, in keiner Weise, akzidentelle Bestimmung eines andern, sie negiert das eigentümliche „Insein", das dem Akzidens als solchem eignet. Der Begriff „letztes Subjekt" kann demnach nicht als Definition der Substanz gelten, sondern nur der Begriff *„selbständiges Seiendes"*, „Seiendes, dem es nicht zukommt, in einem andern zu sein". Gewiß ist der *Name* „Substanz" ebenso wie der Name „Subjekt" von der Beziehung auf die Akzidentien her genommen, aber der so bezeichnete Begriff besagt nicht wesentlich diese Beziehung, während der Begriff „Subjekt" in seiner Entgegensetzung zu „Bestimmung" oder „Akzidens" so gefaßt wird, daß er wesentlich die Beziehung des Trägerseins gegenüber den akzidentellen Bestimmungen besagt.

Wir haben so den Wesensbegriff der „Substanz" gewonnen, ohne auch nur ein Wort vom *„Beharren"* als Wesensmerkmal der Substanz zu sagen. In der Tat macht das Beharren nicht das Wesen der Substanz aus. Sonst wäre die Frage unvermeidlich: Wie lange muß ein Seiendes beharren, um als „Substanz" gelten zu können? Offenbar muß es nicht ohne Anfang und ohne Ende oder auch nur ohne Ende beharren. Es gibt vergängliche Substanzen. Sobald das zugegeben wird, kann aber nicht mehr ohne Willkür eine bestimmte Mindestdauer für die Substanz festgesetzt werden. Es ist also recht wohl denkbar, daß eine Substanz nur den Bruchteil einer Sekunde „beharrt", und ebenso ist es denkbar, daß eine akzidentelle Bestimmung eines Seienden jahrhunderte- und jahrtausendelang besteht. Ein absolutes Maß für das „Beharren" der Substanz gibt es also nicht.

Ist darum die Bestimmung der Substanz als des beharrenden Seien-

den völlig verfehlt? Das ist auch nicht anzunehmen. In der Tat ist die Substanz, mit ihren eigenen Akzidentien verglichen, wesentlich *das relativ beständigere Seiende,* aus dem einfachen Grund, weil die Substanz in ihrem Sein nicht abhängig ist von den Akzidentien, wohl aber diese von jener: die Substanz kann weiterbestehen, auch wenn ihre akzidentellen Bestimmungen wechseln, das Akzidens aber kann — wenigstens natürlicherweise — nicht als dieses Akzidens identisch weiterbestehen ohne die individuelle Substanz, deren Bestimmung es ist. Insofern hat auch die Lehre Kants, das Beharren einer Erscheinung in der Zeit im Wechsel anderer Erscheinungen sei das sinnliche Schema der Substanz, ihren guten Sinn. Nicht als ob das im Wechsel anderer Bestimmungen beharrende sichtbare Merkmal, z. B. die im Wechsel der Farben bleibende Gestalt, sogleich notwendig die Substanz *wäre;* wohl aber in dem Sinn, daß die beständigeren Merkmale eher als allzu flüchtige auf die Substanz hinweisen. Man wird aber weder sagen können, daß das Beharren irgendeines sichtbaren Merkmals ein untrügliches Zeichen ist für den Weiterbestand der gleichen Substanz, noch umgekehrt sagen können, daß der Wechsel sämtlicher oder der meisten wahrnehmbaren Merkmale ein untrügliches Zeichen für eine eingetretene substantielle Veränderung sei. Jedenfalls ist die körperliche Substanz in ihrer Eigenart nur bestimmbar von den sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien her. Hier dürfte ein Problem liegen, über dessen ganze Schwierigkeit man sich bisher noch nicht genug Rechenschaft gegeben hat. Vielleicht ist es schwer, hier über Wahrscheinlichkeiten überhaupt hinauszukommen, wenigstens was etwaige substantielle Wesensunterschiede innerhalb der großen Naturreiche angeht. Jedenfalls müßte man, bevor man solche Unterschiede behauptet, zunächst einmal grundsätzlich die Frage nach den Kriterien stellen, nach denen derartige Unterschiede zu beurteilen sind; sonst ist der Eindruck unvermeidlich, man gehe nur „gefühlsmäßig" voran. Dies sei hier im Vorübergehen bemerkt; für unser Thema, das nur die Substanz im Bereich des geistigen Seins betrifft, ist ein Versuch der Lösung dieser Fragen nicht erforderlich.

Das Beharren der Substanz ist jedenfalls nur in einem relativen Sinn zu verstehen. Noch wichtiger zur Vermeidung von Mißverständnissen ist eine Abgrenzung des der Substanz eigenen „Beharrens" gegen den Begriff der *Unveränderlichkeit.* Wie wir sahen, beruhen sehr viele Vorurteile gegen den Begriff der Substanz auf der Vorstellung, die Substanz sei notwendig etwas Starres, Unbewegliches, Unveränderliches. Aber „sich identisch durchhalten" bedeutet durchaus nicht dasselbe wie „unverändert bleiben". Die Substanz bleibt gewiß im Wechsel der Akzidentien dieselbe, aber sie bleibt nicht un-

verändert. Dieser Unterschied ist für das rechte Verständnis der Lehre von Substanz und Akzidens entscheidend. Wer das Verhältnis der Substanz zu ihren Akzidentien so auffaßt, als sei die Substanz ein starrer Block, dem die Akzidentien nur äußerlich angeheftet werden, so wie man Klötzchen in eine Stecktafel hineinsteckt und wieder aus ihr herauszieht, der hat den wahren Sinn dieser Lehre überhaupt noch nicht verstanden. Selbstverständlich bestimmen und formen die Akzidentien die Substanz innerlich; sie sind ja nichts anderes als ihr wechselndes Sosein. Aber in all diesem Wechsel bleibt die innerlich veränderte Substanz doch die gleiche[15]. Das ist so wenig ein Widerspruch, daß im Gegenteil ein identisch bleibendes Substrat wesensnotwendige Voraussetzung für die Möglichkeit jeder Veränderung ist; eine Veränderung ohne bleibendes Substrat ist ein innerer Widerspruch; denn sie wäre eine Veränderung, ohne daß sich etwas veränderte; es verändert sich ja weder das, was völlig aufhört zu sein, noch das, was völlig neu beginnt zu sein, sondern nur das, was als ein und dasselbe vorher so war und nachher anders ist. Dieses „Anderssein" ist keineswegs dasselbe wie „ein anderes sein"; wenn ich heute fröhlich bin und morgen traurig, so bin ich gewiß anders geworden, ich habe mich verändert, aber ich bin nicht ein anderer geworden, sondern nach wie vor derselbe Mensch. Dies und nichts anderes ist es, was die Lehre vom „Beharren" der Substanz im Wechsel der Akzidentien besagen will.

Und das ist gewiß nichts wesentlich Neues, sondern ist schon oft mit ähnlichen Worten gesagt worden. Und doch scheint das Mißverständnis, als besage „Substanz" ein „starres Wirklichkeitsklötzchen", fast unausrottbar zu sein. Bei dieser Lage der Dinge drängt sich die Frage auf: Wäre es nicht besser, auf das nun einmal mißverständlich gewordene Wort zu verzichten und den Gedanken in anderer Weise auszudrücken?

Dann müssen wir uns aber zunächst darüber klar werden, daß ähnliche *terminologische Schwierigkeiten* auch bei vielen andern Begriffswörtern der überlieferten Philosophie bestehen, so etwa bei den Wörtern Kausalität, Gegenstand, ja sogar Sein. Bei vielen modernen Denkern sehen wir die Tendenz, die Bedeutung dieser Begriffswörter einzuengen, ohne daß man sich dessen immer klar bewußt wäre. So entsteht dann der Schein, als hätte die überlieferte Philosophie, die den Anwendungsbereich dieser Begriffswörter viel weiter ausdehnte, wesentliche Unterschiede übersehen und z. B. das Geistige, Personale nach Kategorien einer bloßen Sachwelt gedacht, die Werte auf ein

[15] Bleibt die Substanz selbst nicht die gleiche, so liegt nicht eine nur akzidentelle, sondern eine substantielle Veränderung vor.

wertfreies Sein, Religion auf Metaphysik zurückgeführt. Wir leugnen auch nicht, daß die moderne Philosophie sich vielfach mit Erfolg bemüht hat, die besondere Eigenart der verschiedenen Seins- und Lebensbereiche klarer herauszuarbeiten. Soweit sie sich dabei gegen „monistische" Richtungen wendet, die alle wesentlichen Seins- und Wertunterschiede in öder Gleichmacherei aufheben, ist sie ohne Zweifel im Recht. Aber wenn sie in einseitiger Betonung einer bis in die letzten Wurzeln reichenden Gegensätzlichkeit die tiefe Verwandtschaft aller Seinsbereiche übersieht oder leugnet, zerstört sie folgerichtig alle echte Metaphysik und führt zum Agnostizismus.

Zur Überwindung solcher terminologischer Schwierigkeiten mag man gewiß in Einzelfällen versuchen, die alte Wahrheit in ein neues sprachliches Gewand zu fassen. Aber ob durch dauernde Einführung einer neuen Terminologie die Schwierigkeit wirklich beseitigt würde, kann man wohl bezweifeln. Vielleicht besteht eher die Gefahr, daß die neuen Termini bald auch wieder in einem verengten Sinn ausgelegt würden. Außerdem würde der Zusammenhang mit der Überlieferung gelockert. Viele würden in der Auffassung, die überlieferte christliche Philosophie habe das Personale usw. in seiner Eigenart völlig mißkannt, und damit in ihrer Geringschätzung dieser Philosophie nur bestärkt werden. Mit Recht mahnt darum auch das Rundschreiben „Humani generis" zur Zurückhaltung, was die Änderung der überlieferten Terminologie angeht, wenn es auch zugleich zugibt, daß der Schulsprache natürlich nicht die gleiche Unveränderlichkeit zukommt wie der Wahrheit selbst, die sie zum Ausdruck bringt. Viel mehr als auf eine neue Terminologie wird es also darauf ankommen, wieder den Sinn zu wecken für die eigentlich metaphysische, alle Seinsbereiche umspannende Bedeutung der philosophischen Grundbegriffe. Denn das Fehlen dieser echt metaphysischen Denkweise ist der tiefere Grund für so manches Mißverständnis. Wir werden also immer wieder auf den eigentlich metaphysischen Sinn der umstrittenen Begriffswörter hinweisen müssen und ihn abheben gegen den verengten, vielfach auf Kant zurückgehenden Sinn der gleichen Wörter.

Wir werden also den Begriff der Substanz nach wie vor im überlieferten metaphysischen Sinn verwenden dürfen. Und so fragen wir nunmehr, welche Anwendung dieser Begriff im Bereich des geistigen Seins finde. Als geistiges Sein ist uns zunächst unser bewußtes geistiges Leben, unser Denken, Fühlen, Wollen gegeben. Freilich hebt sich dieses geistige Leben für das unmittelbare Bewußtsein nicht deutlich gegen das sinnliche Leben ab, da sich beide aufs innigste durchdringen. Es fragt sich also zunächst, *ob dem sinnlich-geistigen Erlebnisstrom überhaupt eine „Substanz" zugrunde liegt.*

Man könnte hier zunächst auf den unmittelbar einsichtigen Satz verweisen, daß jedes Seiende, das nicht selbst Substanz ist, notwendig Bestimmung einer Substanz ist, da sich das Verhältnis des Inhärierens nicht ins Unendliche fortsetzen kann; sonst wäre ja alles Seiende abhängig von einem andern, und es wäre doch kein anderes da, von dem es abhängig ist, was einen inneren Widerspruch bedeutet. Wenn es also überhaupt etwas gibt, so gibt es „Substanz". Dieser Satz, den man das *Substanzprinzip* nennen kann, erlaubt uns aber für sich allein noch nicht, zu bestimmen, welches die Substanz im einzelnen ist, die für das gegebene Seiende in Frage kommt; in unserm Fall z. B. läßt sich durch das Substanzprinzip allein nicht entscheiden, ob der Erlebnisstrom selbst Substanz ist oder ein individuelles Ich oder ein überindividuelles oder gar absolutes Subjekt die Substanz ist, der die Erlebnisse als Akzidentien inhärieren.

Weiter führt uns hier zunächst das unmittelbare Bewußtsein als *Ich-Bewußtsein*. Es zeigt uns alle unsere gegenwärtigen „Akte", die übrigens dem unmittelbaren Erleben nicht wie scharf sich voneinander abhebende Einheiten erscheinen, als Akte des „Ich". Wenn ich das erlebte Geschehen nur durch Sätze wie „Es existiert ein Sehen", „Es denkt" usw. ausdrücke, so bringe ich nicht das Ganze, was ich erlebe, zum Ausdruck. Ich muß vielmehr sagen: „*Ich* sehe dies und jenes", „*Ich* denke über das Problem der Substanz nach" usw. Dieses „Ich", das wir als ein und dasselbe in allen verschiedenartigen gegenwärtigen Bewußtseinszuständen und „Akten" erleben, tut sich uns unmittelbar als das „Subjekt" aller dieser Zustände und Akte kund: es ist der Träger der Akte, die Akte sind „seine" Akte. Das ist einfach unmittelbar erlebte Tatsache; wenn Hume und andere Empiristen diese Tatsache wegzudeuten versuchen, indem sie das Ich nichts anderes als die Summe der Akte sein lassen, so tun sie gerade das, was sie den Metaphysikern vorwerfen: sie verfälschen wegen vorgefaßter Meinungen die Erfahrung. Besonders klar wird das Ichbewußtsein da, wo wir uns schmerzlich oder freudig betroffen fühlen, und noch mehr, wo wir selbst aktiv den Bewußtseinsstrom lenken. Das „Ich" als Subjekt der gegenwärtigen Erlebnisse und diese ihrerseits als dem Ich „inhärierend" sind also unmittelbare Gegebenheiten des Bewußtseins. Was wir philosophisch mit den Worten „Akzidens" und „Subjekt" bezeichnen, ist nichts anderes als das, was wir jeden Augenblick im Verhältnis unseres Denkens, Fühlens, Strebens zum „Ich" erleben.

Zu diesem unmittelbaren Ichbewußtsein kommen die Gegebenheiten des *Gedächtnisses*. Die Erinnerung sagt mir, daß ich, d. h. der gleiche, der jetzt diese Erlebnisse hat, früher ähnliche oder auch ganz andersartige Erlebnisse gehabt habe. So bezeugt sie uns die Identität des Ich

durch unser ganzes bewußtes Leben hindurch. Ja ohne ein streng identisch sich durchhaltendes Subjekt wäre echtes Gedächtnis überhaupt unmöglich. Und doch haben wir uns im Verlauf der Jahre in unserm Denken, Fühlen und Streben bedeutend verändert. So zeigt sich einerseits klar das identische Beharren des Ich als des Subjektes der Zustände und Akte, anderseits der stetige Wechsel dieser seiner Zustände und Akte und die damit gegebene Wandelbarkeit des Ich. Eines von beiden leugnen hieße die Erinnerung grundsätzlich für Täuschung erklären. Es würde uns hier zu weit führen, wollten wir das Unberechtigte einer solchen skeptischen Haltung ausdrücklich aufweisen.

Ist damit das *Ich als „Substanz" erwiesen?* Wie wir sahen, ist weder das Beharren noch das Subjektsein das eigentliche Wesen der Substanz, sondern jene Selbständigkeit, die wir durch das „Insichsein" bezeichnen. Diese ist uns aber weder durch das unmittelbare Bewußtsein noch durch die Erinnerung als Erfahrungstatsache gegeben. Gewiß gibt uns das Bewußtsein nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß das Ich seinerseits als akzidentelle Bestimmung oder auch nur als substantieller Teil einem umfassenderen überindividuellen Subjekt angehörte. Eine solche Behauptung wäre also willkürlich; aber damit allein ist ihre Falschheit noch nicht positiv erwiesen.

Die meisten Autoren, die sich um den Beweis der Substantialität des Ich bemühen, schenken dieser Schwierigkeit wenig Aufmerksamkeit. Ihr ganzes Augenmerk richtet sich auf die Widerlegung der Aktualitätstheorie, und dazu genügen allerdings die bisherigen Überlegungen. Sie genügen aber nicht, um gegen pantheistische Verflüchtigungen des individuellen Seelenlebens die Substantialität des individuellen Ich zu erweisen. Man könnte gegen diese Theorien geltend machen: Wenn wir wirklich nur Seinsweisen oder Entwicklungsmomente einer Allsubstanz oder sonst eines überindividuellen Wesens wären, müßten wir uns dessen bewußt sein. Dieser Gedanke hat sicher sein Gewicht; aber bedeutet er einen strengen Beweis?

Überzeugender als eine Begründung der Substantialität, die nur vom *Fehlen* des Bewußtseins der Seinseinheit mit dem Absoluten ausgeht, dürfte ein Beweis sein, der *positive* Gegebenheiten des Bewußtseins als unvereinbar mit einer seinshaften Unselbständigkeit des Ich erweist. Als solche Gegebenheit scheint vor allem die *Freiheit des Wollens* in Betracht zu kommen, die zwar wohl nicht im Bewußtsein ganz unmittelbar erlebt wird, aber doch auf Grund des innern Erlebens angenommen werden muß, wie schon oft gezeigt worden ist. Freiheit besagt wesentlich eine Selbstbestimmung des Handelns. Ist das individuelle Ich aber selbständig handelnd, so muß es auch selbständig seiend sein. Die Substanz ist ja nicht untätiges, starres Substrat des Wirkens, sondern selbst das eigentlich Wirkende; selbst

wenn man von der Substanz real unterschiedene Fähigkeiten annimmt, ist das nicht so zu verstehen, als seien nur die Fähigkeiten wirksam, während die Substanz selbst in unbewegter Ruhe verharrt; vielmehr ist es die Substanz, die durch ihre Fähigkeiten wirkt. Wäre also das individuelle Ich nicht selbständige Substanz, so würde es auch sein Wirken nicht selbst bestimmen; dieses Wirken wäre vielmehr nur Auswirkung des Handelns eines andern, der sich des Ich als einer seiner Kräfte bediente. Von freier Selbstbestimmung könnte keine Rede mehr sein. So ist die Freiheit der stärkste Beweis für die substantielle Eigenständigkeit des individuellen Ich.

Freilich ist damit die Frage nach der Beschaffenheit dieses substantiellen Ich noch nicht entschieden: Ist es ein materielles Substrat, ist es nichts anderes als der Leib, oder ist eine *unkörperliche Substanz* anzunehmen? Daß im Begriff einer unkörperlichen Substanz kein Widerspruch enthalten ist, wurde bereits gezeigt; „Substanz" ist ja hier nicht im Sinn der Alltagssprache als „Stoff", sondern im philosophischen Sinn als „selbständiges Seiendes" zu nehmen.

Die materialistische Auffassung vom Körper als der einzig wahren Substanz ist schon mit der *Identität des Ich während der ganzen Lebensdauer* unvereinbar. Gäbe es im Menschen keine andere Substanz als nur die materielle, so könnte von einer strengen Identität des Ich keine Rede sein, da die einzelnen stofflichen Bestandteile des Leibes im Lauf der Zeit abgenützt und im Stoffwechsel durch neue ersetzt werden; mögen diese neu assimilierten Stoffe auch chemisch von der gleichen Art sein, so sind sie doch nicht identisch die gleichen wie die ausgeschiedenen Stoffe. Wäre die stoffliche Substanz im Menschen also die einzige, so wäre ein bestimmter Einzelmensch heute gewiß nicht mehr derselbe Mensch wie vor 20 Jahren. Zur Erklärung der Identität der Person muß also außer der im Lauf der Zeit kommenden und gehenden stofflichen Substanzen eine durch die ganze Lebensdauer identisch verharrende Substanz angenommen werden.

Noch klarer tritt die Unkörperlichkeit dieses Substrates des bewußten Lebens hervor, wenn wir nicht nur seine Identität in der Zeit, sondern auch seine strenge Identität in dem ganzen durch den Organismus erfüllten Raum, d. h. seine Unräumlichkeit und quantitative *Einfachheit* betrachten. Oft begründet man die Einfachheit des denkenden Subjektes durch die Einfachheit des gedachten Objektes. Aber diese Beweise erscheinen wenig durchsichtig und müssen mit schwer erweislichen Voraussetzungen arbeiten. Der inneren Erfahrung näher bleibt ein anderer Beweis, der darum auch viel einleuchtender zu sein scheint, der Beweis aus der Einheit des Bewußtseins[16]; merk-

[16] Vgl. Jos. Fröbes S. J., Psychologia speculativa II, Friburgi 1927, 254.

würdigerweise ist er immer noch wenig bekannt. Ausgangspunkt ist die schlichte Tatsache, daß es ein und dasselbe Ich ist, das sieht, hört, riecht, fühlt usw. Offenbar sind an diesen verschiedenen Wahrnehmungen aber ganz verschiedene Organe bzw. Gehirnzentren beteiligt. Wäre das leibliche Organ der einzige Träger der Wahrnehmung, so wäre also das sehende Subjekt nicht das gleiche wie das hörende, ja nicht einmal das Subjekt, das die rechte Hälfte dieses Tisches sieht, wäre das gleiche wie jenes, das die linke Hälfte sieht usw., da es ja jeweils verschiedene Teile des Körpers sind, die als materielles Substrat der verschiedenen Wahrnehmungen gelten müssen. Ein identisches Ich, das z. B. das Ticken der Uhr hört und ihre Gestalt sieht und daher beides auf dasselbe Ding beziehen kann, gäbe es also nicht. Derartige Erfahrungen sind nun aber das Allergewöhnlichste in unserm bewußten Leben. Es muß also in all den verschiedenen, räumlich getrennten Sinnesorganen ein streng einheitliches, identisches Etwas geben, dem all diese, rein materiell betrachtet, räumlich geschiedenen Wahrnehmungen zugleich gegenwärtig sind. Dieses Etwas kann also selbst nicht wieder etwas räumlich Ausgedehntes sein, weil es dann ja wieder nur durch verschiedene räumliche Teile in den verschiedenen Organen zugegen wäre. Es muß also als streng ein- und dasselbe ganz in jedem Teil des empfindenden Organismus gegenwärtig sein, d. h. aber: es muß unräumlich, unausgedehnt, einfach sein. Damit ist seine wesentliche Andersartigkeit und Verschiedenheit gegenüber dem räumlichen, ausgedehnten, teilbaren Organismus erwiesen.

Die *„Geistigkeit" oder Immaterialität* im strengen Sinn der scholastischen Philosophie ist so freilich noch nicht begründet. Zur Vermeidung von Mißverständnissen gebrauchen wir in diesem Sinn vielleicht besser das Wort „Immaterialität". Die Ausdrücke „geistig", „Geistigkeit" werden sehr oft auch angewandt, nur um die im Bewußtsein gegebene Eigenart des höheren Seelenlebens im Gegensatz zum sinnlichen Leben zu bezeichnen; das Wort „geistig" entspricht dann etwa dem lateinischen „intellectualis". Von der seinshaften Eigenart der Akte, die sich dem Bewußtsein entzieht, kann dabei abgesehen werden. Von dem „Geistigen" in diesem weiteren Sinn ist das Geistige oder Immaterielle im Sinn des lateinischen „spiritualis" oder „immaterialis" zu unterscheiden. Es bezeichnet die ontologische Eigenart der im weiteren Sinn „geistigen" Akte, ihre innerliche Unabhängigkeit von der Materie. Immateriell sind also Akte, an deren Zustandekommen leibliche Organe nicht unmittelbar beteiligt sind. Entsprechend heißt eine Substanz geistig oder immateriell, wenn sie in ihrem Wirken und darum auch in ihrem Sein nicht wesensnotwendig an einen Leib gebunden ist, oder in den Ausdrücken des Hylemorphismus: eine Substanz, die zum mindesten nicht darin aufgeht,

ausschließlich Form eines Körpers zu sein. Einer solchen vom Körper innerlich unabhängigen Form eignet die der Substanz zukommende Selbständigkeit des Seins in höherem Maß als einer völlig an den Körper gebundenen Form; daher nennt Thomas die immaterielle Seele im Gegensatz zu der völlig an die Materie gebundenen Seele der Tiere „etwas Subsistierendes“ [17].

Da uns diese seinsmäßige Selbständigkeit des substantiellen Prinzips der geistigen Akte nicht unmittelbar bewußt ist, muß sie von der Seinsweise der geistigen Akte, d. h. der Verstandes- und Willensakte her erschlossen werden. Zur Begründung der Immaterialität dieser Akte weist man nicht mit Unrecht darauf hin, daß sich eine eindeutige Zuordnung bestimmter Nerven- oder Gehirnprozesse zu den geistigen Erkenntnis- und Willensakten nicht aufweisen läßt; diese eindeutige Zuordnung ist es aber gerade, die die sinnlichen Empfindungen, Wahrnehmungen usw. als innerlich an den Leib gebunden erweist. Dieser Hinweis hat gewiß seine Bedeutung; aber es ließe sich entgegnen, es sei vielleicht nur bisher noch nicht gelungen, die auch den sogenannten geistigen Akten streng zugeordneten Nervenprozesse festzustellen.

So werden wir zur Begründung der seinsmäßigen Leibunabhängigkeit der Akte von der Eigenart ihrer im Bewußtsein gegebenen intentionalen Hinordnung auf ihr Objekt ausgehen müssen, entsprechend dem methodischen Grundsatz des hl. Thomas: „Die Eigenart des Aktes unterscheidet sich je nach der verschiedenen Eigenart des Objektes.“ [18] Wo Thomas diesen Grundsatz auf den Beweis der Immaterialität der Vernunfterkenntnis anwendet, geht er meist von der Tatsache aus, daß *unser Verstand im sinnlich Gegebenen das allgemeine Wesen erfaßt* [19]. Doch stützt sich diese Begründung auf zwei umstrittene oder nicht völlig einsichtige Voraussetzungen, nämlich erstens auf die These von der Materie als Individuationsprinzip, zweitens auf eine nicht eindeutig zwingende Anwendung des Satzes, daß zwischen dem für eine Fähigkeit charakteristischen Objekt (objectum proportionatum) und der seinshaften Vollkommenheit der Fähigkeit selbst eine gewisse seinshafte Ähnlichkeit bestehen muß. Die erste Voraussetzung ist freilich vielleicht nicht wesentlich, wenigstens wenn wir nicht am Buchstaben haften bleiben, sondern den tieferen Sinn des Gedankens beachten. Die Überlegenheit des Verstandes besteht ja, streng genommen, nicht eigentlich in der Erkenntnis des Allgemeinen im Gegensatz zum Einzelnen — denn dies annehmen hieße,

[17] S. th. 1 q. 75 a. 2.
[18] S. th. 1 q. 77 a. 3.
[19] De ente et essentia c. 5; De spir. creat. a. 1; De anima a. 1; S. th. 1 q. 14 a. 1; q. 50 a. 2.

wie A. Brunner bemerkt[20], die unbestimmtere Erkenntnis für vollkommener erklären als die bestimmtere —, sondern vielmehr darin, daß er das Allgemeine des Gegenstandes von der konkreten Erscheinung des Einzeldinges abheben und *wesenhaft* erfassen kann, während der Sinn in die konkrete *Erscheinung* des Einzeldinges gebannt bleibt und sie nicht in einen umfassenderen Wesenszusammenhang stellen kann. Die konkrete, auf die Sinne relative Erscheinung der Dinge, namentlich ihre sinnlichen Qualitäten, dürften aber in der Tat in ihrer Materialität begründet sein, während die vom Verstand erfaßten Wesensstrukturen, wenigstens zum Teil, von der Materie absehen. So ist es also nicht unberechtigt, wenn dem für unsern Verstand charakteristischen Objekt im Gegensatz zum Objekt der Sinne eine gewisse Immaterialität zugeschrieben wird. Größere Schwierigkeit bietet die andere Voraussetzung des thomistischen Beweises, die als notwendig behauptete seinshafte Ähnlichkeit zwischen Objekt und Erkenntnisakt. Natürlich ist diese Behauptung nicht mit dem empedokleischen „Gleiches wird durch Gleiches erkannt" zu verwechseln. Daß eine gewisse Zuordnung bestehen muß zwischen dem Seinsgrad des Erkennenden und seinem Objekt, ist wohl unbestreitbar. Daß diese Zuordnung aber gerade darin bestehen muß, daß dem Wesen des materiellen Dinges als eigentümlichem Gegenstand unserer Verstandeserkenntnis ein erkennendes Prinzip entspricht, das einerseits Form eines Leibes, anderseits doch immateriell ist, das dürfte a priori schwerlich zwingend sein. Wenn die menschliche Seele einmal als geistige Form des Leibes vorausgesetzt wird, dann erscheint die genannte Zuordnung gewiß recht entsprechend, aber allein von ihrem einen Glied her, nämlich von der Eigenart des Objektes her, die Seinsstufe der menschlichen Seele erstlich zu beweisen, scheint kaum möglich zu sein.

Die wesentliche Überlegenheit des geistigen Lebens in seiner Gesamtheit über das rein sinnliche Leben legt ohne Zweifel den Gedanken nahe, daß auch seinshaft zwischen beiden ein tiefgreifender Unterschied besteht, insofern das sinnliche Leben wesentlich leibgebunden ist, das geistige nicht. Über diese allgemeine Erwägung hinaus werden wir uns nach besondern Gesichtspunkten im geistigen Leben umsehen, die ein Mitwirken der Materie eindeutig ausschließen. Ein solcher Gesichtspunkt scheint die *Freiheit des geistigen Lebens von der Naturkausalität* zu sein. Wir müssen hier voraussetzen, daß alles materielle Geschehen der Naturkausalität unterliegt, d. h. daß es durch physisch notwendig wirkende Kräfte eindeutig bestimmt ist[21]. Eben weil das

[20] Vgl. Erkenntnistheorie, Köln 1948, 228.

[21] Vgl. hierzu: J. de Vries, Naturgesetzlichkeit oder Freiheit: Stimmen der Zeit 144 (1949) 489—496; ders., Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Thomas von Aquin: Scholastik 20—24 (1949) 503—517.

sinnliche Leben an die Materie gebunden ist, wirkt sich auch in ihm diese naturhafte Notwendigkeit aus. Sie zeigt sich etwa im Ablauf der Vorstellungen nach den Gesetzen der Assoziation. Es ist nicht ein objektiv-logisch notwendiger Zusammenhang, der im assoziativen Ablauf der Vorstellungen auf eine bestimmte erste Vorstellung gerade diese zweite folgen läßt, sondern dafür ist ein rein subjektiver, naturhafter Zusammenhang entscheidend, etwa die Tatsache, daß die entsprechenden Wahrnehmungen zufällig einmal gleichzeitig gegeben waren. Mit der wesentlichen Abhängigkeit der sinnlichen Erkenntnis von materiellen Bedingungen hängt auch deren Relativität zusammen. Je nach der verschiedenen Eigenart und augenblicklichen Verfassung der wahrnehmenden Subjekte muß dem einen der gleiche Gegenstand so und dem andern anders erscheinen. Von dieser bloß naturhaften Determination aber ist das Denken frei. Das Urteil ist nicht ein Produkt notwendig ablaufender Naturgesetze, sondern der Geist behält allen bloß naturhaften Antrieben gegenüber die Freiheit, sich allein vom klar sich zeigenden Sein des Sachverhaltes bestimmen zu lassen. Das wäre aber nicht möglich, wenn auch das Denken und Urteilen ein leiblich-seelischer Vorgang wäre; dann würde es, wie alles materielle Geschehen, durch die in der Materie wirkende Naturkausalität zu einer bestimmten Stellungnahme hingenötigt, ob diese nun dem wirklichen Sachverhalt entspricht oder nicht. Tatsächlich ist dies ja die Auffassung des Psychologismus, der eben darin gründet, daß er die wesentliche Überlegenheit des Geistes verkennt und darum das geistige Erkennen der Naturkausalität unterwirft.

Noch deutlicher tritt die Freiheit von der Naturkausalität im Willen hervor. Hier haben wir nicht nur, wie im Denken, eine andersgeartete Determination, nämlich die Determination durch das intentionale Objekt anstatt durch naturnotwendig wirkende physische Kräfte, sondern eigentliche Wahlfreiheit zwischen mehreren intentionalen Objekten. Die Freiheit von der materiellen Kausalität und daher von der Materie selbst ist hier also noch deutlicher. Darum muß dem freien Wollen, ähnlich wie der Einsicht und dem Urteil des Verstandes, eine immaterielle Substanz als Träger und wirkendes Prinzip zugrunde liegen. Ohne eine solche Substanz bleibt das geistige Leben unbegreiflich.

Freilich ist dieses geistige Prinzip nicht real verschieden von dem Ich, das wir als Träger auch der sinnlichen Akte erleben. Diese Identität des Ich wird durch die Einheit des Bewußtseins aufs klarste bezeugt. Es ist also eine Übertreibung, wenn Scheler[22] das Ich als psychologisches Subjekt der geistigen Person so schroff entgegensetzt, als handle es sich um zwei verschiedene Subjekte.

[22] Der Formalismus in der Ethik 401—408.

Das sinnliche Leben, das dem gleichen Ich zukommt wie das geistige, ist aber wesentlich an das Mitwirken körperlicher Organe gebunden. Daraus geht hervor, daß das in den geistigen Akten erlebte immaterielle Ich zugleich *„Form des Leibes"* und *„Seele"* im aristotelischen Sinn des Wortes ist. Auf die genauere Begründung dieses Satzes wie auch auf die nicht leichten neuen Probleme, die sich aus ihm ergeben, können wir hier nicht eingehen. Im Rahmen dieses Aufsatzes muß es uns genügen, die Substanz im Bereich des geistigen Seins aufgewiesen zu haben.

Die entscheidende Bedeutung dieser Einsicht ist klar. Die Substantialität der Seele ist die Seinsgrundlage der personalen Identität während der ganzen Dauer des menschlichen Lebens und damit jeder echten Verantwortung für vergangene Taten. Die Geistigkeit der Seele aber ist Voraussetzung für die Möglichkeit des Fortlebens nach dem Tode.

Diese Zusammenhänge dürften wohl manche Gegner der Substantialität der Seele zu wenig beachten. Ihre Gegengründe aber beruhen zum guten Teil auf Mißverständnissen, wie sich aus unsern Darlegungen ergibt. Nur auf einige Punkte sei zum Schluß noch ausdrücklich hingewiesen.

Immer wieder wird von den Gegnern des Substanzbegriffes das Beharren irrtümlich als das eigentliche Wesen der Substanz betrachtet und dieses dazu noch als starre Unveränderlichkeit aufgefaßt. Ähnlich meint man, die „Akzidentien", die „Akte", seien nach der Auffassung der Alten feste, von der Substanz und voneinander sich scharf abhebende Einheiten; darin sieht man eine Zerstückelung des lebendigen Stroms des Bewußtseins. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß das *abstrahierende Denken* und die Sprache allerdings gewisse Unterscheidungen schärfer herausstellen, als es der lebendigen Wirklichkeit entspricht. Das ist unvermeidlich; aber eine Falschheit liegt nicht darin, solange nicht die durch die abstrakte Denkweise gegebene Trennung der Inhalte auf die konkrete Wirklichkeit übertragen wird. Diese Wirklichkeit ist natürlich stets lebendige Einheit von Substanz und Akzidentien, etwa das mit bestimmten Bildern und Gedanken erfüllte, so und so gestimmte, diese oder jene Ziele verfolgende Ich. Die „Akte", die unser abstrahierendes Denken in diesem Lebensstrom unterscheidet, folgen nicht ruckweise aufeinander wie die Einzelbilder eines Filmstreifens, sondern sind in beständigem Übergang von einem zum andern, in „Bewegung" gerade im Sinn des alten Motus-Begriffes. Und ihr Zusammenhang liegt nicht allein in der abstrakt gefaßten, gleichsam leeren Substanz, die in unbegreiflicher Aufeinanderfolge einen Akt nach dem andern aus ihrer unbe-

wußten Tiefe hervortreten läßt; vielmehr ist es natürlich stets das durch seine gegenwärtigen Zuständlichkeiten bestimmte Ich, das wirkt; die vorhergehenden Zuständlichkeiten sind keineswegs gleichgültig für die folgenden, sondern es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen. Aber gerade dieser innere Zusammenhang verlangt auch eine identisch verharrende Substanz; ohne sie würde die Person bzw. die „Existenz" völlig aufgelöst; es wäre kein „Selbst" mehr da, das „sich zeitigt" und seiner Selbstverwirklichung zustrebt.

Diese *„Selbstverwirklichung"* kann also gewiß nicht als eine productio ex nihilo sui et subiecti, als völlige Neuschöpfung, aufgefaßt werden, sondern sie setzt die Substanz des Selbst voraus, die schon in wahrem Sinn „Person" ist. Anderseits entfaltet sich die Person erst im Vollzug ihres Wirkens allmählich zu ihrer vollen Wirklichkeit. Die Akzidentien sind also keineswegs etwas „Nebensächliches", ohne das die Substanz schon vollendet wäre. Die Substanz ist vielmehr innerlich ausgerichtet auf die in ihr bereits vorgezeichnete Vollverwirklichung. Das Bild Gottes, das in der geistigen Substanz grundgelegt ist, verlangt danach, selbsttätig ausgestaltet zu werden.

Wenn wir das Ich als Substanz denken, liegt darin auch keineswegs, wie Kant meint, ein *„Paralogismus"*. Gewiß ist das Ichbewußtsein keine „Anschauung" im strengen Sinn des Wortes, weil es keine direkte, sondern eine reflexe Erfassung ist, aber es ist, was wesentlicher ist, eine unmittelbare Erfassung eines realen Seienden. Und in diesem Seienden erleben wir unmittelbar das für die Substanz-Betrachtung grundlegende Verhältnis des „Inseins" der Akte im Ich als Subjekt. Diesem Sachverhalt wird Kant nicht gerecht. Er tritt bereits mit einem fertigen Begriffsschema von Anschauung, Kategorien usw. an ihn heran. Dieses Schema ist allein aus der Analyse der äußern Erfahrung erarbeitet und darum unzureichend.

Zuzugeben ist freilich, daß das Ich uns *nicht unmittelbar als Substanz gegeben* ist. Der Schein des Gegenteils konnte nur dadurch entstehen, daß die Begriffe „Subjekt" und „Substanz" nicht gehörig unterschieden wurden. Wie wir aber zeigten, liegt in dem Bewußtsein des Ich als Subjektes der Akte der Ansatzpunkt für den Schluß auf seine Substantialität.

Auch aus der *Priorität des Begriffs der Substanz* vor dem des Akzidens folgt nicht, daß es eine unmittelbare Wahrnehmung des Ich als Substanz geben muß. Zunächst ist hier der Unterschied von Begriff und Wahrnehmung zu beachten. Dann gilt auch betreffs der Begriffe, wie wir sahen, daß der Begriff der Substanz ohne die Entgegensetzung gegen den Begriff des Akzidens kaum völlig klar wird; das Akzidens seinerseits kann zwar ohne ein *Subjekt*, dem es inhäriert, in keiner Weise gedacht werden; dieses Subjekt muß aber nicht sogleich letztes

Subjekt, d. h. *Substanz*, sein. So kann auch das Akzidens unmöglich *als* Akzidens wahrgenommen werden, ohne daß es zugleich als einem Subjekt inhärierend wahrgenommen wird; eine unmittelbare Wahrnehmung der Substanz als Substanz braucht aber damit nicht verbunden zu sein.

Auf dieser mittleren Linie scheint am ehesten eine echte Metaphysik der Substanz mit nüchterner Anerkennung der Erfahrungswirklichkeit vereinbar zu sein. Wir haben versucht, die philosophische Spekulation möglichst eng an die Tatsachen der innern Erfahrung anzuknüpfen und allzu abstrakte Begriffsspekulation zu vermeiden. Vielleicht ist das der Weg, auf dem wir am ehesten hoffen können, gegenüber aller Herabsetzung des Substanzbegriffs durch so manche moderne Denker diesen wieder zu Ehren zu bringen.

Hegel und der dialektische Materialismus

Von Emerich Coreth S. J.

Es ist eine historische Tatsache, daß Hegels Philosophie zur mächtigsten und breitesten Auswirkung in jener Richtung kam, welche die „Linkshegelianer" gewiesen haben, also in der Richtung der Entwicklungslinie, die von Bruno Bauer, David Strauß und vor allem von Feuerbach über Marx und Engels zu Lenin und Stalin führt und zu all dem, was heute als „dialektischer Materialismus", genannt Diamat, die offizielle Parteidoktrin Sowjetrußlands darstellt.

Die Gegenwartsbedeutung der Sache bringt es mit sich, daß diese Geistesentwicklung gerade in den letzten Jahren von katholischer Seite wiederholt eingehend studiert wurde. Die Ansätze des marxistischen Denkens bei Hegel und Feuerbach untersucht *Fr. Grégoire*[1], während die weitere Fortbildung in der Sowjetphilosophie *G. Wetter*[2] auf Grund umfassender Quellenkenntnis darlegt; ähnlich, aber in knapperem Umriß, auch *I. M. Bochenski*[3].

All dem vorausgehend stellt uns die Tatsache der Auswirkung Hegels in dieser Richtung die Frage: Wie konnte es kommen, daß ein Denken, dem nur die erfahrbare Welt als Wirklichkeit gilt, ein Denken, das alle Phänomene, nicht nur des anorganischen Bereichs, sondern auch des Lebens in seinen mannigfachen Gestalten bis hinauf zum Leben des menschlichen Bewußtseins, dem „geistigen" Leben also, durch dialektische Höherentwicklung und Sublimierung des einen materiellen Prinzips erklären will, ein Denken, das trotz aller Dialektik reiner Materialismus ist und sein will, für das es nichts Erfahrungstranszendentes, nichts Metaphysisches, nichts Geistiges und nichts Göttliches gibt, — wie kommt es, daß ein solches Denken gerade auf Hegel zurückgreift, Hegelsches Erbgut weiterzutragen und weiterzubilden vorgibt?

Hegel ist doch der große Philosoph des Geistes, der absolute Idealist, dem nichts ferner zu stehen scheint als ein Materialismus. Er will doch alle Weltwirklichkeit von dem einen absoluten Geiste her begreifen, indem die Idee die Dinge der Natur als ihr Anderssein, ihre Äußerlichkeit und Objektivation aus sich heraussetzt und wieder

---

[1] Aux sources de la pensée de Marx: Hegel—Feuerbach, Löwen 1947.

[2] Il materialismo dialettico sovietico, Turin 1948; die deutsche Ausgabe des Werkes ist in Vorbereitung. Vgl. die Artikel Wetters zum selben Gegenstand: Stimmen der Zeit 140 (1947) 427—439 u. 141 (1948) 185—200; Wort und Wahrheit 2 (1947) 463—473 u. 544—558.

[3] Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat), Bern 1950. Zum Übergang von Hegel zu Marx liegt eine neuere Studie vor von R. Heiß, Hegel und Marx, Symposion 1 (1948) 169—206.

zurücknimmt in die geistige Identität des Absoluten als die eigenen ideellen Entwicklungs- und Entfaltungsmomente. Und wenn Hegel in seiner Jugend Theologe war, so bleibt das religiöse und religionsphilosophische Anliegen als tragender Grund seines Lebenswerkes bis ans Ende gewahrt, wie uns vor allem seine umfangreichen Vorlesungszyklen zu diesem Gegenstand zeigen; sie gipfeln in den „Beweisen vom Dasein Gottes", Vorlesungen, die 1829, also in den allerletzten Lebensjahren des Philosophen gehalten wurden. Und Hegels metaphysisches Hauptwerk, die „Wissenschaft der Logik", stellt sich geradezu die Aufgabe einer „Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist" (IV 46)[4]. So scheint Hegel einem Materialismus, welcher Form auch immer, unendlich fernzustehen.

Trotzdem aber läßt sich zeigen — und es soll hier in einigen Grundzügen gezeigt werden —, daß im Denken Hegels selbst schon die Wurzeln einer materialistischen Deutung liegen, ja daß Hegel selbst schon in einem gewissen Sinn Materialist ist, daß also eine solche Deutung nicht einfachhin Umdeutung und Umkehrung der Dialektik des Geistes zu einer Dialektik der Materie darstellt, sondern vielmehr echt Hegelsches Gedankengut aufgreift und echt Hegelsche Prinzipien, wenn auch einseitig, so doch konsequent zu Ende denkt. Das Thema, das wir zu behandeln haben, „Hegel und der dialektische Materialismus", heißt also schärfer — wenn eine solche Formulierung nicht allzu paradox erschiene: „Dialektischer Materialismus bei Hegel", allerdings mit einem Fragezeichen versehen.

Es sei jedoch gleich zu Anfang betont: Damit soll gewiß in keiner Weise der Idealismus Hegels geleugnet werden. Aber mit dem absoluten Idealismus verbindet sich bei Hegel in dialektischer Gegensatzeinheit eine Gedankenreihe, die schon deutlich genug in die Richtung des heraufkommenden Materialismus weist. Wir greifen hier zwei Ansatzpunkte heraus: 1. das unmittelbare Sein und 2. die absolute Idee, die beiden Pole also, zwischen denen sich das System der Logik spannt.

I. Das unmittelbare Sein

1. Zunächst müssen wir kurz zurückgreifen auf Hegels Logik in ihrem Gesamtsinn, also auf sein eigentlich metaphysisches Hauptwerk. Der Logik geht die „Phänomenologie des Geistes" systematisch voraus. Sie steigt, bei der sinnlichen Anschauung beginnend, über alle Stufen des Bewußtseins dialektisch empor, bis am Ende das „absolute Wissen" erreicht ist, welches den Standpunkt der Logik bildet. Darin

[4] Hegels Werke werden zitiert nach der Jubiläumsausgabe von H. Glockner mit Angabe von Band- und Seitenzahl.

ist alles empirische Einzelwissen „aufgehoben", das Bewußtsein weiß sich nun eins mit dem Absoluten selbst und darum eins mit seinem Gegenstand. Denn es ist das eine Absolute, das in allen Dingen zur Entfaltung und im Denken des endlichen Geistes zum Bewußtsein kommt. Und so ist in der Einheit des Absoluten jeder „Gegensatz des Bewußtseins" überwunden: der Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Denken und Gedachtem. Der Gedanke, der Begriff selbst ist die Sache, das Ding an sich (vgl. IV 45 f.).

Auf dieser Ebene, die im „absoluten Wissen" gewonnen ist, vermag nun das Denken aus der eigenen reinen Denkbewegung das absolute Kategoriensystem zu entfalten, Kategorien, die vom Denken und Sein in gleicher Weise gelten und worin sich Denken und Sein in gleicher Weise fortbestimmen durch die drei Sphären, die das System umspannt: Sein, Wesen und Begriff — d. h. bis das Ganze des Absoluten selbst in all seiner Bestimmtheit begriffen ist.

Wenn wir nun an die ganze Logik Hegels die Frage stellen: Was ist es denn eigentlich, was sich da dialektisch fortbestimmt; was ist es, was dieser Entfaltung von Anfang an zugrundeliegt und Schritt für Schritt metaphysisch tiefer und tiefer durchdrungen wird? — so heißt die erste — gewiß nächstliegende — Antwort: das Absolute selbst. Schon der abstrakte Begriff des „reinen Seins", das den Anfang bildet und das um seiner Leerheit willen dem „reinen Nichts" identisch ist, wird von Hegel als „die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten" (IV 78) bezeichnet. Von vornherein steht das Absolute selbst da als die eine und einzige Wirklichkeit, wenn auch noch leer, noch unbestimmt, noch abstrakt erfaßt. Seine niedrigste und unvollkommenste Erscheinungsform hat es im „unmittelbaren Sein" — der ersten Sphäre —, im Sein der qualitativ-quantitativen Wirklichkeit. Aber das Sein geht unter im Nichts und geht über in seine Negation, sein Anderes, das Wesen — die zweite Sphäre. Es ist schon die höhere Gestalt, in der das Absolute greifbar wird; seine Wahrheit ist nicht die Unmittelbarkeit des äußerlichen Seins, sondern die Innerlichkeit, die Innenseite der Wirklichkeit, welche die Reflexion des Wesens erschließt. Die erfüllteste Wahrheit des Absoluten ist aber erst erreicht, wenn es schließlich — in der dritten Sphäre — als absolute Idee begriffen ist, worin alle Gegensätze von Sein und Wesen, von Außen und Innen aufgehoben und zurückgegangen sind in eine leere, bestimmungslose Einheit, die sich als geistige Macht in Freiheit darstellt in der Mannigfalt ihrer Momente: als Sein, Wesen und Begriff.

Wenn wir — einem Wort *B. Heimanns* folgend[5] — den Dreischritt der Logik als Potenzialität, Realität und Idealität bezeichnen können, so ist es von hier aus gesehen die Potenzialität, Realität, Idealität des

[5] System und Methode in Hegels Philosophie, Leipzig 1927, 321.

einen absoluten Geistes. Unmittelbares Sein ist nichts als Geist in Potenz, noch unentfaltet, noch nicht aktuiert. Wesen ist schon die Realität des Geistes, seine Wirklichkeit und Wirksamkeit jenseits des Unmittelbaren. Seine volle Wahrheit gewinnt aber der Geist erst in der Idealität des Begriffs, wo alle Bestimmtheit als ideelles Moment „aufgehoben", d. h. negiert und erhalten ist. So wird die Totalität der Wirklichkeit bei Hegel einzig vom Geist her bestimmt und erfaßt. Und so ist sein System eine Metaphysik des Geistes im idealistischen Sinn.

Dem steht aber eine andere Seite gegenüber. Auf die Frage, die wir oben stellten, was sich denn eigentlich in der gesamten Logik fortbestimme und entfalte, kann auch eine zweite Antwort gegeben werden. Sie heißt: das unmittelbare Sein. Dann ist aber Hegels Weltbild vom Sein her bestimmt. Das unmittelbare Sein wird in der ersten Sphäre in seinem bloßen „An-sich-sein" erfaßt, noch nicht metaphysisch aufgebrochen, noch nicht auf tiefere Hintergründe reflektiert und über sich hinausgeführt. Dies vollzieht sich in der Sphäre des Wesens, der „Negation des Seins" und zugleich der „Wahrheit des Seins", zu der das Sein selbst sich fortbewegt durch sein eigenes Insichgehen, „durch seine eigene, die unendliche Bewegung des Seins" (IV 482). So ist das Wesen nichts als tiefere Seinsbestimmung, und es gilt: „Das Sein ist Wesen" und „das Wesen ist Sein" (IV 597). In derselben Richtung der Seinsbestimmung bewegt sich die Sphäre des Begriffs, wo sich schließlich in der absoluten Idee die letzte metaphysische Wahrheit des Seins erschließt. Alles Sein geht so sehr ein in die absolute Idee, daß sie selbst nur noch vom Sein her bestimmt erscheint: „Die absolute Idee allein ist Sein" (V 328).

Wenn wir die Bezeichnung des Dreischritts als Potenzialität, Realität und Idealität wieder aufnehmen, so ist es jetzt die Potenzialität, Realität und Idealität des Seins, so ist es immer dieselbe Totalität des Seienden, die von Stufe zu Stufe tiefer erfaßt und durchdrungen wird, bis am Ende die absolute Idee selbst sich als jene geistige Macht erweist, die nur im Sein wirklich und wirksam ist. Von dieser Seite her gesehen ist Hegels Denken eine Metyphysik des Seins, eine Ontologie im realistischen Sinn.

Den Ausgleich beider Seiten stellt Hegels methodisches Grundprinzip, die Dialektik, her. Wie das Verhältnis zwischen den einzelnen Momenten, die das System durchläuft, so ist auch und vor allem das Verhältnis zwischen Sein und Geist das dialektische Verhältnis der Identität im Widerspruch. Durch ihren Gegensatz hindurch gehen sie ineinander über, der Widerspruch selbst erweist sich als Identität, wenn auch als Identität im Widerspruch, d. h. als eine Identität, die nur in der Identität mit dem andern und so im Widerspruch mit sich

selbst die eigene Identität verwirklicht und bewahrt. Sein und Geist fallen so zusammen in ihrem Gegensatz: es gibt nicht Geist jenseits des Seins oder Sein diesseits des Geistes, es gibt nur eine einzige allumfassende Totalität, die All-Sein und All-Geist in einem ist, die sich gleichsam von unten her als Sein und von oben her als Geist bestimmt, so aber, daß die Bestimmung „Sein" ebenso wie die Bestimmung „Geist" auf die ganze Totalität übergreift.

Es gibt also kein Entweder-Oder zwischen Sein und Geist als der metaphysischen Grundbestimmung der Wirklichkeit. Es gibt darum auch kein Entweder-Oder zwischen Realismus und Idealismus. Hegels Denken ist Metaphysik des Seins und Metaphysik des Geistes in einem, Realismus und Idealismus zugleich, in dialektischer Widerspruchseinheit verbunden.

2. In der Richtung unserer Fragestellung nach Hegels Materialismus müssen wir noch den realistisch-ontologischen Aspekt seines Weltbildes weiter verfolgen und fragen, was Hegel unter Sein versteht. „Das Sein ist das Unmittelbare" — dies ist eine immer wiederkehrende Aussage Hegels. „Sein" und „Unmittelbarkeit" werden terminologisch oft einfachhin gleichgesetzt. Was er mit „Sein" meint, kann sich darum aus dem Begriff der „Unmittelbarkeit" ergeben.

Dieser Begriff hat aber wie viele Begriffe Hegels einen merkwürdig schillernden Doppelsinn, auf den schon A. Trendelenburg aufmerksam macht[6], während die neuere Hegel-Literatur fast durchwegs achtlos daran vorbeigeht.

Zunächst ist Hegels „Unmittelbarkeit" eine logisch-methodische Kategorie, durch das dialektische Schema bedingt. Wenn der Dreischritt gewöhnlich als These, Antithese und Synthese bezeichnet wird, so sind das durchaus nicht die Termini Hegels selbst; er spricht nie davon. Vielmehr nennt er den Dreischritt, zwar nicht immer, aber meistens: „Unmittelbarkeit, Vermittlung und vermittelte Unmittelbarkeit".

Unmittelbarkeit kommt jeweils dem ersten zu, das noch in sich ruht, das noch „einfache Gleichheit mit sich", „einfaches Sich-auf-sich-beziehen" ist; das erste, das noch nicht durch den Widerspruch, die Selbstnegation aufgesprengt, noch nicht reflektiert und auf tiefere Schichten des eigenen Wesens, der eigenen metaphysischen Innerlichkeit zurückgeführt ist, kurz: das noch nicht „vermittelt" ist.

Vermittlung heißt der Prozeß der Selbstbewegung, in dem das erste Unmittelbare in Selbstwiderspruch gerät, seine Negation, „sein Anderes" aus sich heraussetzt und sich wiederum mit ihm einig, identisch erweist und in der Widerspruchsidentität eine neue bereicherte Bestimmung seiner selbst gewinnt.

[6] Logische Untersuchungen, 3. Aufl., Leipzig 1870, I 68 f.

Vermittelte Unmittelbarkeit ist das Dritte, der Endpunkt der Bewegung. Der Kreis hat sich geschlossen, es ist wieder ein Unmittelbares erreicht, aber vermittelt und darum vertieft, bereichert, verinnerlicht durch die Vermittlung. Als Unmittelbares ist es wiederum einfaches Sich-auf-sich-Beziehen, einfache Einheit mit sich, und so imstande, den Fußpunkt eines neuen dialektischen Vermittlungskreises zu bilden.

„Unmittelbarkeit" ist also eine methodisch bedingte Bestimmung, die in diesem Sinn die Werke Hegels, besonders die Große Logik, durchzieht. Nach dem idealistischen Grundprinzip Hegelscher Philosophie sind jedoch Sein und Denken schlechthin identisch. Damit ist gesagt, daß es für ihn eine Logik, die bloß formal wäre, nicht mehr gibt, und daß die Methode nicht bloße Denkbewegung, sondern Seinsbewegung ist. Die Dialektik bedeutet ihm nicht eine subjektive Denkmethode, sondern das metaphysische Gesetz des Weltprozesses, die Bewegung des Absoluten selbst.

Daraus folgt, daß es für Hegel keine logische oder methodische Kategorie gibt, die formallogisch oder formalmethodisch bliebe, ohne unmittelbar inhaltlich real-ontische Bedeutung zu gewinnen. Das gilt auch vom Begriff der „Unmittelbarkeit", aus dessen Analyse in Hegels Logik sich deutlich ein solcher r e a l - o n t i s c h e r Sinn abhebt.

Wenn auch verschiedene Formen der Unmittelbarkeit in allen Sphären der Logik wiederkehren, so kommt doch Unmittelbarkeit in besonderer Weise der ersten Sphäre — dem „unmittelbaren Sein" — zu, gegenüber Wesen und Begriff. Unmittelbarkeit ist die Note des Seins. Die Sphäre des Seins steht aber, wie Hegel selbst hervorhebt (V 17 f.), in gewisser Entsprechung zum *„sinnlichen Bewußtsein"* der Phänomenologie. Während es aber in der Phänomenologie um die Stufen des Bewußtseins geht, also um den subjektiven Aspekt, handelt es sich in der Logik um das objektive Korrelat, um die Stufen der Wirklichkeit, welche allerdings „auch die Grundlage und das innere einfache Gerüste der Formen des Geistes" ausmachen: „Der Geist als anschauend, ebenso als sinnliches Bewußtsein, ist in der Bestimmtheit des unmittelbaren Seins" (V 18). Daraus scheint zu folgen, daß Hegels „unmittelbares Sein" einfachhin den Raum bezeichnet, worin sich „sinnliches Bewußtsein" vollzieht, also den Gegenstandsbereich sinnlicher Anschauung.

Dies wird noch bestätigt durch die gesamte Fortbestimmung in der Seinssphäre selbst, die sich durch den Dreischritt: *Qualität, Quantität und Maß*, dialektisch fortbewegt. Sein ist also die Totalität der qualitativ-quantitativ-meßbaren Wirklichkeit, d. h. wiederum sinnlich anschaubares, materielles Sein.

Und schließlich finden sich bei Hegel Texte, welche dem unmittel-

baren Sein ausdrücklich *Endlichkeit* zuschreiben (vgl. IV 482). Daraus wird nun deutlich, daß für Hegel „Unmittelbarkeit" oder „Sein" nichts anderes bedeutet als die endliche, sinnlich anschaubare, materielle Wirklichkeit, eben das, was dem natürlichen Bewußtsein als „unmittelbar gegeben" erscheint. Wir dürfen sagen: die Totalität der erfahrbaren Welt.

Einen drastisch anmutenden Ausdruck findet diese Seinsauffassung einmal in der Phänomenologie, wo Hegel die Frage stellt, ob man vom Geiste Sein aussagen könne. Er antwortet: „Wenn ... vom Geiste gesagt wird, er ist, hat ein Sein", so hieße das nichts anderes, als „daß das Sein des Geistes ein Knochen ist" (II 268) — nämlich der Schädelknochen —, weil für Hegel „Sein" sinnlich-materielles Sein bedeutet[7].

3. Wir sagten früher: Auf die Frage, was sich in Hegels Logik eigentlich entwickelt und fortbestimmt, könne man zur Antwort geben: das „unmittelbare Sein". Denn jeder neue dialektische Vermittlungskreis hat zum Anfangs- und Endpunkt das Unmittelbare, wenn auch als jeweils neu vermittelte Unmittelbarkeit tiefer und tiefer erfaßt. Aber wenn man die Unmittelbarkeit so interpretiert, wie wir es eben getan haben — als sinnlich-materielle Wirklichkeit —, so scheint dies dem gesamten Sinn der Hegelschen Metaphysik gerade zuwiderzulaufen. Es geht doch eben darum, die Unmittelbarkeit immer von neuem aufzusprengen und auf höhere Regionen, schließlich auf die Unendlichkeit des absoluten Geistes zurückzuführen.

Schon in der ersten Sphäre, im Bereich des „unmittelbaren Seins", vollzieht sich das Hinausgreifen des endlichen Seins auf die *Unendlichkeit* in jener berühmten Dialektik des „Endlichen und Unendlichen", welche geradezu die sinngebende Mitte der Lehre vom Sein darstellt. Hier zeigt sich, daß nicht das Endliche, sondern das Unendliche in Wahrheit Sein ist, daß ihm allein in Wahrheit „schlechthin affirmatives Dasein" zukommt. Jedoch ist Hegels Unendlichkeit keineswegs eine transzendente Realität, nicht ein „Jenseits" gegenüber dem Unmittelbaren, vielmehr vermittelnde Bewegung des Endlichen selbst, welches — wie Hegel sagt — „sich in seinem Jenseits wiedergefunden hat" (IV 171). Es ist eine einzige endlich-unendliche Bewegung, worin folgerichtig mehr das Unendliche im Endlichen

[7] Vgl. dazu M. Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung, in: Holzwege, Frankfurt 1950: „‚Sein' gebraucht Hegel zur Benennung der in seinem Sinne noch unwahren Realität. . . . ‚Sein' gilt Hegel stets in der Einschränkung des ‚nur Seins', denn das wahrhaft Seiende ist das ens actu, das Wirkliche, dessen actualitas, Wirklichkeit, im Wissen der sich selbst wissenden Gewißheit besteht" (141 f.). „Sein" ist also nach Hegel „das, was dem Bewußtsein im unmittelbaren Vorstellen gegenständlich wird" (a. a. O.) — eine Feststellung, mit der wir voll übereinstimmen.

untergeht als umgekehrt, da für echte Unendlichkeit kein Raum mehr verbleibt. Ja es läßt sich zeigen, daß in Hegels gesamter Unendlichkeitsspekulation der Begriff einer echten, d. h. aktuellen und absoluten Unendlichkeit überhaupt nicht ins Spiel kommt. Während das Bild für die „schlechte Unendlichkeit" die gerade Linie des ohn-endlichen Fortschreitens ist, so steht die „wahrhafte Unendlichkeit" unter dem Bild des in sich geschlossenen und in sich schwingenden Kreises, einer Bewegung ohne Anfang und ohne Ende, aber einer Bewegung, die unendlich im Endlichen kreist. So ist die „wahrhafte Unendlichkeit" Hegels in Wahrheit kaum weniger schlecht als seine „schlechte Unendlichkeit", und folgerichtig mündet der Prozeß in neuer vermittelter Unmittelbarkeit.

Ebenso ereignet sich auch in der Sphäre des *Wesens* eine vermittelnde Bewegung, die zurückführt zur Unmittelbarkeit des Anfangs, zum Sein, aber zu „wesentlichem Sein, der Existenz" (IV 597). Dasselbe gilt vom *Begriff:* auch er ist eine Vermittlung, deren Bewegung die Vermittlung wieder aufhebt und in der Unmittelbarkeit mündet. Das Resultat ist von neuem unmittelbares Sein, nämlich „eine Sache, die an und für sich ist, — die Objektivität" (V 171).

Es geht also in aller dialektischen Bewegung um die Fortbestimmung der Unmittelbarkeit, die als vermittelte Unmittelbarkeit in ihrer immanenten Identität immer voller erfaßt wird, bis alle Gestalten des unmittelbaren Seins von innen her begriffen sind — bis zu den Gestalten des „Lebens", als der Unmittelbarkeit der Idee, und bis hinauf zum Leben des Geistes: „Erkennen und Wollen". Dies alles aber ist erfaßt als Selbstentfaltung desselben „unmittelbaren Seins". So wird von hier aus gesehen klar, daß schon beinahe dasselbe bei Hegel vorliegt, was ein dialektischer Materialismus meint: Selbstentfaltung und -entwicklung des materiellen Prinzips durch immanente dialektische Bewegung.

II. Die absolute Idee

1. Wiederum müssen wir uns selbst einen Einwand machen. Dies alles steht doch bei Hegel in einem größeren Zusammenhang, nämlich im Zusammenhang seines idealistischen Systems. Und von da her wird unser bisheriges Resultat völlig in Frage gestellt. Es ist nur eine Seite des Hegelschen Systems, der eine andere Seite gegenübersteht, die wohl Wesentlicheres zu sagen hat. Sein und Geist beziehen sich aufeinander im dialektischen Verhältnis der Identität im Widerspruch. Es gibt kein Entweder-Oder zwischen Sein und Geist als metaphysischer Grundbestimmung der Wirklichkeit, weil beide ineinander übergehen und einander durchdringen.

Noch mehr: Es scheint, daß den beiden Seiten des Systems nicht

dasselbe Gewicht zukommt. Sein und Geist stehen einander nicht gleichwertig gegenüber. Schon ein dialektisches Verhältnis zwischen Sein und Geist, zwischen Metaphysik des Seins und Metaphysik des Geistes, d. h. schon dadurch, daß „Geist" — wenn auch in Widerspruchseinheit mit „Sein" — zur Grundbestimmung aller Wirklichkeit erhoben wird, geht alles Sein im Geiste auf. Geist sagt mehr als Sein. Wenn daher die absolute Totalität als Geist, nicht nur als Sein, bestimmt wird, so liegt, wie es scheint, der Schwerpunkt auf der höheren Bestimmung: Geist. Und ein allumfassender Geist, wenn auch ein seiender Geist, ist die einzig wahre Wirklichkeit, der gegenüber das unmittelbare Sein in schattenhafter Unwirklichkeit, in Schein und Nichtigkeit versinkt. So tritt das idealistische Moment der Philosophie Hegels wieder so sehr in den Vordergrund, daß einem Realismus kein Raum zu verbleiben scheint, erst recht keinem Realismus, der materialistische Züge trägt.

Wir müssen daher noch das Zweite, den absoluten Geist, betrachten, der Hegels Weltbild beherrscht und in der Logik unter dem Namen der „absoluten Idee" den höchsten und abschließenden Begriff des Systems darstellt. Was ist die absolute Idee, und wie ist ihr Verhältnis zur Welt, d. h. zum unmittelbaren Sein?

Die Wesensbestimmung der absoluten Idee ist vollkommen vom dialektischen Denken bedingt und nur von Hegels methodischem Grundbegriff, der „Aufhebung", her zu verstehen. Aufheben heißt negativ: verneinen, vernichten, und positiv: bewahren, erhalten. Der Doppelsinn des Wortes bildet eine identische Einheit in der widerspruchsvollen Beziehung „negativer Identität", die jeweils zwischen den dialektischen Gegensatzgliedern waltet, deren jedes sein anderes in der Negation „aufgehoben" enthält.

Wenn nun von der absoluten Idee gesagt wird, daß in ihr alles Sein, aller Inhalt, alle Bestimmtheit „aufgehoben" sei, so hat dies einen zweifachen Sinn. Einerseits, sofern „Aufhebung" den *positiven* Sinn von Bewahrung hat, ist das ganze Sein aufgegangen und hineingehoben in die absolute Idee. Das zu zeigen, ist die Leistung der Logik in ihrem gesamten Verlauf. Das unbestimmte Sein des Anfangs hat sich in dialektischer Fortbewegung immer reicher und konkreter bestimmt. Jedes neu gewonnene „Resultat enthält seinen Anfang", nur „um eine neue Bestimmung bereichert" (V 349); „es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich" (ebd.). So ist schließlich alle Seinswirklichkeit eingegangen in die absolute Idee, „die alles in sich befaßt" (ebd.). Sie ist also, wie sich hier zeigt,

die absolute Fülle allen Inhalts: das Konkreteste, Bestimmteste, Erfüllteste.

Dem steht aber anderseits entgegen, daß alle Bestimmtheit jener Totalität in der absoluten Idee auch im *negativen* Sinn „aufgehoben", d. h. negiert und vernichtet, ist. „So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarbeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung ... zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee" (V 351 f.). Und so fällt das Ende, die absolute Idee, mit dem Anfang, dem reinen Sein, in derselben leeren Unbestimmtheit zusammen: Da und dort ist aller Inhalt aufgehoben, ausgelöscht. Und darum hat Hegel am Ende der Logik, im Bereich der absoluten Idee, nichts Inhaltliches mehr zu sagen und spricht nur noch vom Formalsten, der dialektischen Methode — weil die Idee „nicht die Gestalt eines Inhalts hat, sondern schlechthin als Form" (V 329) bestimmt ist, d. h. als Methode, allerdings negativ-identisch mit dem System, als Form, negativ-identisch mit dem Inhalt. Von hier aus gesehen erscheint die absolute Idee jetzt als das Abstrakteste, Unbestimmteste und Leerste, als leere Formalität.

Wenn nun in der absoluten Idee, durch den Doppelsinn der „Aufhebung" bedingt, der Gegensatz von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, von Fülle des Inhalts und Leere der Form liegt, so läßt sich dies schematisch so zusammenfassen: Dem Inhalt nach ist die absolute Idee die „aufgehobene" Totalität aller Bestimmtheiten, d. h. zugleich positiv: *Alles,* und negativ: *Nichts.* Freilich dürfen die zwei Seiten nicht getrennt werden, da die „negative Identität" eine einzige Beziehung ausmacht, Widerspruch und Identität nicht neben- und außereinander liegen, sondern miteinander identisch sind: „Identität der Identität und Nichtidentität" (vgl. IV 78). Der ganze Inhalt wird durch die Aufhebung auf eine höhere Ebene erhoben, auf welcher das Sein in seinem selbständigen Bestehen negiert, zu Nichts geworden ist, aber alles Sein als Moment des Absoluten fortbesteht. Jedenfalls kommt der Idee jedoch kein eigener Inhalt, keine eigene Wirklichkeit, kein eigenes Sein zu jenseits des Unmittelbaren. Sie steht allem Inhalt als leere Form gegenüber, die alle Inhaltlichkeit als formales Gesetz dialektischer Bewegung durchformt.

2. Aus dieser Wesensbestimmung der absoluten Idee wird deutlich: Es ist nur die Frage, in welcher Richtung sie gesehen wird und in welcher Richtung sie zur Auswirkung kommt; es ergibt sich jeweils ein völlig verschiedenes Weltbild, sobald ein Aspekt vereinseitigt, isoliert herausgehoben wird.

Insofern die absolute Idee die Fülle alles Seins, aller Wirklichkeit — das All — in sich befaßt, also gemäß dem *positiven* Sinn der Aufhebung, ist alles Sein eingegangen, hineingehoben in die Idee. Es hat sich in seiner Selbständigkeit als Schein und Nichtigkeit erwiesen, es ist nur ideelles Moment, Erscheinung der Idee in der Unmittelbarkeit. Das Sein hat sich selbst begriffen als Idee, als ideelles Sein im Denken des Absoluten. Und es ergibt sich: „Die absolute Idee allein ist Sein" (V 328), wahrhaftes Sein, ὄντως ὄν im Sinne Platons, demgegenüber die konkrete Sinnenwelt als Nichtsein, μὴ ὄν, enthüllt ist. So ist es deutlich die platonische Idee, die bei Hegel wiedererscheint. Und in diesem Sinn ist Hegels System ein Idealismus, der das Erbe Platons und aller Platonismen aufnimmt und in die letzte Konsequenz treibt.

Doch ist dies wieder nur eine Seite. Denn anderseits, wie sich aus dem *negativen* Sinn der Aufhebung ergibt, ist Hegels geistiges Prinzip, die absolute Idee, keineswegs als transzendent, als Jenseitiges gedacht gegenüber der Unmittelbarkeit des konkreten Seins[8]. Sie ist und wirkt im Sein, als immanente Seele, als lebendig formende Kraft, als aristotelische „Form" und „Entelechie" gegenüber der platonischen Idee. Und so gesehen ist das Hegelsche System ein Realismus, der sich mehr auf der Linie aristotelischen Denkens fortbewegt.

Beide Seiten haben bei Hegel — wiederum — ihre dialektische Einheit. Er ist Realist und Idealist zugleich, wie er auch nicht weniger Aristoteliker als Platoniker sein will. So bleibt aber in Hegels Weltbild eine merkwürdige Schwebe und Spannung der Widerspruchsidentität bestehen, auch noch und gerade in der Bestimmung der absoluten Idee, also dort, wo der Widerspruch keinerlei Aufhebung mehr erfährt oder erfahren kann. Dieser Zwiespalt ist aber der Grund, daß einseitige Deutungen, in dieser oder in jener Richtung, naheliegen, ja beinahe logisch notwendig sind; also der Grund dafür, daß Hegels Gefolgschaft schon bald nach seinem Tode in eine „Rechte" und eine „Linke" auseinanderbrach, ein Gegensatz, der in der Hegeldeutung bis heute fortbesteht, wenn auch beide Deutungen einseitig sind, während der echte Hegel dazwischen steht und beide Pole in dialektischer Einheit umgreifen will.

Wenn aber jener Aspekt isoliert herausgehoben wird, den wir als Realismus bezeichnet haben, so ist es tatsächlich nicht ein Realismus im aristotelischen Sinn, sondern der Realismus des dialektischen

[8] Vgl. G. Lasson: „So kann man ihn (Hegel) wohl einen Platoniker nennen, aber nur in dem Sinn, wie Aristoteles einer war", da die „Ideenlehre durchaus im aristotelischen Sinne gemeint ist und nicht etwa ein für sich bestehendes Reich realer Schemen gegenüber einer nichtseienden Welt der bloßen Erscheinung darstellen soll" (Einleitung zu Hegels Wissenschaft der Logik, S. L f.).

Materialismus. Diese Feststellung ist nichts als die Schlußfolgerung aus all dem, was wir schon vom „unmittelbaren Sein" einerseits und von der „absoluten Idee" anderseits sagten.

Wie immer man die absolute Idee bei Hegel deuten will, eines steht fest: daß sie kein eigenes Sein jenseits des Unmittelbaren hat. Sie ist kein actus purus in transzendent eigenständiger Absolutheit. Ihr Inhalt, ihre Wirklichkeit, ihr Sein ist das Unmittelbare selbst in all seinen Entfaltungsstufen. Die Idee ist als reine Form mit ihrem Inhalt im Gegensatz identisch: Die Unmittelbarkeit, die Welt ist ihr Sein. Sofern sie aber abgehoben von der Vielfalt des Inhalts betrachtet wird, ist sie leere Form, Methode: das absolute Gesetz dialektischer Bewegung, das als Form allen Inhalt durchformt.

Wenn weiter beachtet wird, was jener „Inhalt" ist, nämlich die Unmittelbarkeit, wenn auch eine vielfach vermittelte Unmittelbarkeit, und weiter, daß „Unmittelbarkeit" im Grunde nichts anderes bedeutet als die Totalität der sinnlich erfahrbaren, also materiellen und endlichen Welt, so verbleibt der absoluten Idee kaum noch die Funktion einer immanenten Weltseele. Vielmehr wird sie zu einem allgemeinen und formalen Naturgesetz entwertet, das alle materielle Welt-Wirklichkeit beherrscht und ihre Entfaltungsprozesse bis hinauf zum geistigen Leben des Menschen bedingt. So ist aber die absolute Idee völlig untergegangen in der Materie, und aus dem absoluten Idealismus ist ein dialektischer Materialismus geworden — seltsam bestätigt durch Hegels eigenes Wort, daß die Idee „ihre Realität in einer Materiatur hat" (V 241).

Daraus wird klar, daß hier ein echter Gottesbegriff ausgehöhlt und ausgelöscht ist; Hegels „Gott", die absolute Idee, ist ein immanentes Naturgesetz geworden, und Hegels Philosophie stellt sich als Atheismus dar. Aber es bleibt auch kein wahrhaft geistiges Sein in Eigenständigkeit und Freiheit gewahrt, sondern sinkt herab zu einem Entfaltungsmoment des unmittelbaren Seins; die Philosophie des absoluten Geistes bestimmt sich so zu reinem Materialismus, der keinen Geist anerkennt.

Es zeigt sich also, daß Hegels Denken selbst schon die tragenden Prinzipien des späteren dialektischen Materialismus in sich enthält. Es ist nicht bloß Reaktion, nicht bloß antithetischer Rückschlag gegen eine idealistisch überspannte Philosophie des Geistes, wenn sich bald nach Hegel das dialektische Denken ins Materialistische gewendet hat. Es ist nicht eigentlich Umbiegung und Verfälschung Hegelschen Gedankenguts. Vielmehr ist all dies bei Hegel selbst schon deutlich genug angelegt, ein Tatbestand, der, wie uns scheint, gewöhnlich nicht klar genug gesehen wird. Es bedarf kaum einiger Akzentverschiebungen, daß Hegels System sich als das erweist, was heute dialektischer Ma-

terialismus heißt. Nur so ist das hohe Ansehen verständlich, das Hegel im heutigen Sowjetrußland genießt.

Merkwürdig ist jedoch, daß jene Männer, von denen diese Hegeldeutung oder -umdeutung ausging, Hegel selbst nicht so gesehen haben. Wenn vor allem Feuerbach Hegel bekämpft, so meint er den Hegel der Rechtshegelianer, die unter der absoluten Idee ein reales, absolutes, vielleicht sogar transzendentes Subjekt verstanden, also einen Gott im theistischen Sinn. Und Feuerbach bekämpft diesen Hegel, indem er aus der absoluten Idee ein weltimmanentes Gesetz, ein immanentes Ideal macht, das im endlichen Geiste sich selbst verwirklicht, sofern es im Bewußtsein des Menschen, auf der höchsten Stufe: dem absoluten Wissen, das Bewußtsein, sich selbst im endlichen Geiste darzustellen, erreicht. Aber hat nicht vielmehr schon Hegel selbst im Prinzip dasselbe gemeint? Ist nicht Hegel selbst schon — nach einem paradox klingenden Wort Grégoires — vielmehr Linkshegelianer als Rechtshegelianer gewesen?[9]

Wenn das richtig ist, so hätte Feuerbach den unechten Hegel durch den echten Hegel überwunden, ohne dies zu merken, d. h. er hätte echt Hegelsche Prinzipien gegen einen falsch verstandenen Hegel ausgespielt und so jene Entwicklung eingeleitet, die schließlich aus dem dialektischen Denken einen Materialismus werden ließ.

Eine solche Sicht — es ist in etwa die Sicht Grégoires — scheint mir einseitig und darum unrichtig. Denn für Hegel ist nur das Ganze die Wahrheit, und jeder Teil, für sich isoliert, fällt aus dem ganzen Wahren heraus und verliert seine Wahrheit. Der echte Hegel ist weder Rechts- noch Linkshegelianer, oder vielmehr das eine so gut wie das andere; er ist ebenso Realist wie Idealist, ebenso Philosoph des absoluten Geistes wie dialektischer Materialist. Der echte Hegel ist vor allem Dialektiker: das Ganze der Wahrheit ist ihm das Resultat aus einem vielfältigen Spiel der Gegensätze, die im Absoluten ihre identische Einheit haben, so sehr, daß letzte unauflösliche Gegensätze in seinem philosophischen Weltbild bestehen bleiben. Aber der Widerspruch ist ihm die konkrete Gestalt der Identität, die konkrete Gestalt der Wahrheit, wie sie an und für sich ist. Und darum ist Hegel niemals einseitig faßbar.

[9] Fr. Grégoire a. a. O. 134.

Eine ungedruckte theologische Summa aus dem Jahre 1439

(Cod. 205 des Staatsarchivs in Koblenz)

Von Martin Grabmann †

Cod. 205 des Staatsarchivs in Koblenz[1] ist ein mit schönen Initialen geschmückter Papierkodex in Folio mit 406 Blättern des 15. Jahrhunderts und stammt aus dem Koblenzer Dominikanerkloster. Der erste Teil der Handschrift, der für uns allein in Betracht kommt (fol. 1^r—154^v) umfaßt eine theologische Summa, die nach der Absicht des anonymen Verfassers als Summa dictorum zu betiteln ist. Sie ist im Jahre 1439 geschrieben worden. Dies zeigt eine Bemerkung auf fol. 68^r: Unde citra quod Christum crucifixerunt, qui iam sunt MCCCCVI anni, nullum verum sacrificium (Judei) habuerunt.

Zweck und Methode dieser theologischen Summe ergeben sich aus dem Prologus, der am Schluß des Werkes angebracht ist. Ich entnehme ihm die wichtigsten Stellen (fol. 148^v—149^r). Wir haben nach ihm eine Arbeit vor uns, die das Gesamtgebiet der Offenbarungswahrheiten unter dem Gesichtspunkt der *Trinität* betrachtet und sich nach dem Einteilungsgrund der *vier Schriftsinne* in vier Teile gliedert. Dem anagogischen Schriftsinn entspricht die trinitas divinalis, die Lehre von den drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist in der Einheit der Natur. Der tropologische Schriftsinn bezeichnet die trinitas creata spiritualis der Engel, der menschlichen Geistseele und der göttlichen Tugenden. Im Lichte des allegorischen Schriftsinnes zeigt sich uns die trinitas sacramentalis medicinalis des Gottmenschen Jesus Christus, der Sakramente und des Jüngsten Gerichtes. Auf den historischen Schriftsinn wird die trinitas materialis corporalis der Erschaffung der Welt, der Tugenden und Laster bezogen. Der Verfasser nennt in gut gemeinter, vielleicht übertriebener Demut seinen Namen nicht; er will lieber, daß sein Name im Buche des Lebens verzeichnet sei. Er bezeichnet sich als „vilissimus et indignus compilator presbyter". Wir dürfen dabei an einen Weltpriester denken. Seine Arbeit will er als eine bloße Kompi-

[1] Die für die Erforschung der Scholastik bisher wenig ausgebeutete Handschriftensammlung des Staatsarchivs in Koblenz enthält eine Reihe von beachtenswerten scholastischen Handschriften, die großenteils aus dem Dominikanerkloster in Koblenz, teilweise aus dem Karmelitenkloster in Boppard stammen. Es seien einige Codices genannt: die Sentenzenkommentare der Franziskanertheologen Robert Cowton (Cod. 228) und Franz von Mayronis (Conflatus Cod. 228), des Petrus de Francofordia, Professors der Theologie an der Universität Köln und späteren Bischofs von Speyer (Cod. 136) und des Zisterziensertheologen Jacobus de Astavilla (Cod. 208). Viele Codices enthalten Schriften des Dominikaners Heinrich Kalteisen, der, Koblenzer von Geburt, dort auch in den Dominikanerorden eingetreten ist (De cythara spirituali usw.). Cod. 220 enthält Schriften Kalteisens und des Heymericus de Campis gegen die Hussiten. In Cod. 217 finden sich Determinationes theologicales des Kölner Professors Seyfridus de Norimberga. — (Auf eine Anfrage teilt die Leitung des Staatsarchivs mit, daß sämtliche im Staatsarchiv sich befindenden Handschriften erhalten und wieder benutzbar sind. Die Schriftleitung.)

lation bezeichnet wissen und betitelt deswegen sein Werk als Summa dictorum. Er gesteht, daß er nicht alles aus den Urschriften geschöpft, sondern vieles aus zweiter Hand genommen habe. Bescheiden bemerkt er, daß nichts oder nur ganz wenig übrig bleiben würde, wenn das, was er aus anderen zusammengestellt hat, gestrichen würde[2].

Jedenfalls ist die klare und übersichtliche Systematik des Ganzen und der einzelnen Teile sein Werk. Auch hat ohne Zweifel die Auswahl der Autoren und der Texte an das theologische Können und Wissen unseres Anonymus keine geringen Anforderungen gestellt. Von ihm stammt auch der Hauch der Frömmigkeit, der über das Ganze ausgegossen ist und der gewöhnlich der kompilatorischen literarischen Arbeit abgeht. Mit Vorliebe werden Texte, welche Gebetsform haben, gebracht.

Die von unserem Anonymus zu einem harmonischen Ganzen zusammengeordneten Texte werden den Vätern und mittelalterlichen Schriftstellern

---

[2] In circuitu sedis quatuor animalia plena oculis ante et retro, prout scribit Johannes Apoc. 4. Hec sedes veritas dici potest divine pagine, in qua anima a strepitu presentis vite quiescere potest. . . . Nihilominus cum intelligamus ad presens per hec quatuor animalia et retro oculata quatuor expositiones sacre pagine anagogica, tropologica, allegorica, historica. . . . Sed ad propositum per dictam sedem et quatuor animalia circumstantia potest intelligi presens totalis liber, qui secundum iam dictam quadruplicem expositionem dividitur in quatuor libros partiales, cuius materia vel subiectum est trinitas scilicet sedes tribus pedibus firmiter stans, in qua ipsa anima solum quiescere possit necnon ipsius ultimata beatitudo, trinitas scilicet personarum, que est perfectissimus numerus communicabilis divine essentie, ut patebit in proemio. Sic principaliter in hoc opere tractandum est de trinitate, secundum quadruplicem modum iam dictum. Unde in primo libro tractandum est de trinitate secundum sensum anagogicum, qui est de supernis scilicet de trinitate increata, Patre et Filio et Spiritu Sancto, que est unus Deus. In secundo libro scilicet secundum sensum tropologicum de trinitate creata scilicet de angelis, de homine interiore quoad animam intellectivam et de virtutibus theologicis. In tertio libro secundum sensum allegoricum scilicet de trinitate sacramentali id est de Christo et sacramentis ecclesie et de judicio finali. In quarto libro de trinitate materiali scilicet de creatione mundi et virtutibus et vitiis. Prima trinitas est divinalis, secunda spiritualis, tertia medicinalis, quarta corporalis. Si queratur, que sit causa efficiens sive auctor huius operis, respondendum, quod celum et terra ipsum non caperent, unde ipse est, qui totam mundi machinam ex nihilo creavit et ideo, ne mercedem capiam in hoc seculo, sufficit mihi vilissimo ac indigno compilatori presbytero, ut nomen meum scribatur in celo attendenti illud, quod Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent ⟨Ps. 52, 6⟩. Unde secundum apostolicum edictum: Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem ⟨Gal 1, 10⟩, quia, ut dicit veritas, quod hominibus altum est, abominatio est apud Deum ⟨Luc 16, 15⟩. Et si queratur, quomodo intituletur presens liber, dico Summa dictorum, quia ex diversis dictis sanctorum doctorum summatim compilatus. Unde si dicta sanctorum auferantur, nihil vel modicum remanerent compilantis. Verum omnia originalia non vidi, non tamen aliqua scripsi, que non in libris notabilibus inveni vel a veredicis viris didici. Etsi diversi diversa sentiunt doctores, non est tamen diversitas veritatis nisi superficialis. Sufficit, quod unum verum ab uno vero sit doctore scilicet a Spiritu Sancto. . . . Exiguum munus, magnum si a Deo accipiatur et ad bonum dirigatur, pariter et intelligatur. Unde apis de flore, de quo aranea venenum, de eodem dulce mel deportat. Supplico cuicunque legenti, si aliqua minus bene scribam, ut non pertinacie, sed parvitati mee et ignorantie imputet supponendo me caritative correctioni cuiuslibet. Si vero aliquid utilitatis elucescat, deo gratiarum actiones agat.

vor dem Jahre 1300 entnommen. Aus der Theologie des 14. und frühen 15. Jahrhunderts ist uns keine Stelle begegnet, die gutenteils nominalistische Theologie seiner Zeit scheint für unseren Anonymus nicht zu existieren. Mir sind auch keine Aristoteleszitate, geschweige denn, mit einer einzigen Ausnahme, Verweise auf arabische Philosophen aufgefallen. Nur auf fol. 14^{v} ist „Aristoteles in libro de causis" angeführt. Daß der hl. Thomas zu Beginn seines Kommentars zum Liber de causis diese Schrift endgültig dem Aristoteles abgesprochen und richtig als Auszug aus der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos gesehen hat, ist unserem Autor unbekannt geblieben. Der Timaeus Platos ist auf fol. 25^{v} in dem Kapitel CXVII Testimonia quorumdam philosophantium gentilium de sancta trinitate benützt.

Von den vier angekündigten Teilen des Werkes sind in der Handschrift nur zwei ausgeführt, der erste, die eigentliche Trinitätslehre (fol. 1^{r}—62^{v}), und der dritte sakramentale Teil (fol. 64^{r}—148^{r}). An der Spitze der Trinitätslehre steht eine sehr schöne Einleitung, die also beginnt: Discamus in terris, quorum scientia nobis perseverat in celo, prout dicit Jeronimus in prohemio biblie. Die beiden ersten Kapitel sind Gebete: Oratio pro lumine divine cognitionis und Oratio pro investigatione ac intelligentia sanctissime Trinitatis (fol. 1^{r}).

Was nun die Autoren, die meist wörtlich angeführt werden, betrifft, so zeigt der Verfasser größte Vertrautheit mit der Heiligen Schrift und bringt auch trinitarische Vätertexte in großer Fülle. Ich führe nur die Überschriften dieser patristischen Literatur an: Hilarius de trinitate, Ambrosius in libro de trinitate, Didymus in libro de spiritu sancto, Augustinus de trinitate, Hieronymus, Isidorus de summo bono, Augustinus (= Fulgentius) in libro ad Petrum, Boethius de trinitate, Johannes Damascenus, Leo Papa, Johannes Chrysostomus, Gregorius in moralibus.

Von mittelalterlichen und scholastischen Autoren habe ich bei der Durchsicht dieses ersten Teiles über die Trinität notiert: Alcuinus de trinitate, Anselmus de processione Spiritus Sancti, Anselmus Proslogium, Bernardus, Hugo in libro de tribus diebus, Hugo de sacramentis, Magister (Petrus Lombardus), Hugo de arca animae. Besonders häufig ist Ricardus, d. h. das Werk De trinitate des Richard von St. Viktor, zitiert. Aus der Scholastik des 13. Jahrhunderts sind mir in diesem Teile nur Albertus Magnus und Thomas von Aquin begegnet. Fortwährend ist Albertus in Compendio genannt. Damit ist das Compendium theologicae veritatis des Hugo Ripelin von Straßburg gemeint. Wir haben hier einen neuen Beleg für die weitestgehende Benützung, welche dieser Grundriß der Theologie des Straßburger Dominikaners gefunden hat[3], vor uns. Dieses Compendium theologicae veritatis, das handschriftlich ungemein verbreitet war und auch mehrfach ins Mittelhochdeutsche übertragen wurde[4], ist im 13.

[3] Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 175 ff. — P. Mandonnet O. P. nennt die Schrift: „le manuel le plus répandu et le plus parfait du moyen âge": La théologie dans l'ordre des frères prêcheurs (Dict-ThCath VI 902).

[4] K. Schmitt, Die Gotteslehre des Compendium theologicae veritatis des Hugo Ripelin von Straßburg (Eine deutsche theologische Terminologie des 14. Jahrhunderts) Münster, o. J. — L. Pfleger, der als erster die Autorschaft

Jahrhundert von dem Dominikaner Augustinus de Dacia in seinem von P. Angelus Walz O. P. edierten Rotulus pugillaris ausgiebigst benützt worden. In den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts hat der Franziskaner Johannes Rigaldus in seinem Compendium pauperis das Werk des Hugo Ripelin in weitem Umfange ausgeschrieben. Übrigens ist auch im Compendium theologicae veritatis franziskanisches Gedankengut in weitem Umfang enthalten, da dasselbe das Breviloquium des hl. Bonaventura fleißig benützt. Unser Anonymus gebraucht und zitiert dieses namentlich auch in Seelsorgerkreisen des späteren Mittelalters beliebte Werk ausgiebigst. Von den Schriften des hl. Thomas werden die Summa theologiae, die Summa contra Gentiles und sehr häufig das Compendium theologiae benützt. Letzteres wird immer als Thomas in Compendio suo eingeführt. Mir ist bisher nirgends bei einem mittelalterlichen Theologen eine so ausgebreitete Verwertung dieser Schrift des Aquinaten begegnet. Unser Anonymus war jedenfalls mit den beiden Grundrissen der Theologie des Hugo Ripelin von Straßburg und des hl. Thomas überaus vertraut und fand sich in ihnen besser zurecht als in umfangreichen Sentenzenkommentaren und theologischen Summen.

Am häufigsten begegnet uns in diesem ersten Teile Childebertus episcopus de trinitate. Diese oftmalige Bezugnahme auf das angebliche Werk de trinitate des Childebertus führt uns zu einer Hauptquelle des ersten Teiles unserer Summa dictorum. Es ist dies ein anonymer tractatus de sancta trinitate, der im Cod. B. IX. 5 der Universitätsbibliothek zu Basel, einer Handschrift des 12. Jahrhunderts, erhalten ist. Ich habe über diese Handschrift, die aus dem Dominikanerkloster in Basel stammt, im 2. Band meiner Geschichte der scholastischen Methode gehandelt. Dieses Werk, das im 12. Jahrhundert verfaßt worden ist und dem Viktorinerkreise nahesteht, behandelt in 156 Kapiteln die spekulative Lehre von der trinitas creatrix und trinitas creata. Der Traktat, in dem dogmatische Spekulation und mystische Kontemplation sich verbinden, würde eine nähere Untersuchung verdienen. Aus diesem Werk hat nun unser Anonymus große Textstücke, ja ganze Kapitel für die Darstellung der Trinitätslehre herübergenommen. Ich habe die Koblenzer Handschrift mit der Baseler verglichen und weitgehende Textübereinstimmung festgestellt. Ich bringe diese Nachweise:

1. Oratio pro lumine divine cognitionis = cap. 1 Koblenz fol. 1^r; cap. 1 Basel fol. 3^r

Hugos von Straßburg am Compendium theologicae veritatis festgestellt hat, faßte die Bedeutung dieses Werkes so zusammen: „Er (Hugo) ist der Verfasser des Compendium theologicae veritatis, des gebräuchlichsten Grundrisses der Theologie, das man seiner Vorzüglichkeit wegen fast allen großen Theologen zugeschrieben hat. Mehr als eine bloße Kompilation ist es eine gedrängte Systematik des theologischen Wissens von stark persönlichem Gepräge, das Werk eines Mannes, der trotz seiner Hinneigung zu Aristoteles nicht Scholastiker im Sinn seiner Zeitgenossen ist, sondern an Bernhard und die Viktoriner anknüpft, aus Bonaventura schöpft und auch sonst seine eigenen Wege geht. Bezeichnend ist, daß das Buch in deutscher Übersetzung auch seinen Weg in deutsche Frauenklöster fand": Kirchengeschichte der Stadt Straßburg, Kolmar 1943, 139.

2. Oratio pro intelligentia et investigatione sanctissime trinitatis = cap. 2 Koblenz fol. 1^r—1^v; cap. 2 Basel fol. 3^v—4^r
3. Quod inquisitio divinorum debet ex fide procedere = cap. 3 Koblenz fol. 1^v; cap. 3 Basel fol. 4^r—4^v (Basel enthält ein großes Stück, das in Koblenz fehlt).
4. De notionibus personarum = cap. 10 Koblenz fol. 2^r—3^r; cap. 7 Basel fol. 6^v—7^r
5. De generatione filii = cap. 13 Koblenz fol. 3^r—3^v; cap. 8 Basel fol. 7^r—7^v
6. De processione spiritus sancti = cap. 14 Koblenz fol. 3^v—4^r; cap. 9 Basel fol. 7^v—8^v
7. De personarum proprietatibus = cap. 15 Koblenz fol. 4^r; cap. 10 Basel fol. 8^v—9^r. In Koblenz ist noch ein Text aus Albertus in compendio (Hugo von Straßburg) lib. 1 cap. 26 hinzugefügt.
8. Quod quelibet persona sit perfectus deus = cap. 16 Koblenz fol. 4^r—4^v; cap. 11 Basel fol. 9^r—9^v
9. Quod in trinitate personarum sit summa simplicitas = cap. 18 Koblenz fol. 4^v; cap. 11 Basel fol. 9^v—10^r
10. Quod nihil ibi sit pars = cap. 18 Koblenz fol. 4^v; cap. 13 Basel fol. 10^r bis 11^r
11. Quod in divina essentia trium personarum nullum sit accidens = cap. 19 Koblenz fol. 4^v—5^r; cap. 14 Basel fol. 11^r—11^v
12. De equalitate trium personarum = cap. 20 Koblenz fol. 5^r; cap. 5 Basel fol. 11^v—12^r
13. De mutua dilectione ipsarum (Koblenz divinarum personarum) = cap. 21 Koblenz fol. 5^r—5^v; cap. 16 Basel fol. 12^r—12^v
14. De communitate operum trium personarum = cap. 22 Koblenz fol. 5^v—6^r; cap. 17 und 18 Basel fol. 12^r—13^r, 13^r—14^r
15. De unione filii et spiritus sancti = cap. 25 Koblenz fol. 6^v; cap. 20 Basel fol. 14^v—15^r
16. Cur non dicitur spiritus sanctus ymago sicut et filius = Koblenz[5] fol. 10^v; cap. 61 Basel fol. 42^r—42^v. In der Baseler Handschrift steht am Ende am Rand: Augustinus de trinitate lib. XV. — In der Koblenzer Handschrift ist kein Autor genannt. Dort ist als Verfasser Childebertus angegeben: Childebertus episcopus libro de trinitate capitulo LXI. Da auch in dem Baseler Traktat dieser Gegenstand im cap. LXI behandelt wird, kann man annehmen, daß unser Anonymus den ganzen Baseler Traktat für ein Werk des Bischofs Childebertus hält.
17. Cur et spiritus sanctus non dicatur verbum sicut et filius = cap. 47 Koblenz fol. 10^v; cap. 62 Basel fol. 42^v—43^r
18. Cur etiam non vicissim dicatur pater ymago filii = cap. 48 Koblenz; cap. 63 Basel fol. 43^r—45^r. In Koblenz steht am Anfang dieses Kapitels Childebertus episcopus de trinitate capitulo LXIII. — Da im Baseler Traktat dieser Gegenstand gleichfalls im cap. LXIII zur Erörterung kommt, haben wir hier einen neuen Beweis dafür, daß unser Anonymus den Baseler Traktat für ein Werk des Bischofs Childebertus hält.
19. Quod deus sit immensus = cap. 73 Koblenz fol. 15^v; cap. 28 Basel fol. 19^v—20^r. In Koblenz ist als Quelle angegeben: childebertus de trinitate cap. XXVIII. Also wieder die Übereinstimmung der Kapitelzählung mit dem Baseler Traktat. In Koblenz ist noch ein Text aus dem Compendium theologicae veritatis hinzugefügt: Albertus in compendio lib. II cap. XIIII.
20. Quod oportuit esse germanitatem in personis et unam esse a seipsa = cap. 122 Koblenz fol. 26^r) cap. 50 Basel fol. 35^v—36^r. In Koblenz ist

[5] Hier habe ich aus Versehen das Kapitel nicht notiert.

wiederum bemerkt: Childebertus episcopus de trinitate L.

21. De processione mediata et immediata = cap. 81 Koblenz; cap. 51 Basel fol. 36^r—37^r. In Koblenz ist bemerkt: Childebertus episcopus libro de trinitate cap. LI
22. Quod processio mediata tantum in trinitate non sit = cap. 132 Koblenz fol. 27^v—28^r; cap. 52 Basel fol. 37^r
23. Assertio predictorum de quaternitate in divinis amovenda = cap. 134 Koblenz fol. 28^r; cap. 55 Basel fol. 38^v—39^r. In Koblenz steht Childebertus episcopus de trinitate cap. LV

Die Trinitätslehre unseres Anonymus schließt (cap. 259, fol. 62^r—62^v) mit einem Canticum finale de sancta trinitate: Childebertus episcopus in fine libri sui de trinitate. Dieser so oft zitierte Childebertus episcopus ist also Hildebert von Lavardin, Bischof von Le Mans (1096), später Erzbischof von Tours († 1133), eine der anziehendsten Bischofsgestalten des 12. Jahrhunderts. Das Canticum finale wurde von B. Hauréau unter die echten Dichtungen dieses „egregius versificator" eingereiht und von G. M. Dreves ediert[6]. Der Verfasser der Koblenzer Summa dictorum scheint den ganzen Traktat de trinitate in der Baseler Handschrift für ein Werk des Hildebert von Lavardin zu halten. Es ist nicht recht verständlich, wie er zu dieser Zueignung gekommen ist. Die Baseler Handschrift, die einzige, die ich von diesem tractatus de trinitate kenne, gibt dazu keinen Anlaß. Hildebert von Lavardin kann schon deshalb nicht als Verfasser in Betracht kommen, weil in diesem Traktat sich sehr viele Texte aus dem Werk De trinitate des Richard von St. Viktor finden. Auch die ausgiebige Benützung der Schriften Hugos von St. Viktor bezeugt dasselbe[7].

*

An die Trinitätslehre reiht sich in der Koblenzer Handschrift nicht der zweite, sondern der dritte Teil, die Lehre von der trinitas sacramentalis oder medicinalis, der von Christus und seinem Erlösungswerk, von den Sakramenten und von der Eschatologie handelt.

An Quellen sind hier wieder mit wörtlichen Textanführungen benützt von den Vätern Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Isidor von Sevilla; aus dem Mittelalter Bernhard von Clairvaux besonders in den Kapiteln von Maria, Hugo von St. Viktor, Bonaventura, Thomas von Aquin und das Compendium theologicae veritatis, das auch hier immer als Albertus in Compendio bezeichnet wird. Von Bonaventura, der stets als Johannes Bonaventura eingeführt wird, werden das Soliloquium und das Itinerarium mentis ad Deum mehrmals verwertet. Von Thomas von Aquin ist mir bei meiner Durchsicht wohl die Summa contra Gentiles und das Compendium

[6] Hymnographi latini. Lateinische Hymnendichter des Mittelalters. Zweite Folge. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen herausgegeben von Guido Maria Dreves (Cl. Blume - G. M. Dreves, Analecta Hymnica medii aevi 50), Leipzig 1907, 408—419.

[7] Eine ausgezeichnete Darstellung der Persönlichkeit und der literarischen Tätigkeit des Hildebert von Lavardin findet sich bei J. de Ghellinck S. J., Littérature latine au moyen âge depuis les origines jusqu'à la fin de la renaissance carolingienne, Paris 1939, 118—124.

theologiae, nicht aber die theologische Summa begegnet. In der Sakramentenlehre kommen außer den Theologen auch die Kanonisten zum Wort. Sehr häufig wird Johannes in Summa confessorum herangezogen. Es ist dies die weitverbreitete Summa confessorum des Dominikaners Johannes Rumsik von Freiburg, Lektors der Theologie im Dominikanerkonvent von Freiburg (1314), die von seinen Ordensgenossen Bertold von Freiburg auch deutsch bearbeitet worden ist. Sehr oft ist auch die Summa de paenitentia des hl. Raimund von Penyafort benützt. Unser Anonymus nennt und kennt auch das dem hl. Theodor von Canterbury zugeschriebene Poenitentiale. Auch der Hostiensis, Kardinal Heinrich von Segusia, der „monarcha juris" mit seiner vielbenützten Summa aurea ist angeführt. Bei der Lehre vom heiligen Meßopfer wird der Liturgiker Johannes Beleth mit seiner Divinorum officiorum explicatio verwertet. Von Wilhelm Durantis, der Kanonist und Liturgiker zugleich gewesen ist, kennt der Verfasser das Repertorium juris canonici.

Der sakramentale Teil der Summa dictorum beginnt auf fol. 64^{r} mit den Worten: Egroti estis, nolite ergo medico dictare, que vobis medicamina velit apponere. Novit medicus, quid salutiferum quidve contrarium petat egrotus. Die ersten sechs Kapitel sind *mariologischen Inhalts:* cap. 1: De Maria matre dei, qualiter per sacram scripturam figuratur (fol. 64^{r}); cap. 2: Quod Maria ab omni peccato erat immunis (fol. 64^{v}); cap. 3: De laude Marie (fol. 65^{r}); cap. 4: De virginitate Marie (fol. 65^{v}); cap. 5: De humilitate Marie (fol 66^{r}); cap. 6: De dilectione Marie (fol. 66^{r}). Im zweiten Kapitel tritt der Anonymus für die Unbefleckte Empfängnis Marias ein:

Credendum est igitur, quod semper stetit in iustitia originali. Er bemerkt hiezu: Item quamvis sunt et ponunt doctores sancti et experti tenentes, quod istud privilegium scilicet stetisse in iustitia originali solum Christus sibi reservavit ponentes Mariam in communi massa peccati cum Adam dicente Apostolo ad Romanos V: Omnes in Adam peccaverunt, et infra: Omnes gratia eguerunt, tamen pie credendum est, quod huiusmodi venerabiles doctores non erraverunt, quamvis non verum asserebant, cum contra mentem non dixerunt, quia tunc sic credebant, ex quo mysterium huius non tunc in spiritu sancto erat revelatum sicut modo ut de festo conceptionis Marie, quod non prius sed modo celebratur, ubi videtur etiam implicite determinare iustitiam originalem Marie. Item forte plures eorum opiniones renovaverunt vel renovassent, si pro presenti viverent. Item legitur de beato Bernardo tenente Mariam habuisse originale peccatum, quod revocavit propter quoddam miraculum, quod vidit de conceptione Marie et penituit. Item plura alia miracula leguntur de conceptione virginis, de quibus causa brevitatis supersedeo. Unde doctores multa scripserunt, que tamen postea specificabant ac retractabant sicut patet de sancto Augustino in libro retractationum. Unde Ecclesia, quam errare credere hereticum est, multa precepit iura tenere, que postea per alia iura sunt specificata declarata quasi revocata.

Unser Anonymus bekennt sich also zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Marias, findet aber zugleich milde Worte der Entschuldigung für die großen und heiligen Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts, die der damaligen theologischen Anschauung folgend die Freiheit Mariens von der Erbsünde vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an nicht gelehrt haben.

Im gleichen Jahre 1439, in welchem diese Summa geschrieben wurde, hat das Konzil von Basel in seiner 36. Sitzung erklärt, daß die Lehre, Maria, die seligste Jungfrau, sei unbefleckt empfangen, als fromme Meinung festgehalten werden müsse. Wenn diese Erklärung auch keinen dogmatischen Charakter hat, so bekundet sich in ihr doch ein deutlicher Umschwung des theologischen Zeitbewußtseins zugunsten der immaculata conceptio. Es hatten zuvor schon zwei große deutsche Theologen, Heinrich von Oyta und Heinrich von Langenstein, in Predigten auf einen Ausgleich zwischen den beiden streitenden Parteien in dieser Frage hingearbeitet[8].

Auf fol. 67r beginnen die Kapitel über die *Menschwerdung* und das *Erlösungswerk* Christi. Ich bringe die Überschriften von einzelnen dieser Kapitel: De Christo domino quomodo per sacram scripturam preconizatur (fol. 66r). Testimonia Judeorum de Christo domino (fol. 67r). Testimonia Gentilium de Christo domino (fol. 67r). Testimonia Saracenorum de lege Mahometi de Christo et matre eius (fol. 67v; hier wird auch der Koran zitiert). De errore Judeorum et consideratione gentilium de Christo (fol. 68r). De conceptione sive incarnatione Christi (fol. 68r). Qualiter verbum assumpsit naturam humanam (fol. 68v; hier und in den folgenden Kapiteln werden auch spekulative Fragen der Christologie besprochen). De plenitudine sapientie Christi (fol. 74v). In diesem Kapitel wird das Compendium theologiae des hl. Thomas benützt (Thomas in Compendio). Der hl. Thomas hat ja im Kap. 216 seines Compendium theologiae, das De plenitudine sapientiae Christi betitelt ist, eine herrliche Zusammenfassung der Lehre vom Wissen Christi dargeboten. Das letzte christologische Kapitel ist überschrieben: Quod Christus ad dextram dei patris sedere dicitur (fol. 81r).

Je ein Kapitel über die Kirche und über den thesaurus ecclesiae bildet den Übergang zur Lehre von den *Sakramenten:* De ecclesia sancta quomodo intelligatur (fol. 81r). De thesauro ecclesie, quomodo per sacramenta sive dispensationem eiusdem hominibus ministratur (fol. 81v). In der Sakramentenlehre werden zuerst Fragen der allgemeinen Sakramentenlehre besprochen: De sacramento quid sit (fol. 81v). De institutione sacramentorum (fol. 83r). De sacramentis iterandis (fol. 83v). In der speziellen Sakramentenlehre ist auf die seelsorgerliche Praxis reichlich Rücksicht genommen und namentlich auch die liturgische und kanonistische Seite berücksichtigt. Ich bringe die wichtigsten Kapitelüberschriften: De sacramento baptismi (fol. 84r). De baptismo Johannis (fol. 86r). De aqua benedicta (fol. 86v). Sequitur nunc de sacramento confirmationis (fol. 87r). De eucharistie sacramento (fol. 88r). De effectu sacramenti eucharistie (fol. 89v). Utrum presbiter peccet non celebrando (fol. 92v). Quod presbiter volens celebrare sex debet considerare (fol. 93v). De missa quid sit (fol. 94v). De sacramento penitentie (fol. 96v). De clavibus (fol. 105r). De usu clavium (fol. 105v). De sigillo confessionis (fol. 107r). Das Bußsakrament ist am ausführlichsten behandelt. Es folgen im Zusammenhange damit auch Kapitel über Gebet, Fasten und Almosengeben. Dann spricht die Summe: De sacramento extreme unctionis (fol. 119v). De sacramento ordinis (fol. 119v). De episcopali dignitate et quomodo excedit sacerdotalem (fol. 124r). In die Kapitel über das Sakrament des ordo ist besonders viel Kirchenrecht hineingearbeitet. Es wird hier auch über die Pflichten des praelatus, praedicator, doctor und beneficiatus gehandelt. Sehr kurz ist die Darstellung der

[8] A. Lang, Heinrich Totting von Oyta, Münster 1937, 231—239.

Lehre vom Sakrament der Ehe (fol. 136^{v}—138^{v}). Der Rest des Werkes ist mit der Eschatologie ausgefüllt: De antichristo ac prodigiis et sequacibus eius (fol. 138^{v}). Testimonia gentilium doctorum de resurrectione mortuorum (fol. 141^{r}). Hier wird auch Avicenna in libro ultimo sue methaphisice zitiert. Es folgen nach: De judicio extremo (fol. 141^{v}) und Kapitel über Fegfeuer, Hölle und Himmel. Das ganze Werk klingt in einem innigen Gebete aus. Dann schließen sich noch der schon eingangs erwähnte Prologus und tabulae an.

*

Ich habe nur in kurzen Strichen dieses Werk eines frommen bescheidenen und gelehrten Theologen aus dem Jahre 1439 beschrieben. Es ist hier die Idee einer theologischen Summa, nachdem seit Beginn des 14. Jahrhunderts diese Literaturgattung aus der scholastischen Theologie verschwunden war, wieder aufgegriffen worden. Originell scheint mir der Plan dieser Summa, das Gesamtgebiet der Glaubenswahrheiten unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der Trinität mit Heranziehung der vier Schriftsinne darzustellen. Wenn das ganze Werk in seinen vier Teilen ausgeführt und vollendet worden wäre, würden wir eine ganz umfangreiche Summa theologiae vor uns haben. Der Verfasser hat mit fremdem Geistesgut gearbeitet, aber er hat gewissenhaft seine Quellen angegeben. Die Zusammenfügung des Ganzen, die Synthese und Architektonik ist seine eigene Leistung. Er hat auf die Väter und auf die Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts zurückgegriffen. Dabei fällt besonders die ausgiebige Benützung der Summa contra Gentiles, des Compendium theologiae des hl. Thomas von Aquin und des von ihm fälschlich Albert dem Großen zugeschriebenen Compendium theologicae veritatis des Hugo Ripelin von Straßburg auf. Das, was aber dieser Summa dictorum ein besonderes Interesse verleiht, ist die umfassende Benützung des gedankentiefen tractatus de sancta trinitate der Baseler Handschrift B. IX. 5. Es zeugt von einem guten theologischen Geschmack unseres Anonymus, daß er dieses Werk voll spekulativer Tiefe und mystischer Innigkeit, eines der schönsten Erzeugnisse des Viktorinerkreises, für seine Trinitätslehre so reichlich verwertet hat.

Ich wage es nicht, eine Vermutung über die Persönlichkeit des Verfassers oder doch über seine Nationalität auszusprechen. Dazu reichen die von mir vor Jahren gemachten Notizen, die ich jetzt nicht vermehren und ergänzen kann, nicht aus. Die Scholastik, besonders die deutsche Theologie des 15. Jahrhunderts, wird vielfach nicht richtig und gerecht beurteilt, weil sie nicht genügend durchforscht ist. Es sind wertvolle Bestandteile derselben ungedruckt geblieben. Ich habe in den deutschen Handschriftenbeständen eine Fülle thomistischer Literatur namentlich von Kommentaren zur Summa des hl. Thomas festgestellt, über die ich später zusammenfassend berichten werde. Die Werke des Heimericus de Campis (Heinrich van de Velde), des Kölner Führers der Albertisten, der in mancher Hinsicht seinem Freunde Nikolaus von Cues würdig an die Seite gestellt werden kann, sind sämtlich ungedruckt geblieben. Unter diesem Gesichtspunkte möge es als gerechtfertigt erscheinen, daß dieses Werk eines kenntnisreichen Theologen, der demütigen Sinnes seinen Namen verborgen gehalten hat, nach fünfhundert Jahren in diesem kurzen Artikel zum erstenmal ans Licht gezogen wird.

Besprechungen

Brunner, A., *Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff.* gr. 8° (579 S.) München und Kempten 1950, Kösel. Gbd. DM 19.50.

In engster gedanklicher Verbundenheit mit seiner Erkenntnistheorie legt jetzt Br. eine Ontologie vor. Sie hat nicht nur einen beträchtlichen Umfang, sondern ist auch ungewöhnlich reich an Inhalt; in gedrängter Kürze und schöner, klarer Sprache weiß der Verf. eine Fülle von wichtigen Erkenntnissen zu bieten. Dabei lebt er ebenso in der antiken und scholastischen Überlieferung wie in der modernen Philosophie, die Strömungen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart eingeschlossen. So ist ein von der philosophia perennis genährtes und zugleich zeitnahes Buch entstanden. Einen besonderen Wert verleiht diesem Werk, daß darin ursprünglich von der Sache her philosophiert wird. Hier spricht ein echter Denker, der sich einzig der Wahrheit verpflichtet weiß, der eine persönliche Grundkonzeption in einem einheitlichen Wurf und scharfsinniger Kleinarbeit wirklich durchzuführen die Kraft hat. Man darf wohl von einem neuen Ansatz reden, insofern noch nie die Ontologie so ausdrücklich und so folgerichtig bis in die Einzelheiten hinein von der Person her entfaltet worden ist. Deshalb ist es keine Übertreibung, zu sagen, daß in Zukunft niemand, der sich ernstlich mit Ontologie befassen will, Br.s Werk unbeachtet lassen kann.

Suchen wir seiner Eigenart zunächst in formaler Hinsicht noch näher zu kommen. Wie schon das Vorwort bemerkt, beschränkt sich der Verf. auf die „phänomenologisch-kritische Untersuchung" (7) der Strukturen des Seins; denn „Phänomenologie muß der Ausgangspunkt aller metaphysischen Untersuchung sein" (117). Die Spekulation wird nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern lediglich zurückgestellt, weil sie „verfrüht wäre und unzuverlässig bliebe, solange ihre Grundlage nicht gesichert ist" (7); zuvor „muß man inne werden, was uns gegeben ist, und zwar möglichst in seiner Fülle" (117); das aber leistet die phänomenologische Analyse. Doch „kann sich die Metaphysik nicht mit der phänomenologischen Bestandsaufnahme begnügen, so wichtig diese ist" (118); denn darin wird nicht alles zugänglich, und auch „das uns grundsätzlich Zugängliche" zeigt sich „nur zu einem verschwindenden Teil" in „unmittelbarer Erfahrung" (118). Deshalb gilt es, „durch vorsichtige schlußfolgernde Schritte darüber hinauszugehen" (118), durch Spekulation das direkt Gesehene zu ergänzen.

Zweifellos versteht sich Br. meisterhaft auf die phänomenologische Erfassung des unmittelbar Erscheinenden; ihm eignet eine ausgesprochene Gabe, das Sich-zeigende in seiner Eigenart und seiner Struktur zu sehen, es klar und eindeutig herauszuheben und überzeugend ins Wort zu bannen. Hier liegt das eigentlich Wertvolle seines Buches, das eine Menge von wahrhaft erhellenden und vorantreibenden Analysen enthält. Schöne Beispiele dafür sind etwa die Darlegungen über das gegenständliche und ungegenständliche Sein (26—56) und besonders diejenigen über Dauer und Zeit (219—263). Bei diesen Analysen werden die oft so starren Begriffe von den ihnen zugrundeliegenden Phänomenen her entwickelt, mit lebendiger Bewegtheit erfüllt und nicht selten auch in eine neue Beleuchtung gerückt. — Am Gegebenen selbst abgelesen und allen Standpunkten vorausliegend, ist Br.s phänomenologische Arbeit berufen, nicht nur den scholastischen Raum zu befruchten, sondern auch darüber hinauszuwirken und sich bei anderen Richtungen durchzusetzen. Darin sieht der Ref. eine der wichtigsten Möglichkeiten dieses Werkes.

Gehen wir zu seiner Kennzeichnung in inhaltlicher Hinsicht über. So betrachtet, bietet es eine glänzende Darstellung des Stufenbaus der Welt, wie schon der Haupttitel andeutet. Der Untertitel nennt die drei Stufen, um die es hauptsächlich geht, nämlich Person, Leben und Stoff. Innerhalb des Lebens tritt ständig die Zweiheit von Tier und Pflanze hervor. Diese innerweltlichen Stufen werden immer wieder von der überweltlichen Stufe Gottes her be-

leuchtet. Bei seinen Erörterungen geht es dem Verf. nicht so sehr um das Dasein als vielmehr um das Sosein der einzelnen Stufen. Besonderen Wert legt er darauf, die eigene Prägung der jeweiligen Stufen und damit ihren Unterschied von den anderen herauszuarbeiten; auf diesem Hintergrund wird dann freilich auch die im Unterschied waltende Übereinkunft sichtbar gemacht. So tritt mit seltener Schärfe hervor, welch tiefgreifende Wandlung grundlegende Bestimmungen auf den verschiedenen Stufen der Wirklichkeit erfahren; besonders deutlich zeigt sich das an der Dauer (219—263) und an dem, was eigentlich Gegenwart heißt (85—129). Nicht weniger eindringlich weiß Br. darzutun, daß gewisse Kategorien eindeutig bestimmten Stufen zugeordnet sind, wie der Person die Gegenwart (im Vollsinne) zugehört, dem Leben die Ganzheit oder dem Vitalen die Angst und Lebenssorge.

Aus allem ergibt sich die verhängnisvolle Rolle, die bisher oft die unbesehene Übertragung der Kategorien eines Bereiches auf andere Bereiche gespielt hat. Vielfach hat das Gegenständliche oder Dinghafte allzu sehr vorgeherrscht, weshalb eine „Tendenz zur Verdinglichung" bestand, die sich weitgehend an der „Herstellung der Kulturdinge" (472) orientierte; hierin sieht Br. eine Hauptwurzel der von ihm scharf abgelehnten streng thomistischen Seinslehre (bes. 463—477). Ähnlich hat nach ihm die Finalität „im menschlichen Handeln", vor allem „in der Verfertigung von Kulturdingen" (300) ihren Ort, während sie zu Unrecht auf andere darüber- oder darunterliegende Stufen angewandt wird (299—335). — Die oft neuartigen Einsichten, die das Buch in dieser Beziehung bietet, sind großenteils so gut gesichert, daß auch die philosophia perennis manches umzubauen haben wird.

Worauf es dabei in erster Linie ankommt, wird erst klar, wenn wir die Stufe der Wirklichkeit ins Auge fassen, von der allein her die anderen Stufen philosophisch bewältigt werden können; das aber ist die Person. Daher kennzeichnet Br. sein Unternehmen auch als „Philosophie der Person" (24) oder „Personphilosophie" (184). Der Vorrang der Person gründet darin, daß nur sie „als Selbst ist im vollsten Sinn" und daß wir sie „nicht nur erkennen, sondern auch verstehen" (157), d. h. von innen her durchschauen. Weil uns das Sein „zunächst und zutiefst aus der Erfahrung des Personseins" (21) entgegenkommt, begreifen wir alle darunterliegenden Stufen als dessen geminderte Abwandlungen, wird uns das Darüberstehende als reine Verwirklichung des Personenhaften, das im Menschen immer nur mit anderem vermischt erscheint, zugänglich. Indem wir die Person verstehen, sind wir hier „am reinsten und unmittelbarsten in Berührung mit der Wirklichkeit, wie sie an sich ist" (22); so haben wir auch einen „festen Ausgangspunkt", von dem her wir „die andern Stufen in ihrem Ansichsein freilegen" (22) können.

Was ist nun die Person? Sie „ist wesentlich unreflektierter und ungegenständlicher Selbstbesitz" (130). Der Selbstbesitz besteht mehr als im Selbstbewußtsein im freien Verfügen über sich selbst (vgl. 58). Die so sich selbst besitzende Person wird bei der Erfassung des Gegenständlichen ungegenständlich miterfaßt; man kann sie nicht „wie ein Ding vor sich hinstellen", weil sie „nicht als Ergebnis, nicht am Ende einer Intention gegeben" ist, sondern als „Subjekt, Ausgangspunkt" (15) aller Intentionen im Vollzug dieser Intentionen selbst miterfahren wird. „Darum muß jeder Versuch, sie gegenständlich, dinghaft vor sich zu stellen, sie verfehlen." (15) Der ungegenständliche Selbstbesitz ist auch unreflektiert; denn die Person „ist ihres Seins so sicher und so fest auf sich selbst gegründet . . ., daß sie nicht nötig hat, sich dauernd auf sich selber zurückzuwenden und sich durch Verkrampfung und Ichbetonung einen Anschein von Sicherheit zu geben" (130). Auch ist ihr unreflektiertes Selbstbewußtsein deshalb „nicht weniger klar und gewiß; unklar wird es nur, wenn man den vergeblichen Versuch macht, sich reflex darauf zurückzuwenden" (85). Weil ihr Selbstbesitz ungegenständlich und unreflektiert ist, erfaßt sich die Person schließlich „in ihrem einmaligen, unwiederholbaren Sein" (48). Wird „der einmalige konkrete Mensch . . . in eine Klasse eingereiht", so „besteht Gefahr, die Person zu verfehlen" (88). Bei allem muß man aber beachten, daß die Person als menschliche nie „ein rein geistiges, rein personhaftes Ich", sondern „das geistig-vitale, geschichtlich bedingte Ich" (17)

ist; daher ist der Mensch „zugleich gegenständlich in der Stofflichkeit seines Leibes und ungegenständlich in der Selbstheit seiner Person" (30).

Ein wesentlicher Zug bedarf noch der Heraushebung, nämlich: der „Ausgang von der Person ist nicht als Ausgang vom eigenen Ich aufzufassen" (17). Vielmehr kann die Person, gerade weil sie sich selbst besitzt, „sich übersteigen, gleichsam von sich weg zu anderem hingehen, ja sich an die Stelle anderer versetzen" (157). Das Gespräch zeigt sie sogar immer schon beim anderen; darin wird, „wie in kaum einem andern Phänomen, die Fülle menschlicher Strukturen sichtbar" (34). Vor allem ist uns im Gespräch „die Person der andern . . . in gleicher Weise" ungegenständlich „zugänglich wie die eigene" (17). Hier vollzieht sich „die wahre Überwindung des Gegensatzes" (43) von Subjekt und Objekt, weil im Gespräch das Ich und das Du unmittelbar eins sind. Schließlich geht es dabei nie allein um Erkennen, sondern um „Personliebe" (43); denn „das Streben der Person ist gerichtet auf selbstlose Liebe als ihre Vollendung" (185). Erst so reift volle Gegenwart, die einzig von Person zu Person möglich ist. Da der Mensch gerade als Person in diesen Bezügen steht und den Ausgangspunkt der Philosophie bildet, ist dieser in einer Personphilosophie alles andere eher als solipsistisch.

Wir müssen es uns versagen, dieses Philosophieren in der reichen Ausgestaltung, die ihm Br. verleiht, im einzelnen zu verfolgen. Eines aber steht fest: die Stunde ist gekommen, in der die Philosophie den Vorrang des Personhaften vor dem Dinghaften schon in ihrem Grundansatz konsequent zur Geltung bringen muß.

Abschließend ist noch ein Wort über die Grenzen von Br.s Werk zu sagen. Ihm geht es genau wie anderen, daß er nämlich, von seinem neuen Ansatz ganz erfüllt, geneigt ist, manche Akzente so zu verschieben, daß man ihm dabei schwerlich folgen kann. Die phänomenologische Methode z. B. scheint zu einem nicht ganz gerechtfertigten Mißtrauen gegenüber der Spekulation und dem philosophischen System zu führen. Im Zuge der Rückführung unserer Begriffe auf das unmittelbar Gegebene wird vielleicht deren Objektivität mehr als gebührlich eingeschränkt. Gewiß gibt es in dieser Beziehung auch innerhalb des scholastischen Raumes verschiedene Auffassungen; wenn Br. den Begriffsrealismus der thomistischen Schule übertrieben findet und sich dem gemäßigteren Standpunkt der Suarezianer anschließt, wird niemand etwas dagegen einwenden. Doch beim Lesen des folgenden Satzes befallen einen leise Bedenken: „Ist doch der eigentliche Grund der Bildung von Allgemeinbegriffen das voraussehende Sorgen des Lebens, das die Seienden in Klassen einteilt, denen gegenüber das gleiche Benehmen oder Verwenden zweckmäßig ist" (304). Hier wäre wohl eine schärfere Abgrenzung der eigentlichen Allgemeinbegriffe, die durchgehende Wesensstrukturen des Wirklichen erfassen, von bloßen praktischen Ordnungsschemata, die lediglich der leichteren Beherrschung der Dingwelt dienen, notwendig. Auch der absolute Geist, von dem der Verf. mit Recht betont, daß er direkt das Einzelne erfasse, sieht darin eingeschlossen die Wesensstrukturen, die wir in unseren Allgemeinbegriffen abstrakt herausheben müssen. Tatsächlich verwendet Br. ständig derartige Wesensbegriffe, selbst bei der Person, über deren einmalige Konkretheit die philosophische Besinnung hinausgehen muß, wie auch die Existenzphilosophie wenigstens zu Typisierungen des konkret Einmaligen kommt. In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß der zunächst unreflektierte Selbstbesitz der Person nur durch die Reflexion philosophisch erfaßt werden kann. Auch der Verf. formuliert: „Die Reflexion auf die eigene Person" oder „das von der Reflexion angetroffene Ich" (17), womit die oben erwähnte Ablehnung der Reflexion nicht ganz zusammenzustimmen scheint; sie bleibt weder in einem „vergeblichen Versuch" stecken, noch macht sie die Gehalte „unklar". Zuzugeben ist freilich, daß man nicht die ganze Philosophie aus der Reflexion auf das eigene Ich entnehmen kann. Nach dem Gesagten sind wir ebenfalls nicht ganz überzeugt davon, daß die Person völlig ungegenständlich ist; gewiß ist sie undinglich, in der Reflexion aber gewinnt sie für uns die ihr eigene Art von Gegenständlichkeit, die freilich von der bloß dinglichen Gegenständlichkeit viel deutlicher als bisher zu unterscheiden wäre. Übrigens macht sich auch

für Br. im Selbstbewußtsein „die Notwendigkeit einer Objektivierung geltend" (41).

Mit dem bisher Gesagten hängt ein anderer Punkt zusammen, an dem eine gewisse Kritik wach wird. Die ungemein wertvolle Abgrenzung der einzelnen Wirklichkeitsstufen gegeneinander verführt den Verf. dazu, die ungerechtfertigte Übertragung der Eigenart einer Seinsstufe auf die anderen auch dort zu sehen, wo das nicht oder wenigstens nicht in diesem Maße der Fall ist. So scheint bei der oben erwähnten Ablehnung des strengen Thomismus der Vorwurf einer allzu dinglichen Denkweise massiver erhoben zu werden, als es durch das zu widerlegende System eigentlich begründet wäre. Auch will uns nicht einleuchten, daß Sorge und Angst allein dem sinnlichen Bereich zugehören sollen, während sie auf das Geistig-Personhafte zu Unrecht angewandt würden; erreichen doch Sorge und Angst gerade dort ihre furchtbarste Intensität, wo es nicht nur um leibliche Notdurft, sondern um Bewähren oder Vergeuden, um Heil oder Verwerfung gerade der Person geht. Am wenigsten wollen die Bedenken bei dem Kapitel über die Finalität zur Ruhe kommen (299—335). Nur das menschliche Schaffen im gegenständlichen Bereich, vor allem sein Hervorbringen von Kulturdingen, sei wirklich final; diesem steht am nächsten das Tier, während das geistig-personale Leben überfinal-sinnvoll, das pflanzliche Leben unterfinal und das stoffliche Geschehen völlig unfinal verlaufe. In diesem Zusammenhang fallen Sätze wie: „Unbewußte Finalität aber ist ein bloßes Wort"; oder: die Rückführung der unbewußten Finalität auf den Geist Gottes „hieße, aus dem Organismus eine von Gott gelenkte Maschine machen" (311). Man müßte nicht zu einer so extremen Auffassung kommen, wenn man die von Br. selbst erwähnte Analogie zur menschlichen Finalität folgerichtig durchführen würde. Wie hier so werden auch sonst manchmal Lehrstücke der philosophia perennis etwas einseitig und nicht in ihrer letzten Tiefe gesehen, so etwa die intelligible Struktur des Seienden und die dieser entsprechende Theorie vom tätigen Verstand (vgl. 97 und 551 f.).

Kaum nötig ist zu bemerken, daß unsere kritischen Bedenken keineswegs unsere positive Stellungnahme zu diesem wirklichen und befreienden Wurf aufheben wollen.

Joh. B. Lotz S. J.

Dessauer, Fr., *Am Rande der Dinge. Über das Verhältnis von Wissen und Glauben.* 8° (56 S.) Frankfurt 1951, Knecht, DM 2.80.

Auf das Unendliche und Absolute eingestellte Geisteshaltung geht jedem forscherischen Erkennen voraus und umhüllt es; dorthin zielt jede Erkenntnis. Der Forscher schaut vom Wissensraum aus in das Meer der Problematik; in der Überzeugung, daß es außerhalb der erhellten Wissenszone noch Wirklichkeit gibt, ein unerforschtes Reich ohne Enden. Er steht an der Dinge Grenze und hat eine das bisherige, ja das gesamte Erfahrungswissen übersteigende antizipierende Bereitschaft für das Unendliche. Die Gesamtheit der Objekte läßt sich nicht mit dem identifizieren, was wir sehen, greifen und mathematisch-naturwissenschaftlich erschließen. Wir erwarten für echte menschliche Strebungen des Körpers und des Geistes Erfüllungen im Universum. Ohne diese Zuversicht auf Erfüllung würden wir nicht forschen. Aber wir wissen auch, daß es menschliche Strebungen gibt, die der Kosmos allein nicht erfüllen kann, die wir dort auch nicht suchen. Der Forscher weiß, daß sein eigenes Gebiet, seine „erhellte Zone", durchsetzt ist von „zuverlässigen Geheimnissen"; er nimmt auch in seinem Fachgebiet immer mehr an als das nur mit seiner Methode Erkennbare. Sein tiefstes Streben wird nie und nirgends im kosmischen Raum erfüllt. Stets kommt der Befehl: „Weiter, tiefer!" In unserm Innern lebt ein Imperativ, der nicht wirklich zum Schweigen kommt; ein Befehl zum Wissen und zum Stärkerwerden; eine Kompaßkraft. Das bedeutet: Wir suchen im Grunde das „Letzte", Absolute, nicht mehr Bedingte, Abhängige, von noch Tieferem Getragene. Und wir finden keine Ruhe, bis wir beim Absolut-Vollkommenen sind. Inquietum est cor nostrum ... „Glaube" ist offenbar die umfassendste, am weitesten tragende geistige Anlage. „Er schreitet sozusagen voran und läßt, hat er das Objekt ergriffen, den Verstand als seinen Gefolgsmann sich mühen. Das ist das ‚credo ut intelligam'

des Augustinus. Zuerst fasse ich glaubend zu, setze das Geheimnis als Realität; dann versuche ich, was ich davon verstehen kann. So kann man den augustinischen Satz übersetzen." (44 f.)

Dies sind zündende Anregungen und ernste Aufforderungen. Sie stehen in einer kurz gefaßten, aber ganz ursprünglichen, von hohem Ethos erfüllten und ungewöhnlich gedankentiefen Schrift, die jedem Forscher, insbesondere dem Philosophen und Theologen sehr Wichtiges und Wesentliches sagt; was aber auch in der christlichen Philosophie leider viel zu wenig in seinen inneren Gründen, Zusammenhängen und Zielen erforscht ist. Unser Erkennen erfolgt nie und nirgends von voraussetzungslosem Standort aus, niemals von einem Nichts des Wissens her; niemals also auch allein auf Grund des Wahrnehmens und Erfahrens, sondern immer und absolut notwendigerweise aus der Einstellung und Haltung des ganzen Menschen und aller seiner Seinssphären heraus. Wir erkennen immer und absolut notwendigerweise von einem Umfassenderen, vom Grenzenlosen her, vom naturgegeben vorbekannten Seienden als solchem und vom naturgegeben vorbekannten Formalobjekt unserer Fähigkeiten her; und wir streben anderseits über jede Grenze hinaus; unwiderstehlich vorwärts getrieben vom Imperativ in der eigenen Natur, final geleitet vom Inhalt des Objekts und seinen wesensnotwendigen Beziehungen. Apriori, durch unsere Einstellung und Haltung, letztlich also innerlich durch unsere eigene Natur, ihr Wesen, ihr Woher und Wohin, ist vorbestimmt, was, daß und wie wir erkennen und streben können und sollen. Eine naturgegebene, infolge der Potenz-Akt-Vieleinheit unseres Seins, der ganzen Persönlichkeit, des „Herzens" sowohl sich verbergende und darum verborgene als auch sich offenbarende und darum offenbare, wahr und richtig eingestellte Kraft, eine naturgegebene, innerlich von uns selbst begründete, letztlich darum uns mit unserem Sein von Gott geschenkte Überzeugung, „Glaube", drängt und führt uns in allem Erkennen und Streben. Sie ruht nicht eher, als bis wir bei Gott sind, ja drängt dann uns erst recht zu Gott hin, der allein unser Herz ausfüllen kann. Doch ist infolge der Potentialität unseres Seins auch der Geheimnischarakter unserm Sein und Wesen, unserer Einstellung und Haltung, unserm Erkennen und Streben wesentlich. Weil aber jede Potenz sinnvoll-final auf ihren entsprechenden Akt hingeordnet ist, überwiegt durch die im Akt gegründete Lichthaftigkeit unseres Seins die Erhelltheit in unserer Einstellung und Haltung, in unserm Erkennen und Streben.

Möge die edel, schön und lebendig vorgelegte Schrift auf viele, Lehrer und Schüler der Philosophie, Theologie und der andern Wissenschaften, befruchtend wirken, auf daß sie erkennen, wie und warum sie immer „am Rande der Dinge" stehen und darum über ihn hinausschauen, mögen sie es nun reflex-ausdrücklich zugeben oder nicht, daß sie im Forschen Antwort erhalten, „in Hingabe, im Lauschen, Spähen, Selbstverzicht". Erkennen der Grenze ist zugleich ihr Überschreiten; für den Geist, der nie und nirgends auf das Begrenzte eingeengt ist und eingeengt sein kann. Anima quodammodo omnia.

C. Nink S.J.

Thibon, G., *Nietzsche ou Le Déclin de l'Esprit*. kl. 8° (XI u. 321 S.) Lyon 1948, Lardanchet. Fr. 320.—.

Das Thema dieses Nietzsche-Buches: der dramatische Zweikampf des Menschen N. mit Gott, und näherhin: die christliche Antwort auf das Antichristentum. Verf. ist nicht eigentlich philosophisch interessiert, sondern mehr theologisch, obwohl philosophische Probleme von nicht geringem Gewicht sich immer wieder zur Sprache melden. An Positivem für den christlichen Leser soll vor allem herausspringen die Sicht auf psychologisch-theologische Wahrheiten, deren unzulängliches Verständnis im durchschnittlichen Denken und Leben der Christen N. unnachsichtig enthüllt habe. Der Kampf N.s mit Gott endet in Zerrissenheit und Chaos; in dieser Leere aber offenbart sich die Notwendigkeit Gottes. N. weist den Trank ab, doch der Durst bleibt (35).

Ist Durst ein Argument für die mögliche, in unserem Falle zugleich auch wirkliche Existenz von Wasser? Das wird allzu unkritisch vorausgesetzt. Ohne

das Absolute bliebe alles ein absurdum und wirkte sich zerstörerisch aus. Ist das ein Argument für das Absolute? Anerkannt wird N.s Scharfblick in Dingen der Moral. Das Unaufrichtige, Selbstgefällige und Weichliche in der moralischen Haltung mancher Christen wird angeprangert; der Verf. gibt N. da weitgehend recht. Dort, wo N. das Christliche selbst angreift, nicht nur dessen Verzerrungen, möchte der Verf. ihn mit seinen eigenen Argumenten schlagen: wenn alles subjektiv und relativ sei, dann auch N.s eigene Thesen; wenn alles persönliche Idiosynkrasis sei (95, 205), dann müsse auch er es sich gefallen lassen, seine Gedanken übers Christentum so erklärt zu sehen. Dieser Versuch einer Widerlegung bleibt unfruchtbar, denn sein Prinzip wendet sich gegen ihn selbst. Der Verf. empfindet das auch und fordert, um im Gewirr der Relativitäten einen festen Halt zu gewinnen, die Fundierung der Moral auf einer Ontologie. Ein Nietzscheaner würde hierin natürlich nur neue Ungereimtheiten erblicken oder antworten, auch N. entwickle seine Übermoral aus einer Seinsphilosophie (die es ja bei ihm gibt).

Man sollte ruhig darauf hinweisen, daß ein Sinnverständnis der christlichen Moral gleichsam von außen her, wie N. es unternimmt, nicht möglich sei. Dann gewinnt die Wahrheit, die den Überlegungen Thibons oft unbewußt zugrunde liegt, vom geistlichen Menschen, der alles beurteilt, selbst aber von niemand beurteilt werden kann, ihr spezifisches Gewicht, freilich nur aus dem vollzogenen Glauben an Gottes Offenbarung. — Wohl kann man sagen, N. verrenne sich, obzwar Todfeind aller „Ideale", in eine idealistische Utopie sondergleichen, die vom Übermenschen (141); sein Wille zum Standfassen jenseits von Gut und Böse sei der letzte Akt einer Parodie Gottes (142) und widerlege sich selbst. Doch N. begreift, wie der Verf. anmerkt, dieses Jenseits mindestens auch als die Sphäre der Liebe, denn „was aus Liebe geschieht, geschieht jenseits von Gut und Böse" (vgl. 144, 162). Dabei ergeben sich naheliegende Parallelen zu Augustin und Johannes vom Kreuz. Solche formale Entsprechungen der Konzeption und des Ausdrucks zu christlichen Kategorien verleiten den Verf. dazu, N. einmal einen „Christen ohne Gott" zu nennen (38). Aber diese formalen Gleichläufigkeiten gehören zum Bilde jeder „groß gewagten Existenz", zum Idealismus so gut wie zum Existenzialismus, von Goethe bis Rilke. Sie bedeuten nicht die Eigensituation Nietzsches. Immerhin hätte hier eingegriffen werden müssen, um die allein genuine „Erfüllung" dieser formalen Strukturen des Menschen durch Gott und Christus überzeugend darzustellen.

In der Diskussion von Problemen des sittlichen Lebens (z. B. 209 ff., 227 ff.) erweist sich der Verf. als Schüler der „grands moralistes" der französischen Tradition; in diesen psychologisch-ethischen Fragen liegt wohl seine Stärke, weniger im eigentlich Philosophischen und Theologischen, obgleich er seinen Thomas gut kennt.

In der beigefügten Studie über „Nietzsche und der hl. Johannes vom Kreuz" läßt er den Leser gleichsam optieren zwischen dem reinen Nichts N.s und dem mystischen „Nichts" Gottes. Wir kommen da auf die frühere Schwierigkeit zurück: beweist die existenzielle Not des personalen Menschen einen absoluten Not-Wender? Auch das Gottesargument „ex desiderio beatitudinis" bedarf einer rationalen Methode, wenn man schon einmal behauptet, daß Seins-(Existenz-)Gewißheit sich letztlich im „Urteil" ausdrücke, also einem rationalen Vorgang. H. Ogiermann S. J.

Müller, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart.* 8° (113 S.) Heidelberg 1949, Kerle. DM 2.80; geb. DM 4.80.

Das kleine, aber inhaltsreiche Buch M.s bietet eine zuverlässige Einführung in Heidegger. Das Grundanliegen und der Geist dieses Philosophierens werden hier mit guter Einfühlung und Treffsicherheit verdeutlicht. Dafür sind die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge entscheidend; deshalb gilt es, die „Stellung der Ek-sistenz-Philosophie in der Geschichte des geistigen Lebens des Abendlandes zu skizzieren" (57).

Bisher herrschte die Wesensphilosophie, und zwar zunächst in ihrer realistischen (Platon und Thomas von Aquin werden besprochen) und dann in

ihrer idealistischen Gestalt (an Kant und dem deutschen Idealismus gezeigt). Die realistische Wesensphilosophie hat es mit dem absoluten Wesen zu tun, d. h. mit dem, was vom Sein her wesentlich ist; die idealistische hingegen sieht nur das relative Wesen, d. h. das, was für den Menschen wesentlich oder unentbehrlich ist. Letztere ordnet deshalb das Wesen dem Menschen oder der Subjektivität unter, weil ihr das Sein verschlossen ist. Aber auch für erstere wird das Sein nie thematisch, bleibt es immer nur der verhüllte Hintergrund, weshalb der Bezug des Wesens zum Sein hinter dessen Bezug zum Geist zurücktritt und dieser Maß und Norm des Wesens wird. Daher kennzeichnet Heidegger die gesamte Wesensphilosophie als „Metaphysik der Subjektivität" (23). Aus der Wesensphilosophie erwächst eine ihr entsprechende Ethik. In der realistischen Zeit vor Kant ist es eine Wesensethik, nach der dem sittlichen Handeln die ewige, geschichtslose Wesensordnung zugrunde liegt; diese aber hebt „die eigentliche schöpferische Freiheit" (28) auf, weil das Wollen nur das zu verwirklichen hat, „was immer schon ist" (17). Das spürt schon Kant, nach dem der eigentlich freie Wille von allen Inhalten unabhängig, „einzig durch sich selbst" (31) bestimmt und so schließlich, wie der deutsche Idealismus ausdrücklich folgert, absolut und unendlich ist. Damit aber gerät die Ethik aus dem menschlichen Raum heraus; sie wird geschichtslos, indem sie entweder einer abstrakten Allgemeinheit oder einer leeren Unendlichkeit verfällt.

Immer deutlicher zeigt sich, daß die Wesensphilosophie der „heutigen Zeit" nicht mehr „innerlich gemäß ist" (35). Auch ihre nach dem Einbruch des Positivismus erneuerten Formen unterliegen dem philosophisch begründeten Zweifel, ob sie „uns noch Entscheidendes zu sagen haben" (36). Hieraus erwächst die „geschichtliche Notwendigkeit . . . dessen, was heute unter dem Namen ‚Existenzphilosophie' zusammengefaßt wird" (35). Im Gegensatz zur realistischen Wesensphilosophie mit ihrer „zeitlosen Statik" nimmt die Existenzphilosophie das neu „erwachte historische Bewußtsein" (37) ernst. Danach tritt zu der „ontischen Geschichte" des Seienden die „ontologische Geschichte" (38) des Seins. Also nicht nur das Seiende unterliegt dem Wandel, sondern auch Sein und Wesen, so daß dieses von sich aus „je anders erkannt und anerkannt zu sein" (40) verlangt. Dazu kommt im Gegensatz zum Idealismus „das neue Erlebnis der Endlichkeit", weshalb auch „die Endlichkeit im Sein selbst zu sehen" (42) ist. Diese neue Sicht fordert „eine neue Ontologie", ja „eine neue Grundlegung der Ontologie" (41), nicht lediglich Ergänzung des Bisherigen; ihre Wurzel liegt in der „Erfahrung dieser geschichtlichen Wende" (46).

Das im Vorstehenden verdeutlichte geschichtliche Anliegen nimmt Heideggers Philosophieren auf. Nach ihm ist nicht das Sein dem Menschen, sondern der Mensch dem Sein untergeordnet; er ist Ek-sistenz, d. h. Hinausstehen in das Sein. „Die restlose Leere des Menschen für das Sein" besagt „Wesenlosigkeit" und „Nicht-in-sich-selbst-stehen" (48), weshalb er mit der Kategorie der Substanz nicht mehr zu fassen ist. Weil er nur das Da des Seins ist, kommt er einzig durch das Sein in sein Wesen, wie auch das Sein einzig durch ihn in sein Da kommt. So hängt nicht nur das Seiende vom Sein, sondern auch das Sein vom Seienden ab, wodurch es neben der ontischen Kontingenz und Geschichte des Seienden die ontologische Kontingenz und Geschichte des Seins gibt, welch letztere bestimmender Grund der ersteren ist. Folglich bemächtigt sich nicht die Zeit „des zeitlosen Seins, sondern dieses selbst ist das Sich-Zeitigende" (53) und damit Grund aller Zeit. Insofern sich das Sein in seiner Geschichte ebenso enthüllt wie verbirgt, ist die Geschichte „die Wahrheit und zugleich die Unwahrheit des Seins" (54), ist dieses zugleich „seine Geschichte und mehr als seine Geschichte" (55). Dem jeweiligen Ruf des geschichtlichen Seins öffnet sich das Philosophieren; damit wird es, fern aller Hybris, zum demütigen Dienst am Sein, ist die Metaphysik der Subjektivität überwunden.

In der negativen Abhebung von der überlieferten Wesensphilosophie kommen mit Heidegger etwa Jaspers und Sartre überein; „in der positiven Grundlegung des Neuen" (60) jedoch tun sich tiefgreifende Unterschiede auf. Zu-

mal von Sartre ist zu sagen, daß er „in allen seinen Positionen der alten Metaphysik entscheidend verhaftet bleibt, auch wenn er deren Positionen großenteils auf den Kopf stellt" (60). Die Wege trennen sich deutlich bei der Freiheit, die für Sartre nihilistisch, für Heidegger dagegen vom Sein her gegründet ist. Während ferner Sartre klar atheistisch ist, taucht in Heideggers Denken des Seins die Alternative theistisch-atheistisch nicht auf; „Gott ist in keiner Weise mehr im Bereich der Philosophie" (77), wird aber sicher nicht geleugnet. Vielmehr kann sich jede Gottesbegegnung nur im Raume des Seins vollziehen; ob darin auch schon eine wenigstens „formale Anzeige" (78) auf Gott hin liegt, läßt sich nach Heideggers bisherigen Äußerungen nicht entscheiden.

M. entfaltet eine reiche, oft fremd- und neuartige Problematik. Hier wird Heidegger ganz ernst von sich selbst her verstanden und echt nachvollzogen; auch wird er in ein lebendiges Gespräch mit der Scholastik gebracht. In ihre Nähe führt vor allem der demütige Gehorsam gegenüber dem Sein, der nun in Gegenstellung zur Metaphysik der Subjektivität zum Grundzug in Heideggers Philosophieren geworden ist. Gerne stimmt man M. darin zu, daß ein Christ nicht „a priori ablehnend" (78) diesem Denken gegenüberstehen muß. Ebenso ist M.s Grundanliegen zu bejahen, nämlich dem Neuen, das in Heidegger zweifellos aufgebrochen ist, in vollem Umfang gerecht zu werden. Dabei liefert sich der Verf. keineswegs ohne kritischen Blick diesem Neuen aus; vielmehr bringt er immer wieder seinen eigenen christlichen, ja scholastischen Standpunkt zur Geltung, ohne freilich Heidegger, wie nochmals betont sei, zu verkürzen oder zu entstellen. Wenn wir im folgenden einige Vorbehalte anmelden, so nehmen wir meist Motive auf, die bei M. schon anklingen; manche Gedanken hat er, zumal in den Exkursen am Schluß seines Buches, selbst schon ausdrücklich entwickelt; andere freilich, die wegen M.s Hauptabsicht mehr im Hintergrund blieben, werden erst von uns so deutlich herausgestellt. Schließlich darf auch die eine oder andere Gegensätzlichkeit zu M. nicht verschwiegen werden.

Ist wirklich die Wesensphilosophie nicht mehr der heutigen Zeit „innerlich gemäß"? Das mag von ihrer idealistischen oder ihrer rationalistisch zersetzten realistischen Gesalt oder von einer Wesensphilosophie, die sich gegen die neu aufgebrochene Seinsproblematik sperrt, gelten. Was aber das Wesen eigentlich meint, ist auch für das Heute unentbehrlich; übrigens blieb etwa Thomas keineswegs bei einer bloßen Wesensphilosophie stehen (vgl. den nächsten Abschnitt). — Nach allem kann man der Wesen- und Substanzlosigkeit des Menschen nicht Gefolgschaft leisten. Gerade vom Sein empfängt er sein tiefstes Wesen, das von hier aus neu zu bestimmen wäre; auch steht er als Da des Seins in sich, was eine neue Sicht seiner Substanzialität bedeutet.

Wird nicht die Scholastik eines Thomas zu sehr im Lichte der neuzeitlichen Philosophie gesehen, wenn man sie der Metaphysik der Subjektivität einordnet? Nach Thomas lebt doch der Menschengeist völlig von seiner Hinordnung auf das Seiende und letztlich auf das Sein; wie auch M. in seinem ersten Exkurs schön entwickelt, kennt Thomas schon das Sein als actus essendi und als intellectus agens. Daher sieht er das Wesen vom Sein her und zum Sein hin, weshalb jenes nicht ins Subjekt verflüchtigt oder auch nur vorwiegend in seinem Bezug zum Subjekt angesetzt wird; also kann hier schwerlich von Metaphysik der Subjektivität die Rede sein. Daran ändert auch nichts die ohne weiteres zugegebene Tatsache, daß in der Scholastik die Seinsproblematik noch nicht so thematisch wie bei Heidegger hervorgetreten ist; allerdings schließt das nicht aus, daß Thomas bereits vieles im Sein enthüllen konnte.

Fallen das Sein bei Thomas und das Sein bei Heidegger zusammen? Da dieses geschichtlich und endlich ist, jenes aber nicht, kommen sie jedenfalls zunächst in keiner Weise zur Deckung. Doch gibt es für das scholastische Denken das im endlichen und geschichtlichen Seienden partizipierte Sein, das als dessen immanenter Grund selbst endlich und geschichtlich ist. Dieses begegnet als erstes der ontologischen Erfahrung; davon ist Heideggers Blick so gefesselt, daß er die jede Geschichtlichkeit und Endlichkeit überschreitende Tiefe des

Seins nicht entfaltet, obwohl er sie nicht leugnet. Auf diese innerste Tiefe aber richtet sich im actus essendi und im intellectus agens der Blick der Scholastik so sehr, daß sie die geschichtliche und endliche Gestalt des Seins zu wenig beachtet und geneigt ist, alle Geschichtlichkeit und Endlichkeit allein dem Seienden zuzuschreiben. Die Scholastik hat von dem mächtigen Anstoß zur thematischen Durchforschung der Seinsproblematik, der von Heidegger ausgeht, zu empfangen, wobei zunächst das endliche und geschichtliche Sein zu klären und erst durch dieses hindurch die alles Endlich-Geschichtliche hinter sich lassende Tiefe des Seins zu erreichen ist. Heideggers Philosophieren hingegen müßte gerade durch die Enthüllung dieser Tiefe, die von der Scholastik, obwohl noch nicht in voller Ausdrücklichkeit, vollzogen wird, befruchtet werden.

Wie verhält sich die Gottesfrage zum Sein? Wir geben Heidegger und M. darin recht, daß die Gottesfrage erst durch die thematische Entfaltung der Seinsproblematik den ihr gemäßen Raum ganz gewinnt. Insofern nämlich Gott nicht ein Seiendes, sondern Ipsum Esse oder das Sein selbst ist, vollzieht sich hier die höchste Aufgipfelung des Ontologischen. Zeiten, denen die Seinsproblematik ferne lag, haben die Gottesfrage in das Ontische abgleiten lassen, was auch bei Heidegger und M. noch nachwirkt. Dadurch lockert sich der innere Zusammenhang zwischen der Seinsfrage und der Gottesfrage, besonders wenn das Sein nur endlich-geschichtlich, nicht aber in seiner darüber hinausgreifenden Tiefe gesehen wird. Als äußerste Folge würde sich daraus ergeben, daß Gott „in keiner Weise mehr im Bereich der Philosophie" vorkommt, daß er sich wegen Unmöglichkeit einer theologia naturalis einzig durch übernatürliche Offenbarung erschließen kann. Wird aber das endlich-geschichtliche Sein zu seiner letzten Tiefe hin entwickelt, was mit Heideggers Ansatz durchaus vereinbar ist, so erwächst daraus als Letztes des ontologischen Bereiches der Aufstieg zu Gott.

Ist die Wesensphilosophie wirklich von zeitloser Statik, und die Wesensordnung wirklich geschichtslos? Wird nur verwirklicht, was immer schon ist, und geht so die eigentlich schöpferische Freiheit zugrunde? Gewiß ist zuzugeben, daß im überlieferten Philosophieren noch manches von der platonischen Geisteshaltung weiterlebt, weshalb auch das Einmalige der jeweiligen Situation und freien Entscheidung nicht voll zur Geltung kam. Doch darf auch nicht unterschätzt werden, wie sehr der Platonismus im christlichen Raum fortgebildet worden ist, so daß doch das Geschichtliche und Einmalige sich tatsächlich entfalten konnte. Freilich hat man daraus noch kaum alle Folgerungen für die Auffassung der Wesenheiten gezogen; man kann aber sagen, daß die Sicht der Wesenheiten bei Thomas durchaus mit der Unterscheidung M.s zwischen den „formalen" (im geschichtlichen Wandel sich durchhaltenden) und den „geschichtlichen" (gerade die verschiedenen Ausprägungen im Wandel der Geschichte darstellenden) Wesenheiten (105) vereinbar ist.

Joh. B. Lotz S. J.

Fischel, W., *Leben und Erlebnis bei Tieren und Menschen.* 8° (VIII u. 133 S.) München 1949, Barth. DM 12.40; geb. 14.40.

Der Verf. legt hier die interessantesten und wichtigsten Ergebnisse der vergleichenden Forschung über die Seele der Tiere und des Menschen vor. Was das Werk wesentlich von anderen Arbeiten aus dem Gebiet der Tierseelenkunde unterscheidet, ist die ausführliche Behandlung nicht nur der Tatsachen, sondern auch des Sinngehaltes der psychischen Fähigkeiten der verschiedenen Lebewesen. Die Frage nach der Bedeutung der Psyche führt den Verf. schließlich zur Frage nach dem Sinn des Menschenlebens und des Lebens überhaupt.

Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß die Biologie der letzten Jahrzehnte sich allzu ausschließlich mit der Frage nach dem Wie des Entstehens verschiedener Lebensformen beschäftigt hat, während die Frage nach dem, was entstand, kaum aufgeworfen wurde. Deshalb versucht der Verf. eine Phänomenologie der Lebenserscheinungen zu geben. Ausgehend von physiologischen Tatbeständen (Tier als Stoffwechselgefüge) beschreibt er das „Phäno-

menologische" (Frage nach den Zielen tierischen Strebens), um schließlich in einer ontologischen Betrachtung (Frage nach dem jeweils größeren Freiheitsgewinn in der Lebensentwicklung) eine umfassende Schau zu eröffnen.

Nach einer allgemeinen Einführung wird eine Übersicht über die wichtigsten Tiergruppen gegeben, wobei der jeweilige Grad des Freiheitsgewinnes besonders herausgestellt wird. Bei der Frage nach der Psyche niederer Lebewesen kommt der Verf. auf Grund bestimmter Beobachtungen und Experimente zum Schluß, daß „eine primitive Gefühlsregung, vielleicht eine dumpfe Lust" (23) vorhanden sein muß, die erst das tierische Handeln veranlaßt. Erst durch den „Affekt" wird der Reiz zum Anreiz. Diese erregende Wirkung von Wahrnehmungen erteilt den Gebilden der Umwelt des Lebewesens eine bestimmte „Valenz" („Anmutungsqualität" in der Menschenpsychologie). Der Sinn der niedersten psychischen Regungen der Tiere ist die Bindung des Lebewesens an seine Energiequellen. Dieser untersten Stufe psychischer Leistungsfähigkeit folgt das Aufsuchen von Fernzielen im phototaktischen und topotaktischen Verhalten. Bei der Untersuchung von Gedächtnisleistungen wird festgestellt, daß Wahrnehmungen schwer, Affekte dagegen leicht behalten werden. Gleichzeitig wird auf die große Bedeutung der Affektassoziationen (Assoziation zwischen Wahrnehmung und Affekt) hingewiesen. Besonders bedeutungsvoll erscheint die klare Unterscheidung von „vorbedingtem Handeln" (d. h. die früher erlebte Gefühlsregung wird als Erwartung zeitlich vorausverlegt) und „rückbedingtem Handeln". Es zeigt sich dann bei einem Vergleich der tierischen Assoziationsleistungen, daß ein Unterschied zwischen niederen Tieren (rückbedingt) einerseits und Arthropoden und Wirbeltieren (vorbedingt) anderseits zu machen ist. Instinkt und „Intelligenz" charakterisieren die beiden letzteren Gruppen, weshalb eine eingehende Analyse beider Fähigkeiten geboten wird. Der Instinkt wird klar abgegrenzt sowohl gegen die Taxien wie auch gegen die Automatismen der reinen Fortbewegung. Erbkoordination (Lorenz) und Auslöser werden in ihrer Bedeutung für den Instinkt gewürdigt. Instinktives und „intelligentes" Verhalten werden gegeneinander abgegrenzt. Der Verf. kommt zu der abschließenden Feststellung, die er als Definition des Instinktes auffaßt: „Instinkte ergeben sich durch Zusammenwirken von Affekt und Erbkoordination" (62). Damit ist die psychologische Analyse aber noch nicht erschöpft. Neben der Erbkoordination als Reaktionsschema kann noch als übergeordneter Rahmen das „Produktionsschema" wirksam werden, das Peters in seinen aufschlußreichen Spinnennetz-Experimenten klargelegt hat. Gerade bei den höheren Insekten führen die Instinkte zu Leistungen, die weit über die physischen Erfordernisse hinausgehen und ihr Leben mit großartigen „psychisch bedingten Erscheinungsformen" (70) bereichern. Eine phänomenologisch etwas anders zu beurteilende Spitze der Instinktentfaltung finden wir bei den Vögeln (z. B. Balz), deren mannigfaltige Instinkthaltungen gleichfalls weit über die biologisch geforderten Bedürfnisse hinausliegen und ihr Leben „mit Erlebnissen stärkster Affektregung" (73) erfüllen. Zur körperlichen Mannigfaltigkeit (Insekten) tritt so bei den Vögeln eine erweiterte psychische Mannigfaltigkeit.

An die Analyse des Instinktes schließt sich die Betrachtung der tierischen „Intelligenz"-leistungen. Zuerst werden die tierischen Lernleistungen untersucht. Mit der Frage des Lernens ist das Problem der tierischen „Intelligenz" verbunden. Der Verf. faßt sie als Fähigkeit auf, „unter Erfahrungseinsatz etwas zu leisten" (86). Wie verhält sich nun Intelligenz und „Einsicht"? W. Köhler hat auf Grund seiner Affenexperimente diesen Tieren „Einsicht" zugeschrieben. Der Verf. legt an weiteren Experimenten klar, wie diese Beobachtungen tierpsychologisch zu deuten sind. Einsicht definiert er als „Fähigkeit zu zukunftsbedingter Entscheidung zwischen Handlungsmöglichkeiten" (93) und schreibt sie — im Gegensatz zu den übrigen Säugern — allen Affen zu.

Nach der Besprechung der Mittel zur Zielerreichung wendet sich der Verf. den Zielen tierischen Strebens selbst zu. Versuche mit „aufgeschobenem Handeln" (d. h. es soll geklärt werden, ob ein Tier auch dann ein subjektives Ziel haben kann, wenn dieses nicht im unmittelbaren Sinnesbereich liegt) werden eingehend behandelt. Amerikanische Untersuchungen zeigten

eine beträchtliche Überlegenheit des Gedächtnisses höherer Affen. Schimpansen verstanden es sogar, mit „Futtermarken" zielgerecht (wie mit Geld) umzugehen und aus einem Automaten Futter damit zu erlangen. Diese Versuche zeigen — wie der Verf. mit Nachdruck hervorhebt —, daß die Tiere mehr sind als nur „energiebedürftige Stoffwechselsysteme von verschiedenen Differenzierungs- und Anpassungsgraden" (117). Mit dem „erinnerungsbedingten Streben nach stärksten Affekten" ist nun auch eine intensive Daseinsberechtigung gegeben. Damit führt die Entfaltung der Organismen „vom Leben zum Erleben" (119). „Bei der Entfaltung des Lebens wandelt sich die Bedeutung der Psyche von einem Mittel zur Daseinserhaltung zu einer übergeordneten Trägerin eigener daseinsbereichernder Regungen" (120). Mit einem Blick auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier und die Ziele des Strebens der Menschheit schließt das Buch.

In der Umgrenzung der Begriffe „Seele" und „Geist" lehnt sich der Verf. an Jaspers an und gelangt so zu einer vielleicht zu scharfen Trennung beider. Bei der Umschreibung des Geistbegriffes ist wohl das Kriterium des Selbstbesitzes durch Selbstbewußtsein zu wenig beachtet. Ebenso wird das Denken dadurch, daß es fast ausschließlich als höchstes Mittel zum Erreichen der Ziele lebendigen Strebens (125) angesehen wird, zu wenig in seinem inneren Wesen erfaßt als die auf Seiendes als solches und dessen Sinnbeziehungen gerichtete unanschauliche Erkenntnisweise (Willwoll). Es muß in diesem Zusammenhang einmal ganz allgemein darauf hingewiesen werden, daß die moderne Tierpsychologie immer mehr dazu übergeht, ihre Sachverhalte mit Begriffen der Philosophie und Humanpsychologie zu umschreiben, ohne sich in jedem Fall um den schon vorgegebenen philosophischen Begriffsinhalt viel zu kümmern und ihn gegen den neuen Inhalt abzugrenzen, der ihm in der Tierpsychologie gegeben wird. Diese begriffliche Unbekümmertheit vieler Tierpsychologen führt nicht nur immer wieder zu Mißverständnissen, sondern ist auch objektiv gesehen eine unzulässige Erweiterung oder Einengung eines schon längst festgelegten Terminus. Obwohl wir das Bemühen des Verf., an den entscheidenden Stellen seines Buches zu klaren Definitionen zu kommen, voll anerkennen müssen, so lassen sich doch auch aus seinem Werke manche Beispiele obiger Art anführen. Wenn etwa „Einsicht" als die Fähigkeit der Tiere „zu zukunftsbedingter Entscheidung zwischen Handlungsmöglichkeiten" (93) definiert wird, so bedarf dieser Begriff doch notwendig einer Abgrenzung gegen den in der Philosophie gebrauchten gleichnamigen Terminus. Dieser besagt nämlich eine apriorische Erkenntnis der ersten, unvermittelten Erkenntnisinhalte (Prinzipien, Grundsätze), die den Tieren keinesfalls zugeschrieben werden kann. Ähnliches gilt von den Begriffen „Phänomenologie", „Intelligenz", „Verstand", „Vernunft" usw.

Mit diesen Hinweisen soll das Verdienst des Verf. um die Erweiterung und Vertiefung unserer tierpsychologischen Kenntnisse keineswegs geschmälert werden. Grundlegende Forschungen (vgl. sein Werk „Psyche und Leistung der Tiere", Berlin 1938) haben den Verf. längst als Autorität auf dem verhältnismäßig noch jungen Forschungszweig der Tierpsychologie erwiesen. Was den Verf. aber besonders kennzeichnet und zugleich empfiehlt, ist sein Bemühen, durch die Tatsachen hindurch den tieferen Sinnzusammenhängen tierischer Lebens- und Verhaltensformen nachzuspüren. A. Haas S. J.

Kretschmer, E., *Psychotherapeutische Studien.* 8° (215 S., 4 Abb.) Stuttgart 1949, Thieme. DM 13.50.

Es werden hier von Kretschmer Betrachtungen vorgelegt, die aus selbständigen Einzelvorträgen hervorgegangen sind und von einheitlichen Blickpunkten aus überarbeitet wurden. K. gruppiert seine Darstellung um zwei hauptsächliche Leitgedanken: „Tiefenperson" (I) und „Aufbau der Persönlichkeit" (II). „Spezialprobleme" (III) bringen darüber hinaus je ein Kapitel über die Psychotherapie der Schizophrenie, über Traumanalyse und psychotherapeutische Methodik.

I. Der Problemkreis der *Tiefenperson* wird von Kretschmer von den heutigen hirnphysiologischen Kenntnissen aus angegangen. Unter Tiefen-

person versteht K. „den ganzheitlichen Inbegriff einer Gruppe von eng ineinander gekoppelten körperlich-seelischen Phänomenen, die zusammenwirkend den hintersten Persönlichkeitsbereich, den dunklen Ichkern gestalten" (27). An Ergebnissen der Hirnphysiologie und der Konstitutionsforschung wird im Überblick aufgezeigt, daß „die Probleme der Tiefenperson weit über die Triebpsychologie hinausreichen" und die „Stimmungslagen und allgemeine Affektdynamik, Wachschlafsteuerung und Bewußtseinsvorgänge, Stoffwechsellagen und die Steuerungen der Atmung und des Blutkreislaufes . . . zusammenfassen" (35). Als Methoden einer therapeutischen Einschaltung in diese Steuerungen werden neben der Analyse die von K. ausgebauten und anderwärts schon beschriebenen Methoden bezeichnet: die „protreptische Methode" und die „fraktionierte Aktivhypnose". Die aktiven Trainingsmethoden basieren „auf der gründlichen Durchforschung des gestaffelten Aufbaues der Psychomotorik, der Willens- und Reflexphänomene, der Regulation des psychophysischen Tonus und der damit gekoppelten vegetativ-hormonalen Zentren und Steuerungen" (63). Das Ziel ist eine Beeinflussung der „Haltung" der Persönlichkeit — psychophysisch wie ethisch — über die Tiefenperson. Wesentliches Grundgesetz für eine solche Therapie ist: „Die Tonusregulierungen der willkürlichen Muskulatur, des vegetativen Systems und des psychischen Affektablaufs stehen konstitutionstypisch in mehrfachem korrelativem Zusammenhang" (68). „Die innere Haltung ist von der Außenhaltung induzierbar und umgekehrt" (73).

II. Was den Verf. in diesem Zusammenhang zum Aufbau der Persönlichkeit besonders interessiert, ist die Feststellung, daß psychogen — im Sinne von reaktiv! — nicht schon heißt „psychotherapierbar" (85) und daß auch die Umkehrung: „endogen = nichtpsychotherapierbar" (86) in dieser allgemeinen Form nicht gilt. K. kennt keine schlechthin starre pathologische *Persönlichkeit.* Er will geachtet wissen „auf die Dynamik der menschlichen Persönlichkeit, . . . auf das innige Ineinanderspielen endogener und psychisch reaktiver Kraftfelder und besonders auf das Gleitende, was dem endogenen Untergrund der Persönlichkeit durch das ganze Leben hindurch zukommt". So stellt sich „Persönlichkeit" als „fiktives Schema" dar, „ eine schematische Abstraktion aus gewissen typischen Reaktionsneigungen, aus einer Gruppe von typischen Haltungen, Strebungen und Lebenszielen, die ein Mensch *seither* durchschnittlich gezeigt hat und von denen man erwartet, daß er sie auch in Zukunft zeigen wird". Die „rechte Basis" für eine solche Konstruktion ist die „psychophysische Konstitution und die Art, wie sie bei einigermaßen konstanten Umweltbedingungen zu reagieren pflegt" (93). In Auseinandersetzung mit Freud stellt K. fest: „Die Innenkonflikte sind wichtiger als die Außenkonflikte" (123), und auch „das Problem der typischen Komplexe läßt sich nicht erlebnishaft, sondern nur konstitutionsbiologisch formulieren" (126). Bei einer abschließenden Frage, welches Ziel der Therapeut bei der Persönlichkeitsformung seines Patienten anzustreben habe, unterscheidet K. zwischen einem „differentiellen Menschenbild" und einem „Leitbild von Menschlichkeit überhaupt" (143). Jenes ist das dem jeweiligen Kräftezustand — wieder psychophysisch wie ethisch — des Patienten angepaßte Ideal, dieses eine schlechthin verpflichtende Norm.

III. Bezüglich der *Psychotherapie* der Schizophrenie wird unterschieden zwischen schizophren Veranlagten, akut Schizophrenen und Postschizophrenen. K. betont, daß einerseits „Endogenität . . . nicht Fatum" ist (159), daß aber anderseits ohne ernste Berücksichtigung der Konstitutionsbiologie jede Therapiebemühung, vor allem rein analytischer Prägung, heilloser Optimismus ist. — Bezüglich der *analytischen Methode* überhaupt ist dem Verf. vor allem wichtig, „daß bei einer guten Psychotherapie alle konstitutionsbiologisch bedingten Veranlagungsfaktoren ebenso gründlich zu berücksichtigen sind wie die Arten der Erlebnisstruktur . . . Verschiedene Persönlichkeitstypen haben ganz verschiedene psychotherapeutische Angriffslinien" (190). Abschließend ergibt sich für K. diese Skizze einer möglichen Psychotherapie: Die „Grundübung" der Wärme- und Schwereübung nach I. H. Schultz bildet die Ausgangsstellung, von der aus sich wenigstens drei Möglichkeiten bieten: 1. Das autogene Training nach Schultz wird zu Ende geführt. 2. Von der Grundübung

aus erfolgt die Überleitung zum „Bildstreifendenken", das im Bedarfsfalle den Übergang zur freiassoziativen analytischen Methode ermöglicht. 3. Nach der Grundübung wird über die Fixierung zur Hypnose geschritten (211).

Der Verf. hatte nicht die Absicht, ein Lehrbuch der Psychotherapie zu schreiben. „Die Mitte zwischen einem systematisch durchlaufenden Aufbau und einer Sammlung von selbständigen Einzelvorträgen" (9) bringt es mit sich, daß weder Wiederholungen immer vermieden werden konnten noch alle angeschnittenen Fragen eine letztmögliche Beantwortung fanden. In seinem Rahmen bietet aber das Buch eine ungemein reiche und überlegen abwägende Übersicht, deren Vorzug vor allem in der angestrebten Begegnung von Konstitutionsbiologie und klassischen analytischen Schulen liegt. Inwieweit der Standpunkt des Verf. dabei schon Synthese sein kann oder doch noch Antithese ist, wird von ihm selbst an entscheidenden Stellen in wohltuender Großzügigkeit offengelassen. Da die Begriffe „Tiefenperson" und „Persönlichkeit" vom Verf. nicht ontologisch gemeint werden, bedürfen sie hier auch keiner kritischen Bemerkung in dieser Hinsicht. Wo der Verf. weltanschauliche Probleme berührt, tritt er wohl in die Nähe eines weitgehenden ethischen Subjektivismus. Es erscheint uns aber durchaus möglich, das umrissene Schema der Persönlichkeitsnorm auf den Hintergrund objektiver Gläubigkeit zu projizieren. Dann freilich wären Wege zu wirklicher Entfaltung gewiesen. G. Trapp S.J.

Averrois Cordubensis *Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur. Recensuit Aemilia Ledyard Shields adiuvante Henrico Blumberg. (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem Versionum Latinarum Vol. VII.)* gr. 8° (XXXII u. 276 S.) Cambridge, Massachusetts 1949. The Mediaeval Academy of America. Doll. 8.—.

Forscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie sehen sich in ihrer Tätigkeit vielfach sehr gehemmt durch den Mangel an zuverlässigen Ausgaben der Schriften der mittelalterlichen Denker und müssen nur zu oft mit ungedruckten Texten arbeiten. Dies gilt sowohl für die lateinische Scholastik wie für die arabische, allerdings in weit größerem Maße für letztere, wo bis vor kurzer Zeit gediegene textkritische Ausgaben eine große Seltenheit waren. Diese betrübliche Tatsache erklärt sich leicht aus den ungewöhnlichen Schwierigkeiten, mit denen die Herausgeber solcher Texte zu ringen haben. Um so mehr gebührt daher Dank und Förderung den Gelehrten, die allen Hemmnissen zum Trotz sich an die Veröffentlichung der Quellen gemacht haben. An erster Stelle ist hier aus neuerer Zeit zu nennen P. M. Bouyges mit seiner Bibliotheca Arabica Scholasticorum, deren drei letzte stattliche Bände den Kommentar des Averroes zur Metaphysik des Aristoteles gebracht haben. Leider hat der stille, emsige Gelehrte die Vollendung des Druckes des Bandes der Einleitung dazu nicht mehr erlebt. Dann ist zu erwähnen vom Corpus Platonicum Medii Aevi der von Kraus und Walzer begonnene Plato Arabus, ein für das Verständnis und die Auslegung mittelalterlicher Philosophie grundlegendes Unternehmen, ein Gegenstück zum Aristoteles Latinus. An dieses schließt sich das Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem an, das von H. A. Wolfson (Speculum 6 [1931] 412 f.) angeregt wurde und von dem hier der 1. Bd. — der 7. seiner Reihe — zur Anzeige kommt.

Er bringt die Erklärung des Averroes zu den Parva Naturalia des Aristoteles mit Ausnahme von De iuventute et senectute, De vita et morte, De respiratione, in doppelter lateinischer Übersetzung: der Versio Vulgata nach 40 Hss, und der Versio Parisina nach dem von J. Corbett aufgefundenen Cod. Parisinus Bibl. Nat. lat. 16222. Im Vorwort und in der Vorrede wird die Geschichte der Überlieferung und die Übersetzerfrage, ob Gerhard von Cremona oder Michael Skotus, kurz berührt, dann die nötige Belehrung über die Hss gegeben. Die Krönung des Ganzen bilden die Indices am Schluß, vor allem der ausführliche und sehr übersichtlich gedruckte Index Latino-Arabico-Hebraicus, zusammengestellt von der Herausgeberin und H. Blumberg, wäh-

rend die beiden andern, den Graeco-Latinus und den Index locorum, F. H. Fobes beigesteuert hat. Vielleicht wäre es gut gewesen, dem ersten Verzeichnis einen Hinweis auf die abweichende Schreibung von e für ae, y für i voranzuschicken.

Wie oben kurz angedeutet, stellen Ausgaben dieser Art die Bearbeiter vor recht schwere Fragen. Der zweite textkritische Apparat, den H. Blumberg nach den arabischen und hebräischen Hss angefertigt hat, läßt dies klar erkennen. Den lateinischen Text herauszugeben, wie es den heutigen Anforderungen entspricht, ist kaum möglich ohne Hinzuziehung der arabischen Vorlage. Diese hängt ihrerseits auf das engste zusammen mit der arabischen Übersetzung des Griechischen bzw. gegebenenfalls mit dem syrischen Text der Schrift des Aristoteles. Wo soll der Herausgeber nun mit seiner Arbeit ansetzen? In eine ähnliche Zwangslage sahen sich auch die Herausgeber des Corpus Medicorum Graecorum versetzt, wo man es auch mit drei großen Gruppen von Texten zu tun hatte, die in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander standen. Dort setzte man da an, wo eine von Anführungen verhältnismäßig unabhängige Überlieferung vorlag; vgl. K. Deichgräber, Corpus Medic. Graec. (Forschungen und Fortschritte 1950, 302). Wo in vorliegendem Falle die Arbeit in Angriff zu nehmen war, ist nicht leicht zu entscheiden; die Hauptsache ist, daß man überhaupt angefangen hat. Die Herausgeberin und ihre Mitarbeiter verdienen unsere volle Anerkennung für die entsagungsreiche Arbeit, mit der sie den prachtvollen Band herausgebracht haben. Mögen auch die weiteren Bände dieser wichtigen Sammlung sich auf gleicher Höhe halten! W. Kutsch S.J.

Schnackenburg, R., *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie* (Münchener Theol. Studien, I. Histor. Abtlg., 1. Bd.). gr. 8° (XVI u. 226 S.) München 1950, Zink. DM 18.—

Prümm, K., S. J., *Der Abschnitt über die Doxa des Apostolates 2 Kor 3, 1 bis 4, 6 in der Deutung des hl. Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Auslegungsgeschichte des paulinischen Pneuma:* Bibl 30 (1949) 161—196, 377—400; ders., *Gal und 2 Kor. Ein lehrgehaltlicher Vergleich:* ebd. 31 (1950) 27—72; ders., *Röm 1—11 und 2 Kor 3:* ebd. 31 (1950) 164—203; ders., *Die katholische Auslegung von 2 Kor 3, 17a in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen:* ebd. 31 (1950) 316—345, 459—482; 32 (1951) 1—24; ders., *Israels Kehr zum Geist. 2 Kor 3, 17 a im Verständnis der Erstleser:* ZKathTh 72 (1950) 385—442.

Lyonnet, S., S.J., *S. Cyrill d'Alexandrie et 2 Cor 3, 17:* Bibl 32 (1951) 25—31.

Die wertvolle und gründliche Arbeit Schnackenburgs bildet das Kernstück seiner Habilitationsschrift über das sakramentale Heilsgeschehen bei Paulus. Sie wurde angeregt durch die sogenannte Mysterienlehre von O. Casel, zu der sie auch u. a. kritisch Stellung nimmt. Im 1. Teil gibt der Verf. eine eingehende Analyse der einschlägigen Stellen in den Paulusbriefen. Dabei zeigt er zunächst, wie der Apostel an die urapostolische Heilsverkündigung von der Taufe als Bad der Reinigung (1 Kor 6, 11; Eph 5, 20) und der Wiedergeburt durch die Geistmitteilung (Tit 3, 5) und als Übereignung an Christus (1 Kor 1, 13: taufen εἰς τὸ ὄνομα) anknüpft. Mit der letztgenannten Stelle sei wohl die Wendung βαπτίζειν εἰς Χριστόν (Röm 6, 3; Gal 3, 27) gleichbedeutend, wie sich aus der 1 Kor 10, 2 erwähnten Taufe der Israeliten auf Moses ergebe. Dagegen werde 1 Kor 12, 13 als gemeinschaftsbildendes Ziel der Taufe genannt, daß wir alle zu einem Leibe (εἰς ἓν σῶμα) getauft sind, dessen innewohnendes Lebensprinzip das allen gemeinsame Pneuma sei (24). Dieses göttliche Pneuma ist nach Sch., der sich darin u. a. Wikenhauser anschließt, keine Persönlichkeit, also nicht der Hl. Geist, sondern die den Christusleib der Kirche aufbauende und belebende unpersönliche Kraft, die alle Getauften durchflutet (25). Das Einswerden der Getauften mit Christus (Gal 3, 27 f.) wird nach dem Verf. nur dadurch möglich, daß Christus selbst Pneuma ist (2 Kor 3, 17) und die Täuflinge diesen pneumatischen Christus anziehen (25). Die Gründe für die gegenteilige Deutung von 2 Kor 3, 17 auf den Heiligen

Geist hat neuestens K. Prümm S.J. in der oben erwähnten Artikelreihe ausführlich dargelegt. Da Sch. seine Arbeit schon 1947 abgeschlossen hat, wurde diese nicht berücksichtigt. Den Grundgedanken der paulinischen Tauftheologie sieht Sch. darin, daß sich in der Taufe ein eng mit Christus verknüpftes Heilsgeschehen abspielt, von dem der Apostel die knappe Formel von dem Mitsterben und Mitauferstehen usw. mit Christus (σὺν Χριστῷ) geprägt hat (26). Das gilt vor allem von Röm 6, 1—11, wo der Verf. Vers 5a in dem Ausdruck σύμφυτοι (von σύν + φύω) ein organisch-inniges Zusammenwachsen mit Christus ausgesprochen findet (41), freilich nicht im Sinne der Mysterienreligionen; denn wenn Paulus auch in dem Untertauchen bei der Taufe ein Sinnbild für das Begrabenwerden mit Christus sieht, hält er sich doch bei der sinnbildlichen Bedeutung des Taufritus nicht auf, sondern nimmt seine weiteren Bilder vom Mitgekreuzigtwerden usw. mit Christus von der Wirklichkeit des Sterbens und Auferstehens Christi (53 ff.). Nachdem der Verf. noch andere Stellen (Gal 2, 19; Kol 2, 11—13. 22; 3, 1—4; Eph 2, 4—5 usw.) durchgesprochen und vor allem die Stellen, an denen von der Geistmitteilung die Rede ist, in ihrer Beziehung zur Taufe untersucht hat, geht er noch kurz auf die Taufe der Israeliten im Roten Meer (1 Kor 10, 1 f.) und auf die Taufe für die Toten (1 Kor 15, 29) ein, um dann im 2. Teil eine systematische Zusammenschau des Heilsgeschehens bei der Taufe im Zusammenhang mit der paulinischen Theologie zu geben. Der Raum gestattet es nicht, den Gedankengang des Verf. hier vollständig wiederzugeben. Die Grundlage der Tauftheologie des Apostels sieht er in der Adam-Christus-Parallele (Röm 5), weil sie die Möglichkeit erklärt, wie das Heil, das zunächst der Eine, nämlich Jesus Christus, erwarb, grundsätzlich „den Vielen" zugute kommen kann (107). „Wir sterben (‚sakramental') mit Christus, werden mit ihm gekreuzigt (Röm 6, 6) und stehen mit ihm auf. Das ist eine Wirklichkeit, die von der Realität des Pneuma getragen wird. Dieses geht vom pneumatischen Christus auf uns über und erfüllt uns dann gleicherweise (der Art, nicht der Intensität nach) wie ihn selbst" (114). Der Apostel blickt nach Sch. auf die historische Heilstat Christi zurück und stellt einen inneren Zusammenhang zwischen ihr und dem Heilsgeschehen in der Taufe her, aber er sieht sie nicht, gar in einzelnen Phasen, im „Symbol" gegenwärtig gesetzt, wie Casel will (126), sondern setzt die historische Heilstat immer deutlich vom sakramentalen Geschehen ab, das sich am Empfänger abspielt (142). Andererseits nimmt er nach Sch. nicht bloß einen reinen Kausalzusammenhang an, als werde durch das Sakrament dem Gnadenstrom nur die Schleuse geöffnet. Als antiker Mensch *schaut* er etwas im äußeren Zeichen, und als gläubiger Christ *weiß* er, daß dem äußeren Ablauf ein inneres Heilsgeschehen entspricht (142). Der Christ tritt durch das Sterben und Auferstehen mit Christus (σὺν Χριστῷ) in der Taufe „in reale (pneumatische) Verbindung mit dem lebendigen, gegenwärtigen Christus (ἐν Χριστῷ), auf dessen Namen (εἰς τὸ ὄνομα) er getauft wird" (151 156). Die Getauften sollen nicht nur die Frucht der Christustat empfangen, sondern dasselbe wie Christus erfahren, zunächst sakramental, dann ethisch, mystisch, schließlich eschatologisch (151).

Daß Christus als der pneumatische Herr nach Paulus durch die Zeiten fortlebt, schließt der Verf. vor allem aus 2 Kor 3, 17 (159) und setzt damit voraus, daß τὸ πνεῦμα hier nicht der Heilige Geist ist, wie K. Prümm a.a.O. annimmt. Um Mißverständnisse zu vermeiden, möchte er statt von einer *mystischen* oder mystisch-realen lieber von einer *pneumatischen* Vereinigung der Getauften mit Christus sprechen (177).

Die Arbeit ist zweifellos sehr anregend und geeignet, uns dem Verständnis der paulinischen Tauftheologie näher zu bringen, wenn auch sicher noch manche Dunkelheiten bleiben. Das gilt vor allem für die Frage, was man sich unter dem unpersönlichen Pneuma vorstellen soll, das den pneumatischen Christus beseelt und in der Taufe von ihm auf den Täufling überströmt. Da der Verf. Geist (πνεῦμα) und Leben (ζωή) im Getauften mehr oder weniger gleichzusetzen scheint (161), liegt es nahe, unter dem Pneuma das übernatürliche Leben der heiligmachenden Gnade und der mit ihr eingegossenen Tu-

genden zu verstehen. Aber dann ist damit noch nicht geklärt, daß die Getauften mit Christus *organisch*-innig zusammengewachsen sind (41), noch wie dieses Pneuma das Einheitsprinzip des Leibes Christi sein kann (25), da ja nach dem Konzil von Trient jeder seine eigene Gerechtigkeit, d. h. heiligmachende Gnade empfangen hat (vgl. Denz. 799), wie auch jeder sein eigenes natürliches Leben hat. Das hat der Verf. wohl selbst gefühlt. Darum betont er an anderer Stelle: „Das uns Christus verbindende Pneuma ist der Gottesgeist (Röm 8, 9), der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckte (Röm 8, 11), so daß mit diesem Pneuma Gott selbst in uns wirksam ist (1 Kor 12, 6) und uns zu seinen Söhnen annimmt (Röm 8, 15; Gal 4, 6)" (188). Hier scheint der Verf. doch im Gegensatz zu den vorhergehenden Äußerungen von dem persönlichen Gottesgeist, dem Heiligen Geist zu sprechen. Letztlich wird man sagen müssen, daß uns Paulus an das Geheimnis der Christusgemeinschaft auf Grund der Taufe heranführt, aber davor auch ehrfürchtig Halt macht und es jedem überläßt, im Lichte der feststehenden Glaubenswahrheiten tiefer in das Geheimnis einzudringen. Aber weil es ein Geheimnis ist, wird keiner es je ganz ergründen.

Über das umstrittene Pauluswort 2 Kor 3,17: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, das Sch. seinen Ausführungen vor allem zugrunde legt, hat Prümm in seiner Artikelreihe von etwa 320 Seiten eine sorgfältige und umfassende Untersuchung angestellt, an der in Zukunft kein Exeget und Dogmatiker mehr vorübergehen kann. Er geht von dem richtigen Gedanken aus, daß der Sinn dieser Stelle nicht aus dem unmittelbaren Zusamenhang allein entschieden werden kann, sondern daß sie im Lichte der gesamten paulinischen Theologie zu sehen und auch das Zeugnis der ältesten griechischen Ausleger zu hören ist. Darum läßt der Verf. in einem ersten Beitrag Chrysostomus als Vertreter der griechischen Väter zu Worte kommen, der sich darüber klar sei, daß 2 Kor 3, 17 nur eine Deutung von 3, 16 sein kann, und der die Stelle, wenn auch mit Verwechselung von Subjekt und Prädikat, doch dem Sinne nach richtig wiedergebe, wenn er sie umschreibt: „Auch der Geist (= Heiliger Geist) ist der Herr." Um 2 Kor 3, 17 in den weiteren Zusammenhang hineinzustellen, vergleicht P. in den folgenden zwei Untersuchungen Gal mit 2 Kor und Röm 1—11 mit 2 Kor 3, wo inhaltlich ähnliche Gedankengänge vorliegen. Nach diesen Vorarbeiten gibt er einen ausführlichen Überblick über die Geschichte der Exegese von 2 Kor 3, 17 in den vier letzten Jahrzehnten. Hier unterscheidet er vier „Deuteströme": 1. die traditionelle *personale* Deutung auf den Heiligen Geist, wie er sie schon bei den griechischen Vätern festgestellt hat. Sie wurde in neuester Zeit vor allem von U. Holzmeister S.J. neu begründet, wenn der Verf. auch dessen Beweise nicht alle als stichhaltig anerkennen kann. Sie wird u. a. vertreten von Knox, seit 1940 auch von Lattey, einer Reihe neuer deutscher Übersetzungen des NT, ferner von Lusseau-Colomb, Gutjahr, Cornely und Lanier. Hier werden auch die Sonderauffassungen von Nisius S.J. und Göttsberger erwähnt. — 2. die *apersonale*, aber *real-dynamische* Deutung des Pneuma als göttliche Kraft in Christus. So vor allem H. Bertrams und ähnlich Bartmann und Reinhard, während R. Blümel unter ὁ κύριος den erhöhten Christus versteht, der ganz zum Pneuma geworden ist. Ähnlich P. Bläser und O. Casel und neuerdings Schnackenburg (siehe oben). Die Hauptschwierigkeit gegen diese Deutung ist der Artikel vor πνεῦμα. — 3. die *formale* Pneuma-Deutung von Prat und Allo in Verbindung mit einer christologischen Kyrios-Deutung, die schon auf Origenes zurückgeht. Der Geist wäre einfach das Evangelium als ein belebendes, geistiges Prinzip, im Gegensatz zum toten Buchstaben des mosaischen Gesetzes. Diese Deutung ist, wie P. an einer Reihe von Beispielen zeigt, seit Anfang dieses Jahrhunderts die am meisten verbreitete geworden. Auch Lebreton und Bonsirven haben sie sich in etwa zu eigen gemacht, wenn sie auch nach P. mehr der dynamischen Deutung von Bertram zuneigen. — 4. die *dynamische Ineinssetzung* von Kyrios (= Christus) und Pneuma (= Heiliger Geist), nach der Christus der Träger, Inhaber, Spender und Vermittler des Geistes ist. So u. a. Sickenberger, Ketter, Kuß, Kahlefeld, Wikenhauser, Bover und in seinem

Werk „Christentum als Neuheitserlebnis" auch noch Prümm. Eine Zusammenfassung der ganzen Untersuchung bringt der letztgenannte Beitrag, wo der Verf. die Gründe, die für die traditionelle personale Deutung auf den Heiligen Geist sprechen, zusammenstellt, indem er zeigt, daß die Erstleser durchaus im Stande waren, unter dem Kyrios die dritte göttliche Person zu verstehen, und daß die einheitliche personale Deutung des Pneuma im ganzen 3. Kapitel von 2 Kor den Vorrang hat, wenn keine gewichtigen Gründe dagegen vorgebracht werden können. Solche Gründe seien aber bisher nicht vorgebracht worden. Dagegen wird nochmals auf die Schwächen aller anderen Erklärungsversuche hingewiesen, so daß man zweifellos der auch vom Verf. jetzt vertretenen traditionellen Deutung eine hohe Wahrscheinlichkeit nicht bestreiten kann. Allerdings spricht wohl noch dagegen, daß ὁ κύριος bei Paulus, wenn es sich nicht um Zitate aus dem AT handelt, durchweg Christus ist, und zwar nach P. auch 2 Kor 3, 18, so daß man an sich geneigt ist, auch in dem ὁ κύριος 3, 17 Christus zu sehen, zumal das τὸ πνεῦμα (3, 18) anscheinend das ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (3,17) wieder aufnimmt.

Bezeichnend ist, daß der hl. Cyrill von Alexandrien, wie Lyonnet nach Abschluß der Untersuchungen von Prümm in seinem oben zitierten Beitrag gezeigt hat, 2 Kor 3, 17 sowohl Christus wie den Heiligen Geist erwähnt sieht, und zwar so, daß der Heilige Geist als der Christus eigene Geist erklärt wird, der mit ihm auf Grund der „consubstantiatio", d. h. nach unserer Terminologie der „circumincessio" eine so innige Einheit bildet, daß Paulus Christus einfach den Geist nennt. B. Brinkmann S.J.

Brunner, E., *Dogmatik. Bd. I: Die christliche Lehre von Gott. Bd. II: Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung.* 8° (XI u. 391 S.; VIII u. 454 S.) Zürich 1946 u. 1950, Zwingli-Verlag. DM 16.50 u. 21.50.

Zieht man zum Vergleich die gleichzeitig laufende Dogmatik K. Barths heran, so repräsentieren beide Werke Nähe und Abstand der zwei führenden neureformatorischen Theologen in der Schweiz. Im Unterschied zu Barths bändereichem Werk hat es der Züricher Partner auf ein handliches Lehrbuch von 3 (höchstens 4) Bänden abgesehen. Es ist darum nicht zu verwundern, daß er mit den beiden ersten schon weit an Themenstoff seinen Basler Kollegen überholt hat. Während dieser mit dem 7. seiner umfangreichen Teilbände erst am Ende der Schöpfungslehre steht, hat B. mit dem 2. schon Christologie und Erlösungslehre abgeschlossen. Die innere Verknüpfung der beiden Bände bringt (von den gemeinsamen Prolegomena abgesehen) die Haupteinteilung des bisher behandelten Stoffes zum Ausdruck. Sie steht unter dem gemeinsamen Titel der ‚Selbstmitteilung Gottes': Schöpfung und Erlösung als ihre geschichtliche Verwirklichung; Gottes Wesen als ihr ewiger Grund.

Am stärksten aber spricht sich die dynamisch-heilsgeschichtliche Note dieser Dogmatik in dem beherrschenden Grundgedanken ihrer *Gotteslehre* aus: Gottes An-sich-sein ist sein Für-uns-sein (I 200 u. ö.). Das will nicht nur als moderne Wendung der biblischen Aussage: Gott ist die Liebe, verstanden sein. Der voluntaristische Gottesbegriff von Ockham und den Reformatoren her bestimmt diese Dogmatik, in der die Abhandlung über den Willen Gottes an Breite und Gewicht so stark heraustritt, daß sie als relativ selbständiger und abschließender Traktat der Lehre von Gottes dreieinigem Wesen und seinen Eigenschaften gegenübersteht (I 323—384). Nicht nur wird die herkömmliche Unterscheidung nach metaphysischen und ethischen Attributen allenthalben abgelehnt, sondern auch der „Ahnungslosigkeit" der spekulativen Theologie ihr Werk der „Verwüstung" an der christlichen Gotteslehre mit dem Hinweis vorgehalten: „Am biblischen Eigenschaftsbegriff werden alle rational metaphysischen Bestimmungen zuschanden" (I 284). Immerhin wird bei dem Attribut der Weisheit Gottes die Bemerkung eingestreut: „Der Logos der Vernunft ist nicht als solcher ‚Verbum Dei', in dem alle Dinge geschaffen sind; aber er ist ihm auch nicht fremd, sondern in ihm eingeschlossen" (I 306). Aus dem ganzen Tenor der beiden Bände spricht eine Art

‚horror speculationis' im Namen eines rein biblischen (nicht biblizistischen Denkens. Auch K. Barth tut dem Verf. zu viel an Spekulation (I 253). Für die Trinitätslehre stelle die Bibel nur das Problem, während in die theologische Reflexion und die kirchlichen Symbole verhängnisvollerweise viel bibelfremde, philosophische Spekulation eingegangen sei. „Daß der fatale Substanzbegriff ins Credo kam, war ein wahrhaftes Unglück" (I 254), aber auch der Personbegriff sei „viel zu hölzern" und habe das unsichere Schwanken zwischen Tritheismus und Monotheismus verschuldet (ebd.). Die Ablösung einer trinitarischen Metaphysik von der Heilsgeschichte wäre teils Grund, teils Folge der Verwechslung von Agape und Eros, bzw. ihrer Konfusion in der augustinischen Konzeption der Caritas gewesen. Auf Nygrens lehrgeschichtliche Analysen der Agape-Eros-Theologie wird des öfteren und meist zustimmend Bezug genommen (I 192 ff., 210 ff., 294 u. ö.). Es entspricht der reformatorischen Unterscheidung von ‚Deus revelatus' und ‚Deus absconditus', wenn die Heiligkeit als dialektisches Korrelat zur Liebe in der Wesensbestimmung Gottes erscheint: Heiligkeit als das ausschließende Wesenskonstitutiv sei die abstandsetzende Voraussetzung für den uns einschließenden, erkennend-erwählenden, frei schenkenden Liebeswillen der sich selbst offenbarenden Mitteilung Gottes (I 168 ff. u. ö.). Die neuere religionsphänomenologische Kategorie eines sittlich indifferenten ‚Numinosum' (R. Otto; G. van der Leeuw) wird unbeanstandet übernommen, ohne Berücksichtigung der schon seit längerer Zeit anwachsenden Kritik an ihr (I 162 f.). Nicht eine metaphysische Definition stehe am Anfang der christlichen Gotteslehre, sondern die Offenbarung seines Namens (I 121 ff., 134 ff; dazu den Exkurs über den Gottesgedanken der Philosophen in der Geschichte 157 ff.). An Gottesbeweisen sei die Dogmatik ebenso desinteressiert, wie sie die Stützen metaphysischer Konstruktionen von sich weise, wo sie zur Unterbauung der eigentlichen Theologie dienen sollten. Doch wird anerkannt, daß spekulative Begriffe, wie ‚Aseität', ‚Absolutheit', ‚reine Aktualität' geradezu unentbehrlich seien für die begriffliche Klärung des geoffenbarten Gotteswesens (I 149 ff.). Bei den Ausführungen über göttliches und menschliches Personsein konnte man gespannt sein, ob und wie die auf die scharf zugespitzten Fragen von K. Barth (Kirchliche Dogmatik III/2, 153 ff.) zu erwartende Antwort ausfallen würde. Ausdrücklich zu finden ist sie dort nicht, mag aber einschlußweise im Sinn des Verf. vielleicht herausgelesen werden. Die natürliche Gotteserkenntnis wird als objektive Möglichkeit auf Grund der Schöpfungsoffenbarung anerkannt, als subjektive Möglichkeit auf Grund der sündigen Verkehrung des Menschseins zwar nicht schlechthin, aber dennoch in dem Sinne verneint, daß es dem Menschen außerhalb der Heilsoffenbarung unmöglich sei, zu jener allein wahren, weil allein rechten und rechtfertigenden Erkenntnis zu kommen, die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen stiftet (I 126. 137; II 28 f. u. ö.). Das spekulative Grundprinzip jeder Gotteslehre, die ‚analogia entis', wird als „grundlegend für alle theologischen Aussagen" anerkannt (II 27) und wiederholt gegen die bekannten Angriffe K. Barths (neuplatonisch, spezifisch katholisch, Erfindung des Antichrist) als Gemeingut der christlichen Überlieferung in Schutz genommen. Leugnung der Seinsanalogie komme einer Leugnung der biblischen Schöpfungsordnung gleich und ende in einer rein negativen Theologie. Selbst die ‚analogia fidei', die Barth (nicht ohne teilweise Umdeutung ihres herkömmlichen Sinnes) allein gelten lassen will, setze die ‚analogia entis' in jedem Punkte voraus (I 183 ff.; II 26 ff. 50 ff. und die Anmerkung S. 76). Dennoch aber verwirft B. die Anwendung des Prinzips zur Grundlegung und Durchführung einer ‚natürlichen Theologie'. Es gebe keine neutrale Ontologie als Voraussetzung einer natürlichen Gotteserkenntnis, und die Schöpfungsoffenbarung reiche nun einmal für den sündigen Menschen nicht mehr aus (passim). Die natürliche Theologie, deren Unterfangen der Mensch nicht lassen könne, sei keine geeignete Basis, wohl aber ein bedeutsames Thema der christlichen Gotteslehre, an deren Aufhellung sie sich zu bewähren habe (vgl. den Exkurs über die ‚natürliche' Gotteserkenntnis und das Problem der ‚theologia naturalis' I 137 ff.).

In der *Schöpfungslehre* hat die Anthropologie (mit ihren rund 100 Seiten) den inhaltlichen, die streng heilsgeschichtlich-christologische Behandlungsweise den methodischen Vorrang. Die Ausführungen decken sich weithin mit den Auffassungen, die der Verf. früher schon in seiner Theologischen Anthropologie (‚Der Mensch im Widerspruch' ^{3}1941) monographisch vorgelegt hat. Da beide Fassungen sich ergänzen, wird man künftig beide zusammen verwerten, wenn man den Verf. voll verstehen will. Überdies verlangt die durchgängig heilsgeschichtliche Betrachtungsweise dieser Dogmatik, daß man ihre Anthropologie als Bindeglied zwischen Gotteslehre und Christologie von beiden Enden her gleichsam vor- und rückwärts liest.

Auffällig ist an dieser Dogmatik vor allem auch, daß die Erlösungslehre *vor* der eigentlichen Christologie zur Behandlung kommt. Es entspricht das der gundsätzlichen Linie des Verf., nicht ontologisch-deduktiv, sondern induktiv vom ‚notum quoad nos' auszugehen. Die Umstellung wäre natürlich nicht möglich, wenn — wie nach der katholischen Auffassung — das Persongeheimnis Christi als die logisch-ontologische Voraussetzung für die Erkenntnis der eigentlichen Heilsbedeutung des ‚opus Christi' angesehen wird. Übrigens sind auch beim Verf. schon wesentliche Stücke aus der Christologie in der Trinitätslehre vorweggenommen, abgesehen davon, daß ein eigenes Kapitel über die Begründung des Christusglaubens die Überleitung zur Erlösungslehre des Verf. bildet und seinerseits unterbaut ist von der heilsgeschichtlichen Bundestheologie. In der Verhältnisbestimmung von ‚Gesetz' und ‚Evangelium' wird — namentlich in dem Exkurs gegen die typologische Auslegung des AT in der Schule W. Vischers (II 247 ff.) — das Prinzip der Theologie als Einordnung ebenso entschieden bejaht wie als Leitfaden der Exegese verworfen. Wie im ganzen Werk will der Verf. auch in seiner Christologie und Erlösungslehre eine Linie der kritisch ausgewogenen Mitte zwischen Liberalismus und Orthodoxie einhalten (II 298). Die Wunderfrage und das Postulat der ‚Entmythologisierung' (Bultmann) kommt in zwei eigenen Exkursen (221 ff.; 311 ff.) zur Behandlung. Die eschatologische Leben-Jesu-Deutung, wie sie in der Linie von A. Schweitzer jüngst durch die beiden Berner Theologen M. Werner und seinen Schüler F. Buri fortgeführt worden ist, wird in Übereinstimmung mit anderen Schweizer Theologen (Dodd, Kümmel, Cullmann) als Widerspruch mit dem objektiven Schriftbefund dargetan (308 ff.). Die Darlegungen über das Heilswerk der Erlösung gehen — ähnlich wie später nochmals in Personchristologie (392 ff.) — am Leitfaden der drei Ämter Christi voran (317 ff.), deren innere Einheit betont in einem lehrgeschichtlichen Überblick auf einen kalvinischen Kanon gebracht werden (364 ff.). Die bei Protestanten so gängige Unterscheidung von Versöhnung (als Werk Christi) und Erlösung (als Werk des Hl. Geistes) wird als gewaltsame Zerreißung abgelehnt. Zwischen Abälard und neuzeitlich-liberaler Auffassung einerseits und der Satisfaktionstheorie Anselms (wie sie in der protestantischen Orthodoxie vertreten wurde) andererseits wird eine Vermittlung gesucht (378 ff.). Daß nicht erst eine theologische Konstruktion bei Paulus die Verbindung zwischen der Sündenvergebung und dem Tod Jesu hergestellt habe, daß vielmehr eine solche schon als Glaubenswirklichkeit im Urglauben der Jüngergemeinde, wenn auch noch nicht zu voller Erkenntnis ausgeprägt, gegolten habe, wird nachdrücklich herausgestellt (345 ff.). Dem entspricht das durchgängig festgehaltene Bekenntnis des Verf. zur Gottheit Christi im streng eigentlichen Sinn: vere Deus, vere homo (passim). Die Einheit der Person Jesu will er nicht preisgeben (423), meint aber ohne monophysitische Verkürzung des Dogmas dennoch auch an einer „menschlich-geschichtlichen Persönlichkeit Jesu" festhalten zu müssen (426). Das Denkproblem der Zweinaturenlehre übersteige unser Vermögen. „Alle Denkschemata, die die vor- und nachchalzedonensische Theologie hervorgebracht hat ..., machen in Wirklichkeit nichts klarer und helfen darum nichts" (427). Einen breiten Raum nimmt die auch hier wieder vom Verf. vorgetragene Leugnung der jungfräulichen Geburt Christi ein (415—422). Was ein Basler Kollege schon zu den ähnlichen Ausführungen in den früheren Werken des Verf. geäußert hat, dürfte er wohl

auch hier wiederholen: „es ist so schlimm, daß ich nur durch Schweigen dazu Stellung nehmen kann" (K. Barth, Kirchl. Dogmatik I/2 S. 201). Auch die Theologie der Auferstehung, wie sie in dieser christologischen Dogmatik (II 434 ff.) vertreten wird, ist höchst anfechtbar. Der biblische Quellenbefund über das leere Grab könne und müsse mit einem ‚Non liquet' aus der Begründung unseres Osterglaubens ausscheiden. Das Osterzeugnis der Apostel allerdings nicht. Es sei ein integrierender Bestandteil im Gesamtzeugnis der Schrift über Jesus, der als Gottmensch dem Tod nicht verfallen bleiben konnte. Die richtige Auffassung der Auferstehung sei: „Kontinuität der individuellen Kreatürlichkeit diesseits und jenseits des Todes", nicht aber „Identität des Auferstehungsleibes mit dem materiellen (wenn auch umgewandelten) Fleischesleib" (442). Die vergröberte Auffassung einer leibidentischen Auferstehung (im Sinne des leeren Grabes) sei als die gemeinsame Unterstellung zum Verhängnis in dem lutherisch-kalvinischen Abendmahlstreit geworden (44 ff.).

Was die vorgelegten Stichproben aus dieser neureformatorischen Dogmatik hinreichend erkennen lassen, entspricht den allgemeinen Grundsätzen, die der Verf. in den ausführlichen Prolegomena des I. Bandes als seine theologische Erkenntnislehre entwickelt hat. Entscheidend ist namentlich das Kapitel über die Norm der christlichen Lehre (I 50 ff.), womit die Frage einer kirchlichen Bindung der Glaubensgemeinschaft aufgerollt wird. Der Verf. bekennt sich zu einer, wenn auch begrenzten „Lehrzucht als notwendiger Erscheinungsform der Kirchenzucht" (68). In welchem Sinne er das versteht und worin er die verbindliche Lösung einer gebundenen Freiheit sieht, sei noch eben in ein paar Sätzen gesagt: Unbedingte Autorität komme nur der Selbstoffenbarung Gottes zu, wie sie in Jesus Christus durch den Hl. Geist geschehen ist. Eine unfehlbare kirchliche Lehrautorität gebe es für den Protestanten nicht; aber auch die Schrift sei, obschon einzige Quelle unserer Offenbarungserkenntnis, als Glaubensnorm nur von bedingter Autorität; denn sie sei und bleibe nur Offenbarungsmittel, das als solches immer noch kritisch beurteilt werden muß, inwieweit es dem Kriterium von Übereinstimmung zwischen ihrem Lehrzeugnis und der bezeugten Offenbarung entspricht. Gotteswort und Bibelwort seien nicht schlechthin eins; auch die biblische Lehre sei keine inappellable Instanz, wenngleich sie über der zeitbedingten Form und rein relativen Autorität des kirchlichen Lehrbekenntnisses stehe, das immer nur Ausdruck, nie Gegenstand des Glaubens sei. „Die protestantische Kirche hat kein ‚Dogma', sondern ‚Bekenntnisse'." (I 62.) Das Dogma sei ein „Kunstprodukt der theologischen Reflexion", ein „Produkt der Dogmatik" (65 f.). Daher die Position und Aufgabe des Dogmatikers: „Er steht immer an der Schwelle, die das gegebene Bekenntnis vom zukünftigen besseren Bekenntnis trennt und zugleich zu ihm hinüberführt." (68.) J. Ternus S.J.

Metropolit Seraphim, *Die Ostkirche.* 8° (339 S. u. 13 Tafeln) Stuttgart 1950, Spemann. DM 10.80.

Die technische Ausstattung des Buches ist trefflich. Sein Inhalt besteht aus drei Beiträgen; der dogmatische Überblick (13—111) stammt von Metropolit Seraphim; die historischen Ausführungen (112—192) stammen vom Dipl.-Theologen der Universität Belgrad Priester Wassilij Lengenfelder; über das christliche Leben in der Orthodoxie (195—319) handelt Prof. I. Tschetwerikow. Wir beschäftigen uns eingehender mit diesem Buche, das zwar keine wissenschaftlichen Ansprüche erhebt, sondern nur allgemein über den Stand des östlichen Christentums informiert, da voraussichtlich zahlreiche Leser aus dieser Quelle ihre Informationen über die Ostkirche schöpfen werden. An erster Stelle ist durchaus anzuerkennen, daß die Verfasser sich darum bemühen, die Polemik beiseite zu lassen. Wohl am besten ist dieses Vorhaben dem unlängst verstorbenen Metropoliten selbst geglückt.

Im *dogmatischen Überblick* ist objektiv das Wichtige zusammengestellt, was die Glaubenslehre der von Rom getrennten byzantinisch-slawischen Ostchristen charakterisiert. U. a. wird dargelegt ihre Auffassung von der dogmatischen Entwicklung, Dreifaltigkeit, Anthropologie, Christologie, von der Gottes-

mutter, vom Erlösungswerk, von der Gnade, Kirche und den Mysterien (Sakramenten), von der Ikonen- und Reliquienverehrung, Eschatologie; wobei natürlich auch das viele mit der katholischen Lehre Übereinstimmende hervortritt.

Im einzelnen heben wir als bezeichnend hervor: S. meint, der Begriff des Dogmas in der orthodoxen Theologie sei fast derselbe wie in der abendländischen (21); er versteht darunter keine abstrakten Ausdrücke, sondern lebendige Wahrheiten, die nur im Leben und in der mystischen Erfahrung erkannt werden (14 24 26); das Dogma sei inhaltlich Ausdruck der religiösen Erfahrung und des inneren Erlebnisses (21 f.), jedoch nicht der isolierten Persönlichkeit, sondern der ökumenischen Kirche; die Dogmen seien symbolische Ausdrücke von Tatsachen mystischer Ordnung. Kurz, die Orthodoxie sei nicht Lehre, sondern Leben (22—23). (Die Unterschiede zwischen einer solchen und der katholischen Auffassung liegen auf der Hand.) Über dogmatische Entwicklung und das Verhältnis von Heiliger Schrift und Tradition (26 ff.; 31 ff.) urteilt der Verf. im allgemeinen wie der katholische Theologe. Bezüglich des Filioque, sei es als Zusatz zum Symbolum, sei es inhaltlich (35—36), bietet er (ebenso wie der Verf. des geschichtlichen Teils 139 ff.) die übliche, selbst durch Studien orthodoxer Theologen zum Teil überholte Auffassung der getrennten Osttheologen. Mit Nutzen wären hier die Ergebnisse der Forschungen eines A. P. Lebedew miteinbezogen worden (z. B. in seinen Studien über Chalkedon und mögliche Zusätze zum Symbolum) oder eines W. W. Bolotow und des Erzpriesters S. Bulgakow (über das Filioque und das a Patre solo bei den heiligen Vätern der ersten Jahrhunderte; vgl. auch „Russie et Chrétienté, 1950, 3.—4. Heft). In der Lehre über Gott wird im Anschluß an Mönch Wassilij (vgl. Schol 26 [1951] 402—408) und W. Losskij der Palamismus zugrunde gelegt (37 ff.). — Von Maria, der Gottesmutter, heißt es: „Sie hat nicht nur sich selbst, sondern auch die ganze Welt erneuert" (47); es wird also ihre Beteiligung am Heilswerke behauptet, ihre Unbefleckte Empfängnis aber andeutungsweise geleugnet; von ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel wird nichts gesagt (vgl. 46—48). — Schon vorher wurde betont, daß seit Beginn unseres Jahrhunderts alle russischen Hierarchen und Theologen einig seien in der Forderung: Los von der Scholastik, los vom Rationalismus, zurück zu den heiligen Vätern (18—19). (Scholastik wird also mit Rationalismus gleichgestellt und in Gegensatz zur Patristik gebracht.) Dementsprechend wird in der Erlösungslehre behauptet, daß juristische Vorstellungen, besonders die Anselms von Canterbury, innerhalb der östlichen Theologie einen Fremdkörper bildeten (46 ff.). Christi Kreuzestod sei kein Opfer im alttestamentlichen oder juristischen Sinne (53). — Die Kirche sei in der Orthodoxie weder Anstalt noch Kollektiv (64—65), sondern Christi mystischer Leib, ein Organismus. Weiter unten jedoch wird sehr klar zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche unterschieden: „Die Kirche ist auch sichtbar, nämlich als irdische Organisation, die mit äußeren Formen und Ordnungen des Lebens der Menschen auf der Erde ausgestattet ist" (74). Zum Kirchenrecht wird ausdrücklich bemerkt, daß „etwas derartig Äußerliches und Juristisches — vgl. die ganz anders klingende Behauptung auf S. 48—49 — nicht dem orthodoxen pneumatischen Kirchenbegriffe widerspreche". (Auch hierin stimmt also der orthodoxe Osten mit dem katholischen Westen überein.) Da der Verf. mit Recht zwei Aspekte in der Kirche unterscheidet, wird nicht klar, wie er mit Chomjakow, Arseniew und anderen (67) in der Kirche äußere Autorität ablehnen kann. Der Patriarch soll nicht Haupt, sondern nur Vorsteher seiner Kirche sein, nur einen Ehrenvorrang besitzen (67). Die „Katholizität" der Kirche wird im Sinne der „Sobornost", d. h. Vieleinheit oder Ganzheit aufgefaßt (71), nicht quantitativ, sondern qualitativ (72). Unter Berufung auf die Enzyklika der Ostpatriarchen von 1848 wird nicht die Hierarchie, sondern nur die gesamte Kirche — Hierarchie und Volk — als Träger und unfehlbarer Lehrer der Wahrheit bezeichnet (73). — Bezüglich der Ehe betont der Verf., daß ihre mystische Bedeutung wichtiger sei als die natürliche Fruchtbarkeit (92); aus dem byzantinischen Trauungsritus schließt er, Gott selbst sei priesterlicher

Vollzieher dieses Geheimnisses (93). Die Ehe ist unauflöslich, es sei denn im Falle des Ehebruchs. Wie üblich wird auf Matth 19, 9 verwiesen (93). Daß eine zweite Eheschließung Sünde sei, wird auf Grund der dabei verwendeten Trauungsgebete behauptet (94). — Vor dem Endgericht sind „die Qualen der Sünder in der Vorhölle und die Seligkeit der Gerechten und Heiligen noch nicht der Endzustand" (101). Eine Läuterung durch Leiden im Fegfeuer gibt es nicht (101). Ein Gebet der Chrysostomusliturgie nach der Wandlung wird in dem Sinne aufgefaßt, daß die eucharistischen Gaben auch für alle entschlafenen Gerechten dargebracht werden, da sie ja der vollkommenen Seligkeit noch nicht teilhaftig seien (101). (Der Verf. des aszetischen Teiles zitiert 223 den liturgischen Text und deutet ihn als Erlebnis der Einheit der Kirche, „in der es keine Grenze mehr zwischen den Himmelsbewohnern und der Erde gibt".) „Im kultischen Geschehen der heiligen Liturgie und Mysterien sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich" (109). Als Zeuge für die eschatologische Einstellung des Ostens wird J. Tyciak angeführt (110). Das Ideal des Ostens sei nicht Kultur, sondern Verklärung. — Zum dogmatischen Überblick noch ein paar kleine Bemerkungen: Merkwürdigerweise wird ein für die protestantisierende Entwicklung der russischen Theologie seit Peter dem Großen so bedeutender Name wie Theophanes Prokopowitsch — im ganzen Buche — nicht genannt (vgl. 18; 163). — Zu S. 21: Bulgakows Sophialehre ist nicht nur vom Moskauer Patriarchatsverweser, sondern auch von der Karlowitzer Auswandererhierarchie (zu der der Verf. gehörte) als Häresie verurteilt worden.

Der *geschichtliche Teil* berichtet nacheinander von der Kirche in den ersten Jahrhunderten, von den 7 ökumenischen Konzilien, von Wechselbeziehungen und Gemeinsamkeiten der Kirche des Ostens und des Westens, von der großen Trennung und Versuchen der Wiedervereinigung; auf die Geschichte der orthodoxen Landeskirchen folgt ein kurzer Überblick über die nationalen (nestorianischen oder monophysitischen) Sonderkirchen des Ostens. Wenn es dem Verf. nicht in allem — gemeint ist vor allem das Kapitel über die Trennung — geglückt ist, eine objektive Darstellung zu bieten, so liegt das wohl hauptsächlich daran, daß es kaum möglich ist, die so äußerst verschlungenen Tatsachen und Ereignisse einer jahrhundertelangen Geschichte kurz zusammenzufassen. Wenn z. B. der Primat des Petrus und der Päpste auf Grund der berühmten Irenäusstelle (adv. Haer. III) und einer Zitation aus Papst Leo I. (117; vgl. 115) nur als Ehrenprimat hingestellt wird, so klingt das, besonders wenn man die gesamte Lehre und Praxis Leos des Großen vor Augen hat, natürlich wie eine vollständig unbewiesene Behauptung. — Was Papst Honorius betrifft, so hat der Verf. die von Leo II. gegebene Begründung der Verurteilung des Honorius ungenau wiedergegeben; statt „qui profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est" heißt es griechisch „μιανθῆναι παρεχώρησε", was viel weniger bedeutet, nämlich „maculari permisit". Man denke nur an Ephrem den Syrer, an das Lob der makellosen Reinheit Mariens in der byzantinischen Liturgie, an die Lehre der Schule von Kiew, usw. — Die Rolle, die Nikolaus I. und Photius bei der Trennung spielten (144 ff.), erscheint als stark simplifiziert. Daß die Erhöhung der päpstlichen Autorität auch durch geschickte Fälschungen „nicht unwesentlich" gefördert worden sei (142), wird nicht bewiesen. Das „Decretum Gelasianum" (142 f.), das sich nach dem Verf. zum ersten Mal für die Lehr- und Jurisdiktionsansprüche des Papstes auf Mt 16, 18 beruft, stammt zwar aus dem 6. Jahrhundert, geht aber in seinem Grundstock, u. a. in der Lehre über den römischen Primat, auf Papst Damasus zurück. Wenn behauptet wird, das Filioque stehe gegen die „klare Schriftstelle" Joh 15, 26 (144), so antworten wir: genau so wenig — ja noch weniger —, wie aus Mt 11, 27 abgeleitet werden kann, daß der Heilige Geist nicht Gott sei, weil an dieser Stelle die Kenntnis des Vaters und Sohnes ausschließlich diesen beiden göttlichen Personen zuerkannt wird. Augustinus soll zuerst das Filioque behauptet haben (144); doch findet es sich schon bei Ambrosius, Tertullian, Epiphanius.

Wir können dem Verf. weder beipflichten, wenn er mit F. Heiler meint, der heutige Nestorianismus sei mehr terminologisch als sachlich von der

orthodoxen Lehre verschieden (175), noch auch, wenn er die nestorianische Eucharistielehre für rechtgläubig hält (176; vgl. W. de Vries, Sakramententheologie bei den Nestorianern, Rom 1947). Über den Monophysitismus äußert sich der Verf. nicht einheitlich: erst spricht er von der Irrlehre des Monophysitismus (183), nachher richtiger von seiner „begrifflichen Unklarheit und terminologischen Unentwickeltheit" (187 f.). (Daß bei der Darstellung die Katholiken der östlichen Riten nicht voll berücksichtigt wurden, läßt sich verstehen.)

Die Abhandlung über das geistliche Leben in der Orthodoxie ist mit Begeisterung und tiefer Glaubensüberzeugung geschrieben. Auf weite Strecken hin enthält sie Wahrheiten, die voll und ganz auch in den Bestand der katholischen Frömmigkeit eingehen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verf. der Lehre vom Leben der Kirche, dem Gottesdienst (der geistlichen Dichtkunst, Musik, Schriftlesung, der äußeren Handlung, dem Tages-, Wochen- und Jahrkreis), vor allem aber dem Mönch- und Starzentum. Viel anschauliches Material wird geboten, wenn auch im allgemeinen ohne Kritik. Die Klarheit der Darstellung leidet darunter, daß der Verf. sich ziemlich häufig in subjektiven Erwägungen ergeht, überspitzte Redewendungen gebraucht, gleichsam mit den Worten spielt.

Noch ein paar kleinere Bemerkungen: Joh 17, 21 (212) ist nicht im Garten Gethsemane gesprochen worden. — Auf S. 270 erscheint Simeon der Neue Theologe als Zeitgenosse Gregors des Sinaiten. — Ein Druckfehler ist 1722 (statt 1782) als Erscheinungsjahr der Philokalia (271). — Die falsche Behauptung des Bischofs Ignatij Briantschaninow, daß die „Nachfolge Christi" direkt zur Gemeinschaft mit Gott führen wolle ohne vorherige Reinigung durch Buße (277), wird nicht berichtigt. — Unter Tychon von Sadonsk, Feofan dem Eingekerkerten und anderen Aszeten nimmt sich der Name W. Solowjews doch seltsam aus, selbst wenn in einer Anmerkung auf seine ethischen Werke verwiesen wird. Aufs Ganze gesehen aber — trotz aller Einwände und kritischen Bemerkungen — vermittelt diese Selbstdarstellung des östlichen, von der katholischen Kirche getrennten Christentums ein einheitliches Bild und abgerundete Kenntnisse über die Reichtümer und Tiefen des östlichen Glaubens und Kultes und der östlichen Frömmigkeit. B. Schultze S.J.

Müller, L., *Solovjev und der Protestantismus, mit einem Anhang: V. S. Solovjev und das Judentum.* Nachwort von Wl. Szylkarski. 8° (182 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 6.50.

Der Marburger protestantische Theologe und Slawist untersucht in dieser Abhandlung über Wladimir Solowjów (1853—1900) dessen *bewußtes* Verhältnis zum Protestantismus. Dabei kommt er zu dem überraschenden Ergebnis, Solowjów habe in den letzten elf Jahren seines Lebens jenseits aller Konfessionen gestanden. Bei aller Dankbarkeit für die Stoffsammlung, die der Verf. aus den umfangreichen und schwer zugänglichen Werken Solowjóws zu seinem Thema zusammengetragen hat, kann ich mich nicht seiner Schlußfolgerung anschließen. Zum Ganzen verweise ich auf meinen eingehend belegten Artikel „Wl. Solowjóws Stellung zur katholischen Kirche" StimmZeit 144 [1949] 421—435), der dem Verf. aber, wie ausdrücklich bemerkt wird, erst nach Drucklegung seiner Arbeit zu Gesicht kam.

M. schreibt: „Im wesentlichen kreist die Auseinandersetzung Solovjevs mit dem Protestantismus um die Frage: Darf der einzelne sich aus irgendeinem Grunde von der Kirche trennen, die doch der Leib Christi ist . . ., d. h. um *die* Frage, die sich in der neueren Polemik als die Kernfrage in der Auseinandersetzung von Katholizismus und Protestantismus erwiesen hat" (15). „Die Antworten Solovjevs sind sein Leben hindurch nicht die gleichen gewesen." „Er begann und endete mit einer Antwort, die der protestantischen nicht fern ist, während dazwischen ein Jahrzehnt ihrer leidenschaftlichen Ablehnung liegt. Dagegen blieb seine Kritik an andern Lehrmeinungen des Protestantismus . . . im allgemeinen die gleiche . . ." (14 f.). M. sieht also den Protestantismus Solowjóws hauptsächlich darin, daß dieser sich von der Orthodoxie abgewandt hat. Da er sich damit aber gleichzeitig der katholischen Kirche *zu*wandte und sich ihr vier Jahre vor seinem Tode trotz größter

äußerer Schwierigkeiten formell anschloß, muß man in diesem Verhalten doch wohl eher ein Zeichen von Katholizismus sehen.

Als Student war Solowjów einige Jahre überzeugter Atheist gewesen, fand aber mit ungefähr 18 Jahren den Weg zur russsichen Orthodoxie zurück. Er polemisiert dann einige Zeit gegen Katholizismus und Protestantismus in gleicher Weise, vertritt neben den echt katholischen Grundlehren der Orthodoxie auch protestantische Ansichten, die seit dem 17./18. Jahrh. in Rußland Eingang gefunden hatten. Ab 1882 findet man aber in seinen Werken keinerlei grundsätzlich antikatholische Polemik mehr, obwohl er sein ganzes Leben lang für *menschliche Mißstände* auch in der römischen Kirche ein offenes Auge behält. Der Kampf gegen den Protestantismus nimmt dagegen immer prinzipiellere und schärfere Formen an (30 ff.). Auch die Orthodoxie bekommt, soweit es die Zensur erlaubt, ihr Schuldkonto vorgehalten. „Alles Nicht-Katholische, außerhalb der *einen* kirchlichen Tradition Stehende rückt für Solovjev nun zusammen zum Begriff der Sekte oder des Protestantismus. Sektentum oder Protestantismus ist gleichbedeutend mit Außer- oder Antikirchlichkeit" (31). Im Jahre 1883 erkennt Solowjów nicht nur das Papsttum, sondern auch (in betont lateinischer Terminologie) „infallibilitas, immaculata conceptio, filioque", also die eigentlichen Unterscheidungslehren, ausdrücklich an (Briefe S.s 2, 105) und hat nur noch eine Idee: „Ceterum censeo instaurandam esse Ecclesiae unitatem" (ebd. 118). Vom Protestantismus heißt es, daß er „im eigentlich kirchlich-religiösen Gebiet keinerlei Rechte" besitzt. „Losgerissen von der apostolischen Sukzession, nicht fest im Bekenntnis der Gottmenschheit und beraubt der Fülle der Sakramente — befinden sich die Protestanten *außerhalb* der Kirche, während wir und die Katholiken in ihr sind" (44 f.). Doch auch die katholische Kirche kann sich nach Solowjóws damaliger Meinung „nicht in ihrer Getrenntheit von der Ostkirche, sondern nur in der Einheit mit ihr die Universale Kirche nennen" (136). Dazu muß man bemerken, daß Solowjów diesen Satz noch 13 Jahre *vor* seiner Konversion niederschrieb. Die innere Einheit der beiden Kirchen erklärte er einige Zeit später dahin, daß sich überhaupt nur die russische Hierarchie von Rom abgespalten habe, während das Kirchenvolk immer völlig katholisch geblieben sei (Memorandum an Bischof Stroßmayer, Briefe S.s 1, 183—190). Aber auch diese Auffassung, die Solowjów im Vorwort seines berühmten Buches „La Russie et l'église universelle" in die Worte faßte: „Als Glied der wahren und ehrwürdigen orthodoxen, östlichen oder griechisch-russischen Kirche . . . erkenne ich als höchsten Richter in Sachen der Religion . . . den Apostel Petrus an, der in seinen Nachfolgern lebt . . .", hat Solowjów nicht, wie M. irrtümlich annimmt, bis zu seinem Lebensende beibehalten. Als er formell katholisch wurde, legte er nämlich nicht dieses, sondern das Tridentinische Glaubensbekenntnis ab, das eine förmliche Abschwörung von der Orthodoxie darstellt.

Die Jahre 1884—1888 bringen eine weitere Steigerung des Kampfes gegen Orthodoxie und Protestantismus, während Solowjów von der katholischen Kirche alles Heil erwartet. Da er von der zaristischen Pressezensur sehr behindert und durch die Staatsgesetze sogar physisch bedroht war, ging er ins Ausland und veröffentlichte dort jene Werke, in denen sein Katholizismus am unverhülltesten zum Ausdruck kommt. Doch das Verlangen, seine Landsleute der Kirche zuzuführen, trieb ihn bald wieder nach Hause: hielt er es doch eine Zeitlang für möglich, die ganze Christenheit unter der geistlichen Oberhoheit des Papstes und dem weltlichen Zepter des Zaren zu vereinigen. Bald mußte er jedoch das Utopische solcher Pläne einsehen. Als sich das Gerücht verbreitete, er sei zum Katholizismus übergetreten, und der Generalgouverneur von Moskau ihm gemäß den Staatsgesetzen mit Verbannung nach Sibirien drohte, verneinte Solowjów einen solchen Übertritt, der ja auch tatsächlich erst mehrere Jahre später erfolgte. Darin kann man aber doch keine grundsätzliche Ablehnung des Katholizismus erblicken, viel weniger noch als in der folgenden Briefstelle aus dem Jahre 1892: „Angesichts der bei uns herrschenden, teils auf bewußter Verdrehung, teils auf Dummheit beruhenden, in jedem Fall aber unchristlichen Papaphobie hielt und halte ich es für

nötig, hinzuweisen auf die positive Bedeutung des durch Christus selbst gegründeten Felsens der Kirche, aber ich habe ihn niemals für die Kirche selbst, — das Fundament nicht für das ganze Gebäude gehalten. Ich bin von der lateinischen Beschränktheit ebenso weit entfernt wie von der byzantinischen oder augsburgischen oder genferischen. Die Religion des Heiligen Geistes, zu der ich mich bekenne, ist weiter und gleichzeitig inhaltsreicher als alle Einzelreligionen: sie ist weder die Summe noch der Extrakt aus ihnen, so wie der ganze Mensch weder die Summe noch der Extrakt seiner einzelnen Organe ist" (62 f.). Diese Sätze, in denen Solowjów nach Meinung des Verf. „am klarsten" „über seine Stellung zu diesem ganzen Problem spricht" (62) und die daher als bündigstes Argument mehrmals wiederholt werden, um Solowjóws „Überkonfessionalismus" zu beweisen, bedürften tatsächlich einer eingehenden Untersuchung. Man kann aber darauf hinweisen, daß sie Solowjów noch vier Jahre vor seiner Konversion niederschrieb, daß auch ein Katholik den Primat nicht für die ganze Kirche hält, was wirklich sektiererischer Beschränktheit gliche. Der Katholizismus, den man aus Solowjóws gesamter Weltanschauung (Sophialehre!) heraus mit Recht als *die* Religion des Heiligen Geistes bezeichnen kann, ist ja auch keine „Einzelreligion", sondern im Sinne Solowjóws *die* „universale", eben kat'hólon. Auch wäre der Anlaß dieses Briefes, der übrigens an den bekannten Philosophen W. W. Rósanow gerichtet ist, zu untersuchen. (Über Rósanow vgl. B. *Schultze*, Russische Denker, Wien 1950, 211—227.) Auf jeden Fall scheint es unberechtigt, nach diesem gelegentlichen, durchaus nicht eindeutigen Privatbrief die ganzen letzten elf Jahre Solowjóws als „Periode des Bekenntnisses zur ‚Religion des Heiligen Geistes'" (60) im überkonfessionellen Sinne zu bezeichnen und von seinem Anschluß an Rom, der mitten in diese Zeit fällt, nur ganz nebenbei Notiz zu nehmen. Letzterer stellt vielmehr in gewissem Sinne den Höhepunkt seiner Entwicklung dar. Wenn Solowjów später einmal einen betont blinden Autoritätsglauben ablehnt und vom Glauben verlangt, daß er ein rationale obsequium sein müsse (64), so erscheint uns das im Gegensatz zur protestantischen fiducia nachdrücklich katholisch. Auch der Kampf Solowjóws gegen die Ansprüche „gerade dieser bestimmten", nämlich orthodoxen, Geistlichkeit, gegen „die griechisch-russische Synagoge", gegen die „genannte Institution", darf nicht, wie M. glaubt, ohne weiteres als Ablehnung *jeder* Institution, also auch des Papsttums, gewertet werden (66). Solowjóws Worte: „Wenn wir wissen, warum und in wessen Namen wir uns einer bestimmten Institution unterordnen müssen, so kennen wir eben dadurch die Weise und das Maß unserer Unterordnung, sie wird niemals grenzenlos, blind und knechtisch sein, wir werden niemals zu willen- und vernunftlosen Mitteln äußerer Kräfte werden, wir werden niemals die Kirche an die Stelle der Gottheit und den Staat an die Stelle der Menschheit stellen" (70), diese Worte sind ebenfalls einwandfrei katholisch. Solowjów rät einem jungen Protestanten ab, orthodox zu werden — damit ist aber weder ein Lob des Protestantismus noch eine grundsätzliche Verwerfung jeder konfessionellen Bindung gegeben (70).

Was M. (75 f.) im Zusammenhang mit Solowjóws Tod gegen seinen Katholizismus vorbringt, habe ich in meinem eingangs genannten Aufsatz ausführlich behandelt. Damit ist auch die Zusammenfassung des Verf. hinfällig, der meint: „Solovjev war hinausgewachsen über die Grenzen der christlichen Konfessionen. Keine kann ihn deshalb ganz als den ihren beanspruchen. Er ist ein Glied der ökumenischen Kirche der Zukunft, deren Anfänge es schon heute versucht haben, sich in lockerem Verband um die älteste und mächtigste der sichtbaren Kirchen zu scharen. Leider hat sich bisher gerade Rom dieser Verwirklichung der reifsten Pläne Solovjevs entzogen" (76).

Nachdem Solowjów durch seinen Anschluß an Rom ein festes Fundament unter den Füßen hat, wird seine Kritik am Protestantismus und an der Orthodoxie ruhiger und abgeklärter. Genau wie früher lehnt er alle typisch protestantischen Lehren klar ab, sieht aber jetzt im Gesamtphänomen der Reformation auch deren berechtigte Anliegen. Welcher Katholik kann solche ernsthaft leugnen? Auch aus der „Kurzen Erzählung vom Antichrist", Solowjóws letztem Werk, lassen sich keine Sympathien für den Protestantismus ableiten,

ist doch der Antichrist Ehrendoktor der protestantisch-theologischen Fakultät Tübingen! Die treugebliebenen Christen aller Konfessionen unterstellen sich dagegen dem Papst Petrus II. Besondere Bemerkung verdient, daß „ökumenische" (im Sinne des Verf.), also über alle Konfessionen erhabene Christen bei Solowjów überhaupt nicht vorkommen: Wer nicht zu einer der christlichen Konfessionen gehört, ist überhaupt ungläubig und steht schon von Anfang an auf seiten des Antichrist.

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß auch drei Zitate gegen die Jesuiten die antirömische Einstellung Solowjóws unterstreichen sollen. Zwei von ihnen stammen aber aus seiner orthodox-slawophilen Periode und sind daher wertlos. Das dritte (61 f.) richtet sich, wie Solowjów selbst ausdrücklich betont, nur gegen einen einzelnen Jesuiten, seinen langjährigen Freund P. Pierling, weil dieser die Sophiaspekulationen im 3. Teil des Buches „La Russie et l'église universelle" nicht gutheißen wollte. In seiner slawophilen Zeit hatte Solowjów im Stile seiner Umgebung den Satz niedergeschrieben: „Die Jesuiten sagen: ‚Lebt und glaubt, wie und an was ihr wollt — nur erkennt den Papst an!'" (Werke 3, 235; vgl. auch die letzte Anmerkung zur 11./12. Vorlesung über das Gottmenschentum). Jetzt, nachdem er persönlich Jesuiten kennengelernt hatte, mußte er schmerzlich die Falschheit seiner früheren Ansicht erfahren: Als Orthodoxer hatte er eine weitausholende, flammende Apologie des Papsttums verfaßt — und trotzdem lehnten die Jesuiten sein Buch ab, nur weil es im 3. Teil einige dogmatisch anfechtbare Spekulationen enthielt! Wie wenig diese vereinzelt dastehende Meinungsverschiedenheit zu einer grundsätzlichen Abneigung gegen die Jesuiten führte, beweist u. a. die Tatsache, daß Solowjów zwei Jahre später ein Projekt wieder aufnahm, an dem er schon lange Zeit vorher gearbeitet hatte: Er wollte „die unzähligen und absurden Verleumdungen", die der führende Slawophile Juri Samárin in einer Streitschrift gegen die Jesuiten seit 1865 in mehreren Auflagen verbreitete, in einer eigenen Veröffentlichung zurückweisen. Wenn das Werk, zu dem Solowjów viel Material gesammelt hatte, dennoch ungeschrieben blieb, so nicht aus Abneigung gegen die Jesuiten, sondern weil diese selbst von dem Vorhaben abrieten; sie meinten, er habe wichtigere und dabei weniger kompromittierende Aufgaben, zumal die russische Zensur niemals seine Verteidigung der Jesuiten zugelassen hätte. (Vgl. D'Herbigny, Vl. Soloviev — un Newman russe, Paris 1911, 277 f.)

Auf den Hauptteil des Buches, der als Materialsammlung einen wichtigen Beitrag zur Solowjów-Forschung darstellt, folgt ein kürzeres Kapitel, welches das Verhältnis zwischen Schelling und Solowjów untersucht, schließlich ein Anhang über das Judentum. Es fehlt hier der Raum, näher darauf einzugehen. Ein paar Zeilen seien aber noch gestattet über das Nachwort von *Szylkarski*, das die Schlußfolgerung des Verf. von Solowjóws „Religion des Heiligen Geistes" energisch verneint und u. a. besonders auf dessen ausdrücklich betonte Unterscheidung zwischen „Papsttum" und „Papismus" hinweist. Der Protest Solowjóws galt einzig dem „Papismus", genauer gesagt den menschlichen Unzulänglichkeiten in der Kirche.

Die ganze Abhandlung nebst unserer Kritik bezieht sich einzig auf das *bewußte*, willentliche Verhältnis Solowjóws zu den drei großen Konfessionen. Wir stellen ein organisches Hinüberwachsen von der Orthodoxie zum Katholizismus unter ständiger Ablehung des Protestantismus fest. Daß bei diesem Prozeß in Solowjóws theoretischen Schriften, die zum größten Teil vor seiner Konversion liegen, manche nicht nur bedenkliche, sondern sogar dogmatisch unhaltbare Meinung ausgesprochen wird, ist allzu natürlich. Doch werden solche Irrtümer, je mehr er sich dem Katholizismus nähert, immer seltener, um gegen Ende seines Lebens ganz zu verschwinden. Gewiß darf man Solowjów nicht als katholischen Klassiker werten, muß in ihm aber einen ehrlichen und tapferen Kämpfer bewundern, der trotz größter Hindernisse den Weg zur Kirche fand und auch andern Führer wurde. H. Falk SJ.

Zinkl, J., *Magnus Jocham. Johannes Clericus 1808—1893. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert.* 8° (XII u. 268 S.) Freiburg 1950, Herder. DM 8.50.

„Memoiren eines Obskuranten" hat Jocham selbst sein nach dem Tod im Kösel-Verlag 1896 herausgegebenes Lebensbild betitelt. Es bildet mit dem im Benediktinerpriorat Andechs aufbewahrten handschriftlichen Nachlaß und zahlreichen Briefen aus den Archiven von Freising, Wien und München die Quelle für die vorliegende neue Biographie. Jocham war 1808 in eine Übergangszeit hineingeboren, und das Allgäu, seine Heimat, hatte daran als Land der „Erweckungsbewegung" seinen reichen Anteil. Die „Aufklärung" und der staatliche Versuch, Indifferentismus und Rationalismus zur Herrschaft zu bringen, überschatteten bereits seine Jugend auf dem Kemptener Gymnasium, so daß er dort eine Zeitlang ihren Einflüssen zugänglich wurde. Doch zu stark lebte in ihm der religiöse Geist seiner tiefgläubigen Bauernfamilie, besonders seiner Mutter. So ist es verständlich, daß einer der Führer der pietistischen Erweckungsbewegung und Sailerschüler, M. Völk, der seiner Mutter als Benefiziat in Immenstadt Seelenführer in den letzten Lebensjahren war, auf den jungen Primaner dennoch Einfluß haben konnte. Von Völk erhielt er bei der Aufnahme der Münchener Studien einen Empfehlungsbrief an Kunstmaler G. Prestele, der in seinem Haus in abendlichen Zusammenkünften den Geist Sailers pflegte. Es muß eine reichgesegnete Zeit nach der kühlen rationalistischen Atmosphäre von Kempten gewesen sein, die durch die Teilnahme zweier junger Westfalen, die den dortigen streng katholischen Reformgeist mitbrachten, noch bedeutungsvoller für Jocham wurde. Weitere Anregung im Geist der Romantik kam von der soeben von Landshut nach München verlegten und erneuerten Universität. Er hörte bei Fr. von Baader, bei dem romantisierenden Schelling, bei G. H. Schubert und J. von Görres. Die katholische theologische Fakultät zählte unter ihren sechs Mitgliedern vier Sailerschüler, wie den Exegeten Allioli, und den ehemaligen Kollegen Sailers in Landshut Seb. Mall. Auch Döllinger, der damals noch Sailer näherstand (Belege siehe S. 52), war sein Lehrer. Döllinger war freilich die treibende Kraft für die neueinsetzende und über Sailer hinausgehende Bewegung. Er wollte die theologia cordis Sailers erweitern durch den historischen Hintergrund der christlichen Frühzeit. Jocham erlebte den Konflikt mit seinen unschönen Intrigen unmittelbar dadurch, daß sein Lieblingslehrer und Freund, der Dogmatiker Buchner, durch Döllinger zum Rücktritt gezwungen wurde. Doch hat sich Jocham auch später noch dankbar an Döllinger erinnert, weil er ihn zum ersten Male auf die Vorzeit hingewiesen hat. Auch Döllinger selbst hielt Jocham im Gedächtnis und versuchte, wenn auch gegen seine Münchener Kollegen vergebens, ihm den Lehrstuhl der Moral zu übertragen. Durch Döllinger war in Jocham jene Hinneigung zu den großen Gestalten erwacht, die er als Kaplan, Pfarrer und Freisinger Moralprofessor durch so manche Übersetzung seiner Zeit wiederschenkte (u. a. Blosius, Makarius, de Ponte, Theresia, Raimund von Sabunde, Joh. vom Kreuz, Alphons Rodriguez und Franz von Sales).

Die 52 Freisinger Dozentenjahre aber gaben ihm Gelegenheit, zugleich seine Anhänglichkeit an Sailer auch auf dem Katheder und in seiner dreibändigen Moraltheologie zu zeigen (1852—1894). Es scheint die Bewegung im Rheinland, wo er zwar 1865 auf der Bonner Tagung auf Einladung Döllingers war und bei dieser Gelegenheit in Mainz auch Moufang besuchte, geringeren Eindruck auf ihn gemacht zu haben. Aus dem Bonner Besuch aber blieb eine enge Verbindung mit dem damals gegründeten Theologischen Literaturblatt unter der Leitung von H. Reusch, in dem er von da ab jährlich mehrere Besprechungen veröffentlichte. Man müßte diese einmal einer eingehenden Untersuchung unterziehen, um Genaueres über den Einfluß der übrigen Strömungen auf Jocham sagen zu können. Für das moraltheologische Werk und den Einfluß Möhlers hat inzwischen P. Hadrossek in seinem soeben erschienenen Buch: Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance, München 1950, Zinkl, 192 ff. bereits die Ergebnisse von Z. ergänzt. Er stellt mit ihm fest, daß Sailers Anliegen herrschend bei Jocham ist. Sein Moralbuch ist daher in erster Linie ein Lebensbuch. „Wer, wenn nicht einer eine besondere Freude an Skeletten hat, wird ein Lehrbuch lesen?" So schrieb Jocham in der Vor-

rede. Die in etwa korrespondierenden Begriffe der Schule werden nur im Kleindruck gebracht. Grundlegend ist vor allem paulinisches Gedankengut. Die moralischen Forderungen ergeben sich von selbst aus der mystisch-sakramentalen Vereinigung mit Christus, wie sie in der Taufe begründet sind. Daneben aber ist der Kirchenbegriff Möhlers grundlegend, auf dessen Kirchentraktat Jocham auch in seinen Lebenserinnerungen hinweist. Es sei ein Buch, das auf seine Jugend großen Einfluß gehabt habe. Möhlers „Einheit der Kirche" hat von seinen Büchern auf die Moraltheologie Jochams am meisten durch die Leitidee des Pneumatischen eingewirkt. Dadurch tritt das Formal- und Autoritätsprinzip stark bei Jocham zurück, während der Subjektivismus durch den Geist als Geist der Ordnung und durch sein Wirken in der Kirche, die Jocham noch stärker betont, eingedämmt ist. So glaubt Hadrossek, schließen zu können mit der Feststellung: Jocham wollte das Testament des großen Möhler für die Moral vollziehen" (210). Hadrossek scheint jedoch den Einfluß des Aquinaten zu sehr zurückzudrängen, über dessen Secunda Secundae Z. aus einem Brief vom 14. 2. 1842 ein Urteil mitteilt, das uns doch aufhorchen läßt: „Der Reichtum und die Tiefe des Inhalts, die durchsichtige und wohlbegründete Stoffanordnung, der klare und knappe Stil und die immer sich gleichbleibende Fachsprache werden ihr für alle Zeiten den Ruhm des ‚größten Meisterwerkes theologischer Moral bewahren'" (158). Man spürt hier deutlich heraus, was ihn am Aquinaten besonders ansprach. Man wird daher daraufhin wohl noch einmal das Moralwerk durchsehen müssen.

Diese wenigen Züge aus dem Buch werden genügen, ihm seine Stelle in der Forschung jedenfalls der bayerischen kirchlichen Reformbewegung zu sichern. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß gerade solche mehr privaten Aufzeichnungen jene Linien kundtun, die oft dem Historiker entgehen können und doch zur Kenntnis der inneren Psychologie der Zeit unentbehrlich sind. Z. weist z. B. mit Recht darauf hin, daß Jocham zeigt, wie die Erweckungsbewegung manchmal zu negativ beurteilt worden ist. Das Beispiel Jochams belegt, daß in ihr starke Kräfte positiver Art gegen die Aufklärung lagen. Vor allem aber tritt uns bei Z. ausgezeichnet, weil ungewollt, der überzeugende innere Einfluß Sailers in der Überwindung verflachender kirchlicher Strömungen entgegen. Die Hebung der Mängel einer zu starken theologia cordis durfte Jocham unter eigener Mitarbeit in der Hinwendung zur kirchlichen Vergangenheit noch erleben. So war er zwar nur einer der schlichten Arbeiter seiner Zeit. Aber darin liegt vielleicht seine Bedeutung für die nachwirkende Erkenntnis ihrer Anliegen. H. Weisweiler S. J.

Welty, E., O. P., *Herders Sozial-Katechismus. I. Bd.: Grundsätze und Grundkräfte des sozialen Lebens.* 8° (XIV u. 336 S.) Freiburg i. Br. 1951, Herder. DM 16.50.

Im Vorwort (V) erläutert Verf. seine Absicht dahin, eine Sozial*ethik*, näherhin eine katholische Sozialethik zu bieten. Das bedeutet gegenüber dem Titel „Sozial-Katechismus" eine wesentliche Einschränkung. Wie die Individualethik in der metaphysischen Anthropologie ihre Grundlage hat, so die Sozialethik in dem, was man als Sozialmetaphysik bezeichnen könnte, der *Seins*lehre von der Gesellschaft. Entwickelt man die Seinslehre von der Gesellschaft, so fällt die Sollenslehre vom Handeln im gesellschaftlichen Bereich sozusagen als Nebenprodukt, als zusätzlicher, keine besondern Aufwendungen erfordernder Ertrag an. Und zwar sowohl die Sollenslehre vom Handeln der Einzelmenschen in ihrer Eigenschaft als Glieder der Gesellschaft als auch die Sollenslehre von demjenigen Handeln, das den Sozialgebilden selbst, wiewohl diese nicht durch sich selbst, sondern stets nur durch Einzelmenschen als ihre Organe zu handeln vermögen, eignet oder jedenfalls zuzurechnen ist. W. geht es unmittelbar um die Sozialethik. Selbstverständlich bedeutet das nicht, daß er die Seinslehre von der Gesellschaft außer acht ließe, aber auf sie wird nur insoweit eingegangen, als sie jeweils benötigt wird. Für die Anlage des Werkes im ganzen und für die Verfahrensweise im einzelnen ist das bestimmend. Nur der 1. Abschnitt „Der Mensch in der Gemeinschaft" (31—110) geht grundsätzlich auf die Seinslehre ein; die beiden folgenden Ab-

schnitte „Grundgesetze der Gemeinschaftsordnung (Sozialprinzipien)" (111 bis 144) und „Recht (Gerechtigkeit) und Liebe" (145—299) lassen bereits durch die Überschrift erkennen, daß sie unmittelbar auf das Ethische abzielen; tatsächlich beschränken sie sich nicht einmal auf den der Sozialethik eigenen Fragenkreis, sondern beziehen im Zusammenhang vieles ein, was zum mindesten ebensosehr der Individualethik angehört. Die hier gebotenen Ausführungen schließen sich eng an die Lehre des hl. Thomas an und verbürgen damit einen hohen Grad von Gediegenheit und Verläßlichkeit. Da aber nicht das Gesellschaftliche, sondern das Tugendliche im Blickpunkt des hl. Thomas steht, ist es unvermeidlich, daß Fragestellungen des heutigen gesellschaftlichen Lebens mehr beiläufig zur Erörterung kommen als den eigentlichen Fragestand ausmachen und den Gang der Untersuchung bestimmen.

Von diesem bisher allein vorliegenden Bande des auf 4 Bände angelegten Werkes macht daher der Abschnitt 1 „Der Mensch in der Gemeinschaft" den wertvollsten Teil aus. Gegenüber dem Erstlingswerk des Verf.s, „Gemeinschaft und Einzelmensch", ^{2}1935, das s. Zt. sehr starke Beachtung gefunden hatte, ist eine bemerkenswerte Abklärung und Ausreifung zu gewahren. Damals konnte es den Anschein haben, als bestehe zwischen der Position des Verf.s und derjenigen, die von der Schule des christlichen Solidarismus eingenommen wird, ein tiefgehender Gegensatz, der sich auf die Verschiedenheit der beiderseits zugrundegelegten Seinsphilosophie (principium individuationis usw.) zurückführe. Mit großer Freude nimmt man wahr, daß — obwohl die Verschiedenheit in den Grundlagen fortbestehen dürfte — die Gegensätzlichkeit in den sozialphilosophischen und sozialethischen Aufstellungen nahezu gänzlich verschwunden ist. Das zeigt sich besonders bei der Lehre vom *Gemeinwohl*, die von *beiden* Seiten weiter ausgebaut und vertieft worden ist, was dazu geführt hat, daß man beiderseits von der Gegenseite hinzugelernt, wertvolle Erkenntnisse der Gegenseite in die eigene Lehre eingebaut hat und sich dadurch fast bis zur Deckung der Anschauungen näher gekommen ist. Sogar terminologische Differenzen erwiesen sich als ausräumbar.

Den Unterschied zwischen Individualismus und Personalismus (36) sähe man gern dahin vertieft, daß die Person nicht bloß nach innen gewandt ist, sondern daß — wie wir aus der Offenbarung über die göttlichen Personen wissen — mindestens zur Vollkommenheit der Person die Aufgeschlossenheit, die Zugewandtheit zu andern gehört. Gerade — oder vielleicht überhaupt nur! — diese sozialtheologische Fundierung sichert uns vor der Gefahr, durch die gebotene nachdrückliche Betonung des Einzelmenschen und seiner unmittelbaren Endzwecklichkeit (Gottbezogenheit) nicht auf die schiefe Ebene des Individualismus zu geraten.

Im 2. Abschnitt werden 9 Sozialprinzipien = Grundgesetze der Gemeinschaftsordnung aufgezählt und abgehandelt. Die Frage drängt sich auf: Sind dies — ähnlich dem principium contradictionis und principium rationis sufficientis — Seinsprinzipien, grundlegende Aussagen über das gesellschaftliche Sein, oder sind es Grundgesetze im ethischen Sinn, d. i. Normen des rechten Handelns im gesellschaftlichen Bereich? Zwischen beiden besteht (s. oben!) ein überaus enger Zusammenhang, der es ermöglicht, geradezu unmerklich vom einen zum andern hinüberzugleiten. Entsprechend seinem Vorhaben, eine Sozial*ethik* zu bieten, stellt Verf. die Normen des Handelns im Sinne der rechten Gemeinschaftsordnung zum mindesten in den Vordergrund. So besagt das Grundgesetz der Einheit (114), daß die Glieder der Gemeinschaft einträchtig zusammenzuwirken haben, widrigenfalls die Gemeinschaft zu Bruch geht. Darauf weiterbauend besagt das Grundgesetz der Ordnung (116), in welcher Form diese Einheit erstrebt und erreicht werden „muß". So geht es fort mit „müssen" und „dürfen"; eine gewisse Ausnahme macht das „Gesetz des organischen Wachstums" (132). Besonderen Kummer bereitet es dem Solidaristen, daß auch das Solidaritätsprinzip (134), obwohl ganz knapp auch als Seinsprinzip gekennzeichnet, dennoch fast ausschließlich in den Blickwinkel eines ethischen Prinzips gerät, womit unbeabsichtigterweise einer weitverbreiteten Mißdeutung des Solidarismus Vorschub geleistet wird. Das als *Seins-*

prinzip voll entwickelte Solidaritätsprinzip schließt die übrigen Sozialprinzipien — mit Ausnahme des Subsidiaritätsprinzips — mehr oder weniger sämtlich in sich. Letztgenanntes, das Subsidiaritätsprinzip, erfreut sich bei W. einer ausgesprochenen, durchaus begründeten Vorliebe. Wenn allerdings die deutsche Übersetzung von ‚Quadragesimo anno' es als „obersten sozialphilosophischen Grundsatz" bezeichnet und W. diese Übersetzung übernimmt (142, Ziff. 6), so ist das insofern ungenau, als der lateinische Text ‚gravissimum principium' besagt, also etwa „überaus gewichtiger Grundsatz". Auch bei diesem Prinzip sähe man gerne näher erläutert, inwiefern „jedwede Gesellschaftstätigkeit . . . ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär" ist (Q. a. n. 79).

Im 3. Abschnitt „Recht (Gerechtigkeit) und Liebe" sähe man gern die Eigenart der Rechtsordnung innerhalb der sittlichen Ordnung insgesamt, des Naturrechts innerhalb des Naturgesetzes (natürlichen Sittengesetzes) genauer herausgearbeitet. Zwar wird auf die Eigenart der Tugend der Gerechtigkeit (umfassend die iustitia comm., distr. und legalis) im Gegensatz zu ihren Hilfstugenden großes Gewicht gelegt; was aber eigentlich das Recht zum Recht macht, wird nicht geklärt. Vielleicht ist der Zugang dazu erschwert, indem Verf. unter Recht an erster Stelle das iustum versteht und dieses als ein ‚suum' erläutert. In den mehrfach angezogenen Papstworten, insbesondere aus der Weihnachtsbotschaft 1942, ist an erster Stelle die Rede von der gottgesetzten Rechts*ordnung*, wird das Naturrecht als ein aus der gottgegebenen Natur der Dinge sich ergebender Inbegriff von Normen verstanden, die insgesamt das Gerüst der gesellschaftlichen Ordnung ausmachen. Gerade hervorragende thomistische Autoren erblicken im ius normativum die Grundlage für die iura obiectiva und in weiterer Folge die iura subiectiva, die rechtlichen Befugnisse. Darum befremdet es, daß W. — wie es wenigstens scheint — Naturrecht im Sinne von Rechtssätzen nur als Naturrecht im uneigentlichen (analogen) Sinne gelten lassen will (173). Sieht man im Recht überhaupt und im Naturrecht im besonderen dieses Gerüst der Gemeinschaftsordnung, dann kommt man im Gegensatz zu W. (269) systematisch zwingend dazu, als erste Rechtsregel ‚ordo socialis servandus' aufzustellen und erst als daraus abgeleitet ‚suum cuique tribuendum'. Gewiß ist es wahr, daß die gesellschaftliche Ordnung gewahrt wird, indem man jedem — darunter auch der Gemeinschaft! — das Seinige gewährt. Zuvor aber muß doch geklärt sein, *was* dem Einzelnen als das Seinige und der Gemeinschaft als das Ihrige gebührt, und das lesen wir ab von der *mit der Menschennatur*, so wie Gott sie mit ihrer Sozialanlage geschaffen hat, *grundgelegten* gesellschaftlichen Ordnung. — In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, wie die Unterscheidung zwischen aequalitas iustitiae und aequivalentia obiectorum übergangen wird (vgl. 150, Ziff. 2, 244/245). Die aequalitas iustitiae (Gleichheit von Verbindlichkeit und Erfüllung) ist begrifflich scharf: wenn ich 1000 zu leisten habe, ist 999 zu wenig und 1001 ein Überschuß. Im Gegensatz dazu ist die aequivalentia obiectorum und damit der ganze Bereich der Rechtsnorm der Gleich*wertig*keit von Leistung und Gegenleistung (Aequivalenzprinzip) begrifflich unscharf: *was* gleichwertig ist, bestimmt sich auf sehr verwickelte Weise und immer mit beträchtlichem Spielraum unter der Rücksicht des wohlgeordneten Ablaufs des Gemeinschaftslebens in der Richtung seiner Sinnerfüllung, d. i. auf das Gemeinwohl hin; erst bei der *Einhaltung* der sozial, nicht individuell bestimmten Äquivalenz kommt die iustitia commutativa und damit die aequalitas iustitiae zum Zuge. Das haben bereits die alten Scholastiker mit ihrer Lehre vom pretium summum, medium, infimum sehr wohl gewußt, wenn sie auch noch nicht über die Mittel verfügten, um diese Erkenntnis auf eine begriffsscharfe Formel zu bringen.

Bezüglich der *sozialen Gerechtigkeit* schreibt Verf. (270 Anm.) mir ein Verdienst zu, das nicht mir, sondern Gustav Gundlach zukommt. Vielleicht wäre die Feststellung angebracht, daß verschiedene Autoren den Ausdruck „soziale Gerechtigkeit" in verschiedenem Sinne gebrauchen, so daß man sich immer erst vergewissern muß, was der jeweilige Autor meint. Eine andere Frage ist die wissenschaftspragmatische, in welchem Sinne man den terminus festlegen sollte. Und wieder eine andere Frage ist, ob die traditionelle Drei-

teilung der iustitia erschöpfend ist oder durch neuere Erkenntnisse gesprengt wird, was Verf. mit Recht verneint. Nochmals eine andere Frage ist, ob die Art, wie diese Dreiteilung bzw. die dreigeteilte iustitia selbst ausgelegt wird, nicht die stillschweigende Unterstellung der Statik, d. i. einer bestehenden und ohne weiteres zu bejahenden gesellschaftlichen Ordnung einschließt, wobei dann alle Verwicklungen außer Betracht bleiben, die sich bezüglich der Rechtmäßigkeit dieser „Ordnung" selbst bzw. der Schaffung einer „rechten" Ordnung ergeben, d. i. der gesamte Fragenkreis einer gesellschaftlichen Dynamik.

Der Waschzettel verspricht eine „allgemeinverständliche Sprache ohne Fremdwörter und ohne Belastung durch eine hochentwickelte Fachsprache". Dieses Versprechen wird in sehr befriedigender Weise eingelöst; nur das so leicht zu entbehrende Fremdwort „Situation" (in Frage 121 wird eine gute Verdeutschung geboten!) geistert in dem Buche herum und könnte leicht zu Mißverständnissen im Sinne einer dem Verf. durchaus fernliegenden Situationsethik Anlaß geben. Umgekehrt allerdings werden die meisten Situationsethiker das, was Verf. als Situationsethik vorstellt (124), wohl nicht als Situationsethik gelten lassen.

Ungeachtet dieser und jener Ausstellungen und Wünsche, die man vortragen möchte, bedeutet dieser 1. Band des Sozial-Katechismus eine höchst wertvolle Bereicherung unseres Schrifttums. Man kann nur hoffen, daß er recht fleißig zu dem Zwecke benutzt wird, für den er geschrieben wurde: als „Hand- und Werkbuch . . . als Grundlage für Einführungs- und Schulungskurse, für Lehrgänge und Aussprachen" (Vorwort); dazu wird er zweifellos ausgezeichnete Dienste leisten. O. v. Nell-Breuning S.J.

Lottin, O., O.S.B., *Problèmes concernant la ‚Summa de creaturis' et le Commentaire des Sentences de saint Albert le Grand:* RechThAncMéd 17 (1950) 319—328.

Mehr als einmal wird etwas auf Grund allgemeiner Ansicht als feststehende Wahrheit hingenommen, das sich bei näherem Zuschauen als noch ungelöstes Problem herausstellt. Einen interessanten Beleg hierfür gibt L. in seiner Untersuchung über die Summa de creaturis und den Sentenzenkommentar Alberts.

Er beginnt mit der Feststellung der Reihenfolge: Summa de quatuor coaequaevis, Summa de homine, Summa de bono, Sent. l. 1, 3, 2, 4. Er betont darauf, daß die Summa de creaturis und der Sentenzenkommentar Frucht von Quaestiones disputatae seien, und versucht endlich, den Kommentar und die Summa näher zu datieren: Der Kommentar beginnt 1243—1244, Vollendung der ersten 3 Bücher nach 1246; Buch 4 1249; Summa de creaturis vor 1243.

Inbetreff der Reihenfolge und Datierung dieser Teile werden wohl immer einzelne Dunkelheiten bleiben. Sicher dürfte sein, daß die verschiedenen ersten Summen, auch De incarnatione et resurrectione, die Albert in ein Werk zusammenfassen wollte, vor der Abfassung des Kommentars zum zweiten Sentenzenbuch liegen; denn sie werden dort mehrfach zitiert. Anderseits ist es bei der Zitierfreudigkeit Alberts recht auffallend, daß er im ersten Sentenzenbuch, wenigstens soweit ich feststellen konnte, nie die Summen zitiert und im dritten Buche nur zweimal gegen Ende (d. 34 a. 2 b und d. 40 a. 4) auf die Summa de bono hinweist. Daß die Summa de bono erst nach dem ersten Buch des Sentenzenkommentars vollendet ist, ergibt sich m. E. aus der von H. Kühle (S. Alberti Magni Quaestiones de bono q. 1 S. 2) zuerst angeführten Stelle aus der Summa de bono (jetzt Alberti Magni, De bono, Münster 1951, 20—77 ff.). Dort heißt es: quod veritas in negativis reducitur ad ens, sicut alibi determinatum est. Quod vero dicitur de ista: chimaera sive phligax non Tragelaphus. . . . Diese Stelle und deren Beweis entspricht vollständig der Stelle Sent. l. 1 d. 46 a. 13 (B. 26, 443): Dico sine praeiudicio quod omnis veritas enuntiationis sive affirmativae sive negativae reducitur ad ens. Es folgt dann als Beispiel Tragelaphus non est phligax, vel chimaera non est hircocervus und die übereinstimmende Beweisführung mit starkem Anklang im Wortlaut. An De coaequaevis q. 2 a. 3 als dem ‚alibi determinatum' kann man m. E. kaum denken. Es fehlt das Beispiel, es fehlt die reductio ad ens und jeglicher Anklang im Wortlaut.

Wie ist das Verhältnis der Summen zum dritten Buch? Hier ist eine Vorfrage zu erledigen. Ist das dritte Buch zum Teil vor dem ersten Buch verfaßt? Nach den Ausführungen von L. (Commentaires des Sentences et Somme théologique d'Albert le Grand: RechThAncMéd 8 [1936] 136—138) wird man kaum noch bezweifeln können, daß Albert mit der endgültigen Niederschrift des ersten Buches begonnen hat, dann aber zum dritten Buch überging, darauf jedoch das erste Buch vollendete, um endlich das dritte Buch von d. 12 an bis zum Ende zu schreiben. Man wird daher sagen müssen, daß sich bis jetzt vor d. 34, a. 1 des dritten Buches kein Zitat aus den Summen nachweisen läßt, daß im Gegenteil De bono q. 1 das erste Buch des Kommentars voraussetzt. Somit bleibt die Tatsache, daß wenigstens De bono nach dem Anfang des ersten Buches und vor Vollendung des dritten Buches geschrieben wurde. Ob dies auch für De coaequaevis und De homine gilt, bleibt einstweilen in der Schwebe. Eine Stelle in De coaequaevis (S. de cr. 1 q. 4 a. 1) zeigt jedenfalls, daß Albert damals schon an die Abfassung des Kommentars zum zweiten Buch dachte: Dicendum quod hoc in libro II Sententiarum loco suo determinari debet.

Eine andere Frage. Sind der Kommentar und die Summen aus Quaestiones disputatae entstanden, wie L. glaubt? Dies möchte ich für den Kommentar entschieden verneinen, für die Summen entgegen einer früher von mir geäußerten Meinung sehr bezweifeln. Was den Sentenzenkommentar angeht, so bilden hier Texterklärung und Quaestio ein so fest verbundenes Ganze, daß m. E. an Quaestionen im Sinn von Quaestio disputata nicht gedacht werden kann. Es sind Lehrvorträge, die sich im Gegensatz zur späteren Zeit noch eng an den Text des Lombarden anschließen. Ich nehme ganz willkürlich ein Beispiel aus vielen, l. 1 d. 40. Zuerst der Text des Lombarden: Praedestinatio vero; dann Angabe des neuen Teiles: Hic incipit pars illa; dann Einteilung: Et dividitur in duas; dann Einteilung der Distinctio: Ista distinctio dividitur in duas partes; dann: In prima parte facit quinque. Darauf: Sunt autem ante Litteram octo quaerenda; dann die Artikel. Bei a. 3 wird vermerkt: Habemus enim unam ⟨definitionem⟩ hic in littera in ultimo capitulo; nach a. 9 zu Beginn von a. 10: deinde queritur de his quae dicuntur in Littera primi capituli; a. 11: deinde quaeritur de hoc quod dicit in secundo capitulo; a. 16. Non videtur esse solutio quam Magister ponit in Littera; Haec est solutio Magistri in Littera usw. Albert hat den Text des Lombarden erklärt und an Hand dieses Textes Fragen aufgeworfen und beantwortet. Dies geschah in der damals üblichen Form der Quaestio mit Pro und Contra, Solutio. Ob er hierbei sich auch fragend an die Schüler gewandt oder deren Fragen beantwortet hat, dafür finde ich keine irgendwie sicheren Anzeichen. Die Möglichkeit, daß ihm bei der Ausarbeitung auch eine Quaestio disputata Material geliefert hat, möchte ich nicht bestreiten. Für disputare = erörtern nur das eine oder andere Beispiel aus vielen: S. de cr. 1 q. 7 a. 3: Ut infra probabitur, cum disputabitur . . . hoc enim non habet hic disputari; reservetur ergo in futurum. a. 25 a. 1: Et de his voluntatibus amplior erit disputatio in tractatu de anima hominis; q. 44 a. 1: Et hoc manifestabitur inferius, cum de missione disputabitur; Sent. l. 3 d. 2 Text: Sententia autem in littera patebit iam per disputationem; l. 3 d. 40 a. 4: De legibus et iure naturali, quam disputavimus in tractatu de iustitia.

Viel eher ist eine solche Aufnahme früher im eigentlichen Sinn disputierter Fragen bei der Summa de creaturis möglich. Aber auch hier haben wir mit Einschluß der Summa de bono ein vorbedachtes und festgefügtes Ganzes einer Summa vor uns, ähnlich wie die Summa Altisiodorensis oder die unvollendete Summa Alexanders es sind. Durch Vor- und Rückverweise, Einteilung, die Bezeichnung tractatus erweist es sich als solches.

Eine andere wichtige Frage wirft L. auf. Las vor 1250 nur der Baccalarius über die Sentenzen, so daß wir aus der Sentenzenvorlesung auf die Zeit des folgenden Magisteriums schließen dürfen? Eines ist sicher: Vorlesung, weitere Ausarbeitung und Veröffentlichungen fallen nicht zusammen. Albert arbeitet noch 1249 nach Vollendung des Pariser Magisteriums am vierten Buch seines Kommentars. Aber las nur der Baccalarius über die Sentenzen? Jedenfalls

hat Alexander von Hales vor 1230 als Magister den Lombarden erklärt. Konnte ferner Albert, der lange schon als Lector in deutschen Konventen tätig gewesen war, nicht recht bald Magister Parisiensis werden? L. wirft diese Frage auf. Eine bejahende Antwort ist durchaus wahrscheinlich. Mehr können wir nicht sagen.

Eine letzte Frage. Die Summa de creaturis liegt vor der Redaktion des zweiten Buches. L. verlegt sie in die Zeit vor 1243. Man hat hier eine Tatsache übersehen, auf die ich schon 1920 hinwies (Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, 70—80): Thomas wurde wahrscheinlich 1243 gefangen genommen. Er kam nach etwa einem Jahre, also etwa 1244, zu Albert nach Köln und nicht nach Paris. Das bezeugen Tholomeus von Lucca, Wilhelm von Tocco und vor allem Thomas von Cantimpré, der mit Albert der gleichen Provincia Teutonica angehörte, und die domina Catharina, eine Nichte des Heiligen, die sich auf eine Aussage von Thomas' Mutter beruft. Dafür spricht auch eine alte Kölner Haustradition, von der Peter von Preußen spricht. Nach ihr hat Thomas etwa 9 Jahre im Kölner Konvent zugebracht, — er kam 1252 nach Paris. Aus all dem folgt fast mit Notwendigkeit, daß Albert frühestens 1244 nach Paris berufen wurde. Also kann weder die Summa, soweit sie nicht vielleicht ältere Bestandteile enthält, noch der Sentenzenkommentar vor 1244 entstanden sein. Fr. Pelster S.J.

Nicolau M., S. J., *Jerónimo Nadal S. J., 1507—1580. Sus obras y doctrinas espirituales.* gr. 8° (567 S.), Madrid 1949, Cons. Sup. de Invest. cient. Instituto Francisco Suárez.

Nadal hat sich innerhalb seines Ordens hervorgetan als Gefährte und Vertreter des hl. Ignatius, als Verkünder und Erklärer der neuen Ordenssatzungen. Dazu hat er sich in der Geschichte der Frömmigkeit einen Namen erworben durch seine Ansprachen bei der Übung seines Amtes, seine Aufzeichnungen und durch einige kleine Werke. Diese alle bilden den Inhalt des Buches von N.

Ein *Lebensbild Nadals* schickt er voraus, das sich durch nachahmenswerte Wahrhaftigkeit auszeichnet. Nadal war ein sehr begabter Mann, aber nervenschwach und melancholisch. Die Bemühungen des hl. Ignatius, mit dem er schon in Alcalá und später in Paris zusammen war, ihn für seine Gemeinschaft zu gewinnen, schlugen fehl, wohl weil Nadal an dessen Rechtgläubigkeit nicht glauben wollte. Als Nadal in seiner Heimatstadt Mallorca Vorlesungen hielt, kam ihm ein Brief des hl. Franz Xaver in die Hände, der von der eben erfolgten Bestätigung und den Erfolgen des neuen Ordens berichtete. So fuhr er nach Rom, um mit Ignatius in Verbindung zu treten. Schließlich entschloß er sich, Exerzitien zu machen und trat 1545 in den Orden ein. Er lebte sich so ganz in die Gedanken des Stifters ein, daß er geeignet schien, die neuen Ordenssatzungen in Spanien und Portugal zu verkünden und einzuführen, was er auch zu allgemeiner Befriedigung ausführte. In den letzten Lebensjahren des Heiligen war er sogar dessen Vikar für alle Mitglieder. Nach dem Tode des Heiligen hatte er sowohl in Spanien wie in Deutschland zu arbeiten und siedelte 1573 für 6 Jahre nach Hall in Tirol über, um schriftstellerischen Arbeiten zu leben. 1579 kam er auf seinen Wunsch nach Rom zurück, wo er im folgenden Jahr im Noviziatshaus starb. Im Alter kam sein nervöses und melancholisches Temperament, das er in seinen großen Arbeitsjahren wirksam überwunden hatte, wieder mehr zum Durchbruch.

Das zweite Kapitel des Buches gibt die *geistlichen Werke* Nadals, Vorträge und Schriften, kurz wieder (71—132). Es beginnt mit einem Vortrag über das Gebet, den er in seiner ersten Amtstätigkeit, als Rektor des Kollegs von Messina, nach 1550, gehalten hat. Es schließen sich diejenigen an, die er in Spanien und Portugal, besonders in Alcalá, seinen Mitbrüdern hielt, um ihnen die von Ignatius fertiggestellten Ordenssatzungen zu erklären und deren Ausführung zu empfehlen. In diese Zeit gehört auch eine Verteidigungsschrift der Exerzitien, die besonders von Erzbischof Siliceo als nicht rechtgläubig hingestellt worden waren, obwohl der Papst sie schon gutgeheißen

hatte. Ähnliche Vorträge wie in Spanien hält Nadal auch in Rom und in Deutschland.

Es folgt die Beschreibung von zwei Werken Nadals, die für die Exerzitien und den neuen Orden charakteristisch sind: *Bilder und Erklärungen der Evangelientexte*, die sowohl an die Liturgie des Kirchenjahres wie an die Leben-Jesu-Betrachtungen des Exerzitenbuches anschlossen und so die bis heute nicht absetzende Reihe der Betrachtungsbücher eröffneten. Gerade dadurch hat Nadal für die Geschichte der Frömmigkeit etwas Wichtiges geleistet. Als Ausgangspunkt und Grundlage der Betrachtung hat er Bilder anfertigen lassen und das in die Tat umgesetzt, was der hl. Ignatius in den Exerzitien empfiehlt mit der Compositio loci. Der Gedanke, die christliche Lehre durch Bilder zu verdeutlichen, ist schon alt und geht bis zur mittelalterlichen Biblia pauperum zurück. Gleich nach Erfindung der Buchdruckerkunst hat Kard. Torquemada in Spanien ähnliches durchgeführt. Der Katechismus von Canisius ist schon 1569 bebildert erschienen. Kaum war 1593 das Buch von Nadal gedruckt, als schon im folgenden Jahr ein Italiener für seine Epistelerklärung die Bilder benutzte, ohne den literarischen Diebstahl einzugestehen. Auch verschiedene Jesuiten, bes. Vivaldi, Ricci, Sucquet, schlossen sich in ihren Betrachtungsbüchern an Nadal an. Am wichtigsten wurden diese aber in den Missionen, Indien und vor allem China und Japan, wohin Reproduktionen geschenkt und in dortiger Art nachgeahmt wurden. — Eine andere Anregung bot Nadal dadurch, daß er als Betrachtungsstoff die Evangelien des Kirchenjahres verwandte und als Abschlußgebete die entsprechenden Meßorationen. Auch dazu hatte ihn Ignatius angeregt. So erweist sich auch geschichtlich der Gegensatz zwischen Exerzitien und Liturgie als gekünstelt. Dazu weist die Messe als Betrachtungsstoff auf die Messe als Predigtstoff zurück, den schon Nadals Landsmann Ramón Lull (1235—1316) empfohlen hatte. Die Betrachtung im Anschluß an das Kirchenjahr hat sich in Zukunft weit verbreitet, besonders in den zahlreichen Betrachtungsbüchern der Jesuiten, von denen Nicolau eine große Zahl, angefangen vom hl. Franz Borja, nennt.

Sehr gut, nicht nur den damaligen Alumbrados gegenüber, ist, daß Nadal als Vorbereitung für die contemplatio divinitatis die meditatio humanitatis et passionis Christi hinstellt (201 Anm. 46). Die Freiheit seiner Auffassung beweist Nadal dadurch, daß er neben Leben Christi und Liturgie noch zahlreiche andere Betrachtungsstoffe angibt: Hl. Schrift, Kirchenväter, Nachfolge Christi, theologische Werke, Schriften über den eigenen Orden. Hauptgegenstand der Schrift ist aber die geistliche Lehre Nadals. Wie es beim Neuaufleben des Ordenslebens verständlich ist, bietet Nadal seinen jungen Mitbrüdern zuerst Allgemeines über den Ordensstand und über die spezifischen Gnaden der verschiedenen Orden, besonders des eigenen, apostolischen. Daran knüpft er Gedanken über den Reinigungsweg und die Buße als erste Stufe jeden ernsten geistlichen Fortschritts. Am ausführlichsten sind aber seine Ausführungen über das Gebet (Kap. 4—8; S. 156—341). Es soll mit Lesung und Sammlung vorbereitet werden, die die rechte Haltung Gott gegenüber bringen. Den falschen Mystikern s. Z. stellt Nadal als vollkommenstes Gebet die Verbindung von betrachtendem und mündlichem Gebet hin, wie die Kirche es für das Brevier wünscht. Hierhin rechnet er auch den Rosenkranz, für den er nicht nur 15, sondern 42 Geheimnisse aus dem Leben Jesu angibt. In diesem Punkt wird nicht jeder ihm zustimmen, da nach weitverbreiteter Auffassung die Stufen des Gebetes das mündliche, betrachtende, mystische Gebet sind. Danach hat das mündliche, auch das Breviergebet, seinen Vorzug nicht als Gebet des Einzelnen, sondern der Gemeinschaft, das auf alle Glieder des mystischen Leibes überstrahlt. Am ausführlichsten geht Nadal begreiflicherweise auf die Eigenart von Gebet und Frömmigkeit des neuen Ordens ein, dessen Satzungen er zu verkünden hatte. Er sieht diese mit Recht vorgebildet im hohen Gebetsleben des Stifters und in den Anregungen zu Beschauung und Apostolat, zu Buße und Gotteinigung, die dieser in Manresa und bei der Vision von La Storta erhalten hatte. Darum mahnt Nadal seine Mitbrüder, sich auf ein hohes Gebetsleben vorzubereiten, neben Sinnen

und Intellekt die sog. geistigen Sinne zu üben. Dazu muß eine tiefe Kreuzesliebe kommen, aber beides auf das apostolische Ziel des Ordens hingelenkt werden. So faßt Nadal die Aszese des Jesuiten zusammen als vita activa superior, die beim Apostolat Gott nie vergißt, sondern gerade darin ihn findet. Sehr gut ist, daß Nicolau auch die Quellen Nadals angibt. Es sind außer dem hl. Ignatius besonders sein Landsmann Ramón Lull, der Ps.-Areopagite, Bonaventura. Ebenso lesen wir von den Schriftstellern, auf die Nadal besonderen Einfluß ausgeübt hat, wie Alfons Rodriguez, Franz Suárez, Lancicius.

So lernt man Nadal als einen ganz bedeutenden aszetischen Schriftsteller kennen. Damit hat Nicolau für die Geschichte der Frömmigkeit etwas Wertvolles geleistet. Vielleicht würde man wünschen, daß er nicht nur einige bisher ungedruckte Werke im Anhang beigefügt und häufig auf die großen, aber schwer zugänglichen Sammlungen der Monumenta Historica Societatis Jesu und deren Archivum Historicum verwiesen hätte, sondern wenn er die gesamten Ansprachen und Schriften in einem etwas größern Band zusammengestellt hätte. E. Raitz v. Frentz S.J.

Aufsätze und Bücher

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

Studia philosophica. Jahrb. d. Schweiz. Philos. Gesellschaft, hrsg. von D. Christoff u. H. Kunz. Bd. 9 u. 10. gr. 8° (VII u. 244, VIII u. 252 S.) Basel 1949 u. 1950, Verlag für Recht und Gesellschaft; in Deutschland: Heß, Stuttgart. — Die beiden Bände, deren Beiträge von schweizerischen und deutschen Autoren teils in deutscher, teils in französischer Sprache abgefaßt sind, geben einen Einblick in das vielfältige Leben der Gegenwartsphilosophie im deutschen und schweizerischen Raum. Wir heben besonders heraus: im 9. Bd. den Beitrag von G. Krüger (Tübingen), M. Heidegger und der Humanismus. Eine sehr beachtenswerte, sowohl sorgfältig referierende als auch kritisch stellungnehmende Studie, die als Resultat ausspricht, Heideggers unmetaphysischer Humanismus bleibe dem modernen Subjektivismus verhaftet; Heidegger humanisiere das Sein und trage die überwundene Not der Geschichtlichkeit des Menschen mit aller daran haftenden Relativierung der wandelbar gewordenen Wahrheit in jenes Sein selbst hinein. Die Apotheose der Geschichte sei ein Verhängnis des heutigen Menschen überhaupt. — Im 10. Band behandelt M. Buber (Jerusalem) unter dem Titel „Urdistanz und Beziehung" ein wesentliches, dem Sein, Verhalten und Tun des Menschen (und, so fügen wir hinzu: jedes ens contingens) zugrunde liegendes Verhältnis — B. nennt es „Prinzip des Menschseins" —; jenes Verhältnis, daß der Mensch sich absolut notwendigerweise von den anderen Seienden unterscheidet und zugleich mit ihnen in Beziehung steht. Wie dieses Verhältnis weiterhin zu erklären sei, ist bei B. nicht gesagt. Letztlich geht es dabei um die Frage nach dem Verhältnis des Vielen zum Einen und der Vielen zueinander; vgl. vom Ref., Philos. Gotteslehre, München 1948, 101—105. — In jedem der beiden Bände findet sich ein wertvoller Beitrag über *thomistische Philosophie;* im 9. Bd.: N. M. Luyten O. P. (Fribourg), Thomistische Philosophie — heute. Die Abhandlung zeigt klar und überzeugend die überzeitliche und darum auch gegenwartsnahe Bedeutung der thomistischen Philosophie. Im 10. Bd. behandelt Th. Deman O. P. (Fribourg) eine besondere Rücksicht der thomistischen Philosophie: De la fonction pratique de la philosophie morale. Die Arbeit wertet Resultate der griechischen, insbesondere platonischen Philosophie aus und nimmt Bezug auf Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". — Störend im 10. Bd. wirken zwei nicht ganz objektive Besprechungen von J. Rattner; die 1. über L. de Raeymaeker, Philosophia Lovaniensis (Loewen in Belgien, nicht in Holland, wie R. sagt!); die 2. über die beiden Schriften von F. J. von Rintelen, Dämonie des Willens, und: Von Dionysos zu Apollon.

Rattner wird weder der thomistischen Philosophie noch dem hohen Ethos und der geistesgeschichtlichen Bedeutung der beiden Schriften v. Rintelens gerecht. — Wir begrüßen die Universalität des Jahrbuches und seine Leitidee, daß die Vielspältigkeit der Gegenwartsphilosophie nur in universaler Besinnung überwunden und zur Einheit der Wahrheit geläutert werden kann. Nink

Bourke, V. J., Thomistic Bibliography 1920—1940 (The Modern Schoolman, Suppl. to Vol. 21). gr. 8° (VIII u. 312 S.) St. Louis 1945, St. Louis University. Doll. 2.50; geb. 3.—. — Diese Bibliographie, die uns verspätet zuging, will die „Bibliographie Thomiste" von Mandonnet und Destrez, die 1921 als 1. Bd. der Bibliothèque thomiste erschienen ist, für die zwei Jahrzehnte 1920 bis 1940 weiterführen. B. hat in 5667 Nummern Bücher und Zeitschriftenaufsätze aus dieser Zeit über Leben und Werke des hl. Thomas, über die verschiedenen philosophischen und theologischen Teilgebiete sowie über die geschichtlichen Beziehungen des hl. Thomas zu früheren und späteren Denkern zusammengestellt. Natürlich kann es sich dabei nur um eine Auswahl handeln, und die Frage ist unvermeidlich, nach welchen Grundsätzen sie erfolgt ist. Leider hat man den Eindruck, daß der Zufall allzu großen Einfluß auf die Auswahl gehabt hat. Vielleicht war auch der Zeitpunkt der Herausgabe wegen der im Krieg abgebrochenen wissenschaftlichen Beziehungen verfrüht. Jedenfalls vermißt man nicht wenige bedeutende Werke besonders deutscher, aber auch italienischer, französischer und spanischer Autoren, während nicht selten viel weniger bedeutsame Aufsätze der gleichen oder anderer Autoren verzeichnet sind. So fehlen z. B. alle Bücher von H. U. v. Balthasar, Bontadini, Conrad-Martius, Donat, Fröbes, Geyser (außer „Das Gesetz der Ursache"), B. Jansen, Max Müller, v. Nell-Breuning, Nink, Przywara (außer „Analogia entis"), Rosenmöller, Siegmund, Solana, Steinbüchel, de la Taille, Veuthey; auffällig ist, daß sogar die Werke des Amerikaners A. C. Cotter fehlen. Der Grund scheint nicht eine zu enge Auffassung des „Thomistischen" zu sein; der Verf. umgrenzt freilich nirgends genauer den Sinn, in dem das Wort im Titel seines Buches verstanden werden soll, faßt ihn aber offenbar weit auf. — Immerhin wird man dem Verf. für das reichhaltige Verzeichnis namentlich der Zeitschriftenaufsätze dankbar sein, da gerade solche Aufsätze sonst leicht übersehen werden. de Vries

Riehl, H., Othmar Spann, Das philosophische Gesamtwerk im Auszug. gr. 8° (VI u. 338 S.) Wien 1950, Braumüller. DM 13.50; geb. 14.80. — R. bietet zum 70. Geburtstag des inzwischen verstorbenen Gelehrten eine Auswahl aus 12 philosophischen Werken mit einem kurzen Lebensbild und einer Bibliographie. Die Auszüge sind gegliedert nach dem allgemeinen System (Kategorienlehre, Metaphysik, Geistlehre oder Pneumatologie und Naturphilosophie) und den Sondergebieten der Religion, Kunst, Geschichte der Philosophie, Gesellschaftslehre, Erziehungslehre und Geschichtsphilosophie. Die Auszüge zeigen überall die Eigenart Spanns, der über allen Positivismus hinaus zu philosophischer Tiefe strebt und vor allem in der Gesellschaftslehre den Individualismus überwinden will. Die Ideen vom Über-Dir, der Rückverbundenheit, der Eingebung und Ausgliederung, sowie der Ebenbildlichkeit als den Gesetzen jeden Seins überhaupt kommen wirkungsvoll zur Darstellung. — Freilich kann auch die Kritik nicht schweigen zum methodischen Vorgehen, das allzusehr dem Idealismus verhaftet bleibt. Die Sicherung der Existenz Gottes im Absehen von eigentlichen Gottesbeweisen, die mystische Erfahrung als Quelle der Religion, Sätze wie „Religion ist vor Staat, aber Staat ist vor Kirche" und anderes kann nicht überzeugen. Schuster

Heinrich, W. (Herausgeber), Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft. Othmar Spann zum 70. Geburtstag. gr. 8° (XII u. 361 S.) Wien 1950, Braumüller, geb. DM 18.—. — Neben den herkömmlichen, besonders den beschreibenden und den ursächlich-genetisch erklärenden wissenschaftlichen Methoden ist heute der namentlich von O. Spann zur Geltung gebrachte Begriff der Ganzheit auf allen Wissensgebieten im Vordringen. Es entspricht dem Sinn des Spannschen Lebenswerkes, wenn die vorliegende, von Vertretern

verschiedener Fachgebiete bearbeitete Festgabe die Ganzheitslehre zum Gegenstand hat; in 4 Teilen: 1. in ihrer Methode, 2. in den Gesellschaftswissenschaften, 3. in den übrigen Geisteswissenschaften, 4. in den Naturwissenschaften. Uns hier interessiert an 1. Stelle die Bedeutung des Ganzheitsbegriffs in der *Philosophie;* vor allem der Hauptbeitrag auf diesem Gebiet von A. Mayer-Abich, Zur Logik der Unbestimmtheitsbeziehungen (47—76), der die Heisenbergsche Unbestimmtheits- oder Unsicherheitsrelation zum Ausgangspunkt der Erörterung nimmt. Der Verf. unterscheidet drei Typen der Logik: 1. die klassische aristotelische; „sie ist weiter nichts, als wenn wir im Geiste der platonischen Ideenlehre Wissenschaft treiben oder neu begründen wollen" (?); 2. Kants transzendentale und 3. Hegels dialektische Logik. Er fragt: Gibt es in der klassischen Logik Unbestimmtheitsprinzipien, und welcher Art sind sie? Nach E. Boutroux, führt er aus, sind die in einem bestimmten Wirklichkeitsbereich gültigen Gesetze *kontingent* gegenüber denjenigen des nächstanschließenden Bereichs von geringerer Realdimension. So sind die biologischen Gesetze kontingent gegenüber den chemischen, diese gegenüber den physikalischen, diese wieder gegenüber den mechanischen und diese endlich gegenüber den geometrischen. Die Wirklichkit ist eine wohl abgestufte und gegliederte *Ganzheit.* Die Naturgesetze einer Wirklichkeitsstufe sind aus denen der niedriger dimensionierten Stufe nicht ableitbar. In den Kontingenzen kommen Unbestimmtheitsbeziehungen zum Vorschein. Es bleibt eine Unbestimmtheit des Realen gegenüber der Idee, die sich als solche gar nicht messen und berechnen läßt, weil kein Maßstab denkbar ist, mit dem man Ideen und ihre Realisationen gemeinsam messen könnte. Die Baupläne der modernen Morphologie und erst recht die Typen des Funktionierens sind dynamisch. Der Funktionsplan ist aber nicht als Resultante des Bauplans zu fassen; der Rhythmus des Funktionierens eines Organs oder irgendeines ganzheitlichen Gebildes ist kein Modus des Typus seines Aufbaus. Es gibt weder einen Primat der Form über die Funktion noch umgekehrt einen Primat der Funktion über die Form. Bauplan und Funktionsplan, Typus und Rhythmus sind vielmehr komplementär in jedem ganzheitlichen Gebilde. — Nach scholastischer Philosophie ist jedes ens creatum ein ens contingens, d. h. innerlich einheitlich-sinnvoll-final in Potenz-Akt-Stufung aufgebaut und daher im Übergang von der Potenz zum Akt tätig. Es hat daher einerseits zwar logisch notwendige Sachverhalte und Beziehungen, die von der Reallogik dargestellt werden. Es kann aber anderseits niemals von der Logik allein ganz ausgedrückt werden. Vielmehr ist es eine statisch-dynamische vieleinheitliche Ganzheit, die selbst mit dem realen Identischsein ihrer inneren, sich wie Potenz und Akt, wie Materie und Form zur Einheit ergänzenden Prinzipien gegeben ist. Innere Konstitution beruht also auf innerer Konstituierung, Ganzheit auf Ergänzung, Einheit auf Einigung, Gestalt auf Gestaltung, Form auf Formung. Kein wirkliches ens contingens kann allein aus seiner Idee begriffen werden, auch nicht als Überkreuzung unendlich vieler ideeller Beziehungen. Das wirkliche ens contingens hat in seinem Sein und darum auch in seinem Tätigsein auch individuelle und existentielle Sachverhalte, die aus seiner Idee nicht ableitbar sind. Es ist in seinem Erscheinen und Tätigsein geformt und gestaltet, weil es natura prius in seinem Sein geformt und gestaltet ist. Nink

v. Brandenstein, B., Der Aufbau des Seins, System der Philosophie. gr. 8° (XVI u. 464 S.) Tübingen 1950, Niemeyer, DM 22.—; geb. DM 25.—. — Ein System der Philosophie in 9 Teilen: 1. Dinglehre — Ontologie, 2. Gehaltlehre — Totik, 3. Formenlehre — Logik, 4. Gestaltungslehre — Mathematik, 5. Wirklichkeitslehre — Metaphysik, 6. Tatlehre — Pragmatik, 7. Wissenschaftslehre — Theoretik, 8. Kunstlehre — Poietik, 9. Lebenslehre — Ethik. — Jedes Ding, d. h. „all das, was irgendwie ist, was nicht nichts ist" — genannt werden als Beispiele „ein Stein, das Weltall, die Zahl 3, das Prinzip der Identität, ein Wahn, das Denken einer Ungereimtheit, eines Widersinns" —, jedes Ding ist durch drei Urbestimmtheiten charakterisiert; es ist 1. etwas, ein Was, es hat, ja ist ein Gehalt; 2. es hat Form, ist mindestens mit sich identisch; und hat 3. Gestaltung, mindestens Einheit: „Die Gehaltskategorien sind auf sach-

licher Ähnlichkeit beruhende nominalistische Feststellungen", die die in den einzelnen Gehalten bestehende Ähnlichkeit zusammenfassen. Die Gegenstände der reinen Logik sind „an sich ‚ideale', nicht wie eine Pflanze oder ein Tisch wirkliche, sondern nur ‚bestehende', ja zum Teil eben in den wirklichen Gegenständen bestehende nicht-wirkliche Gegenstände" (97). Die Mathematik ist eine ideale Grundwissenschaft, die „vorwirkliche", ideale Gegenstände untersucht, die in Gehalt und Form von den Gegenständen der Logik verschieden sind. Die mathematischen Kategorien und ihre Zeichen sind die Zusammenfassungen. Mit der Wirklichkeit als solcher und ihren grundlegenden Bestimmungen beschäftigt sich die Metaphysik. Hier werden behandelt: Ursache, Kausalprinzip, die Naturkräfte, die als transzendente, freie und geistige Kraftwesen gefaßt sind, Artentwicklung, alte und neue Abstammungslehre, das Wesen des Menschen, der als Geistwesen über der physischen Welt steht, endlich Gott und die Schöpfung. Auch in Gott, der absoluten geistigen Urwirklichkeit, verbinden sich „drei absolute, eigenartige Ichstrukturen ersten Ranges". „In der ersten herrscht der eigenartige Wille vor: das ist die absolut schöpferische, eigenartige göttliche Willens-Ichstruktur, die persönliche göttliche Urgüte." In der zweiten herrscht der Verstand vor: das ist die absolute Urwahrheit, „die eigenartige göttliche Verstandes-Ichstruktur, der göttliche Logos". In der dritten herrscht das Gefühl vor, „das in Gott ausschließlich absolutes, unendliches Gesinnungsgefühl ist: das ist die absolut urbildende, eigenartige Gefühls-Ichstruktur, die absolute göttliche Liebe, die persönlich göttliche Urschönheit, Urheiligkeit. Die drei zusammen sind der absolut vollkommene göttliche Urgeist" (463). — Philosophie ist nur als System möglich. Daher ist es zu begrüßen, wenn die Grundwahrheiten in einheitlicher Ordnung dargestellt und die inneren Gründe dieser Ordnung im Seienden selbst gesucht werden. Dies aber war das Ziel der aristotelisch-scholastischen Philosophie von jeher. Mit ihr hat denn auch das vorliegende Buch manche Ergebnisse gemeinsam. Anderseits aber bestehen sehr viele wesentliche Verschiedenheiten: in der Fassung des Begriffs des Seienden, seiner inneren Gründe und seiner transzendentalen Vollkommenheiten; in der Bestimmung von Sein und Werden, von Ursache und Kraft, Statik und Dynamik; in der Bestimmung des Begriffs selbst und seines Verhältnisses zu Wahrnehmung und Vorstellung; in der Bestimmung der Abstraktion, ihres Sinnes, ihrer Stufen und ihrer Bedeutung zur Erklärung des Gegenstandes der Logik und Mathematik. Es bestehen wesentliche Verschiedenheiten vor allem in der natürlichen Gotteslehre, in der Art und Weise sowohl, wie die Gottesbeweise geführt werden, wie auch in der philosophischen Entfaltung des Wesens Gottes, der göttlichen Vollkommenheiten und des Verhältnisses von Gott und Welt. Was von den „drei absoluten, eigenartigen Ichstrukturen" in Gott gesagt wird, bedarf zweifelsohne näherer Erklärung, so daß klar ersichtlich wird, was wir sola ratione von Gottes Wesen, Dasein und Vollkommenheiten erkennen, anderseits, was wir von Gott und besonders von der hlst. Dreifaltigkeit nur aus der göttlichen Wortoffenbarung wissen. Nink

Erismann, Th., Denken — Wollen — Sein. Bd. 1: Denken und Sein, Problem der Wahrheit. 8° (499 S.) Wien-Köln 1950, Sexl. DM 20.—. — Nicht systematisch von einer erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundidee aus erörtert diese Arbeit ihren Gegenstand, sondern in lose aufeinander folgenden Gedanken über den Aufbau der Welt im Denken und Sein. Ungefähr alle Themen, die in Erkenntnistheorie und Metaphysik behandelt zu werden pflegen, sind kurz berührt: Wahrheit in ihrem absoluten Charakter, Denken und Glauben, Wahrnehmen und Erkennen in erkenntnistheoretischer und psychologischer Sicht, Skepsis, die klar abgelehnt wird, Definition, Axiom, Schluß,Verifikation, Irrtum, Bewußtsein und Wissen, Erkenntnis und Transzendenz, Idee, Kraft, Substanz im Sein und Erkennen, Leib und Seele. Ideen werden nicht erdacht, sondern entdeckt. Ihr Sein setzt das Sein des absoluten Geistes voraus. Die Weltsubstanz ist es, in der die Ideen „als Möglichkeiten schlummern", in der sie gedacht sind. Die Weltsubstanz aber besteht nicht in der Konkretheit von Raum und Zeit. Erst im weiteren Abstieg von der Weltsubstanz konkretisiert sich die Idee, „bis das konkrete Einzelding dasteht oder

gar das Ereignis" (439). Die Ideen sind im absoluten Denken, „welches selbst nichts anderes ist als der Ideen Reich" (491). Im Wesen Gottes sind alle unendlich vielen Ideen des Seins und unter ihnen auch alle Ideen, die wir Seelen nennen, Ideen, die das konkrete Sein vorübergehend beherrschen. Der absolute Geist ist der Ort, „an dem die Seele als organisierendes Prinzip ewig, also auch vor Bildung des Leibes besteht und fortbesteht nach dessen Zerfall" (489). — Nach christlicher Philosophie ist Gott *Schöpfer*, Schöpfer der Welt und jeder Einzelseele. Die untermenschliche Kreatur ist vestigium Dei, der Mensch imago Dei. Über die Ideen und ihre Beziehung zum Geiste Gottes sagt Thomas von Aquin kurz und bestimmt; Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas (S. theol. 1 q. 15 a. 1). Ebd. a. 1—3 die Erklärung, wie die Ideen im Geiste Gottes sind; vgl. die commentaria Cardinalis Caietani. Nink

Leisegang, H. († am 5. 4. 1951), Denkformen. 2., neu bearbeitete Aufl. gr. 8° (VI u. 457 S.) Berlin 1951, de Grüyter. DM 30.—. — Die 2. Aufl. unterscheidet sich von der 1., 1928 erschienenen dadurch, daß manches, was heute entbehrlich sein dürfte, gestrichen ist. Dafür sind Ergänzungen aufgenommen, so besonders eine neue Einführung in das Problem und eine Erläuterung der angewandten Methode. Neu hinzugekommen ist ein Kap. über das euklidisch-mathematische Denken. Die ärgste Feindin aller Philosophie ist nach L. ihre eigene Geschichte, „diese traurige Geschichte der zahllosen sich widersprechenden Lehrmeinungen, der unschlichtbaren und fruchtlosen, der doch seltsamerweise die ganze Weltgeschichte bewegenden und immer neue Opfer fordernden Weltanschauungskämpfe". Die Erklärung für die bunte Vielheit der Anschauungen sucht L., mit vielen andern, in der Annahme verschiedener Typen von Menschen, die entsprechend ihrer inneren Eigenart, ihrer Umwelt und Erziehung eine gesetzmäßig konstante Eigenart des Denkens zeigen. Hier müßte die Untersuchung freilich tiefer zurückgehen und die verschiedenen Menschentypen bis zu ihrer gemeinsamen Wurzel, der inneren spezifischen Natur des Menschen, zurückverfolgen. Dann würde sie auf ein letztes inneres Prinzip des Menschen selber und seines Denkens stoßen. Sie würde einerseits sehen, was in allem Denken unabänderlich gemeinsam ist; anderseits, worin die Möglichkeit verschiedener Menschentypen und Denkformen innerlich gründet; zugleich aber auch, wie und innerhalb welcher Grenzen grundsätzlich eine Verschiedenheit des Menschseins und seines Denkens überhaupt möglich sei. Die Arbeit hätte dann einen unverrückbaren und zuverlässigen Grund ihrer Einteilungen und Beurteilungen; sie wäre vor Willkür mehr geschützt. Die 1. Aufl. wurde in dieser Zeitschrift, Schol 6 (1931) 63—75, eingehend in ihrem Inhalt dargestellt und beurteilt. Die Kritik mußte damals auf ernste Mängel hinweisen, auf Behauptungen, die nicht bewiesen sind, ja mit den Tatsachen im Widerspruch stehen; auf Urteile, besonders über Aristoteles und Augustinus, die auf Mißverständnissen beruhten und in schreiendem Gegensatz zur anerkannten Größe dieser Männer stehen; auf eine Gewaltsamkeit in der Systematisierung u. ä. Wenn auch in der 2. Aufl. im einzelnen manche Formulierungen geändert sind, so ist doch im ganzen das Buch so geblieben, wie es seinerzeit angelegt war. Nink

Péghaire, J., C. S. Sp., Regards sur le connaître. 8° (480 S.) Montréal 1949, Fides. Doll. 3.—. — Der Band enthält 10 Aufsätze über verschiedene Punkte der thomistischen Erkenntnislehre. Bemerkenswert sind besonders das 4. Kap. über den Akt des natürlichen Glaubens, das 5. Kap.: Thomismus und Erfahrung, das 6. Kap. über rationale und experimentelle Psychologie, das 7. Kap. über die Seelenfähigkeiten und das 8. Kap. über die „Cogitativa". Überall bemüht sich P., die alten thomistischen Lehrstücke in Beziehung zu den Ergebnissen der modernen Wissenschaft zu setzen und zu zeigen, wie sie in ihren wesentlichen Punkten durch diese Ergebnisse bestätigt werden. Die thomistische Philosophie, betont P., ist durchaus nicht reine Begriffsspekulation, sondern geht grundsätzlich von Erfahrungsgegebenheiten aus; zuzugeben ist freilich, daß diese Gegebenheiten zuweilen vorschnell gedeutet wurden. Den Angriffen gegen die thomistische Lehre von den Seelenfähigkeiten, als bedeute sie eine Hypostasierung bloßer Abstraktionen, begegnet P. mit dem

Hinweis, daß auch nach Thomas das eigentlich wirkende Prinzip die Person sei, die sich der Fähigkeiten nur bediene, „durch sie" wirke (301); es ließe sich freilich entgegnen, je mehr das Wirken dem substantiellen Ich selbst zugeschrieben werde, um so mehr werde der versuchte Beweis für die reale Unterscheidung der Fähigkeiten von der Seelensubstanz (der für die akzidentellen Akte eine ebenfalls akzidentelle wirkende Potenz fordert) wieder ausgehöhlt. In der schwierigen Frage nach dem Wesen der Cogitativa scheint uns der Verf. trotz aller Bemühungen nicht zu einer überzeugenden Lösung zu kommen. Um sie als eine eigene, von andern unterschiedene sinnliche „Fähigkeit" zu erweisen, käme es darauf an, das ihr charakteristische „Formalobjekt" aufzuzeigen. „Einzelnes" ist schließlich Gegenstand jeder sinnlichen Fähigkeit, das „Nützliche und Schädliche" als Formalobjekt (360—363) würde die Cogitativa nicht von der sinnlichen Schätzungskraft (aestimativa) unterscheiden — abgesehen davon, daß erklärt werden müßte, wie solche Beziehungen rein sinnlich erfaßbar sind. Sicher kann auch ein „Urteilen" oder „Schließen" im eigentlichen Sinn einer sinnlichen Fähigkeit nicht zugeschrieben werden. Hier wie anderswo bleibt P. vielleicht tatsächlich doch noch zu sehr am bloßen Buchstaben des Meisters haften, wie sehr auch das Bestreben anzuerkennen ist, den überzeitlich gültigen Gehalt zu erfassen. de Vries

Henle, R. J., S. J., Method in Metaphysics (The Aquinas Lecture, 1950). kl. 8° (VII u. 73 S.) Milwaukee 1951, Marquette University Press. — Die 1950 gehaltene öffentliche Vorlesung zu Ehren des hl. Thomas, veranstaltet von der Aristotelian Society of Marquette University, hat den Übergang von der sinnlichen Erkenntnis zur metaphysischen zum Thema. Metaphysik als Wirklichkeitswissenschaft muß einen Ausgangspunkt im Wirklichen haben, in dem, was die (äußeren und inneren) Sinne uns geben. Weiter ausholend wird zunächst alle intellektuelle Erkenntnis als solche in ihrer Erfahrungsgrundlage aufgezeigt, am Beispiel der Bildung mathematischer Begriffe (etwa des Rechtecks) und Relationen (das Ganze größer als der Teil). Gerade auch die Notwendigkeit, die in derartigen Relationserkenntnissen mitbehauptet wird, gehe auf Einsicht ins Gegebene zurück (30 f.). Das Phantasma ist selbst Objekt des Intellekts, der in aktiver Einsicht die „Intelligibilität", die es „enthält", herausliest (44). In der Metaphysik ist nun die wesentliche Reflexion die auf das „esse" als intelligibel (52), während die Einzelwissenschaften es voraussetzen oder wenigstens nicht in seiner Intelligibilität durchleuchten (58). Als Beispiel metaphysischer Seinserkenntnis fungiert der Widerspruchssatz, der auf einer im konkreten esse entis einsichtigen Notwendigkeit des actus existentiae beruht (56). Metaphysische Methode ist also intellektive Hinwendung zum Gegebenen. — Es wird wohl kaum etwas über die allgemeinste Auslegung der thomistischen „conversio ad phantasma" und des „intelligibile in sensibili" hinaus gesagt. Daß das esse existentiae etwas in sich Intelligibles sei, so daß von ihm allgemeine und notwendige Aussagen möglich werden, behauptet der Verf. nur; die Evidenz des Widerspruchssatzes wird nicht aufgewiesen. Nur dann aber könnte man an einem Beispiel die Möglichkeit und Tatsächlichkeit echt metaphysischer Urteile herausstellen. Berufung auf den gesunden Menschenverstand (56) genügt nicht. Ogiermann

Whiteley, C. H., An introduction to Metaphysics. kl. 8° (XIII u. 174 S.) London 1950, Methuen. sh. 8/6. — Die Schrift ist eine allererste Einführung für weitere philosophisch interessierte Kreise, die einige metaphysische Probleme in volksnaher Form darstellt. Im Mittelpunkt steht die Beziehung zwischen Geist und Materie, der Nachweis, daß die geistigen Tätigkeiten sich durch materielle Vorgänge erklären lassen. Geist und Körper sind unterschiedene Substanzen, die äußerlich miteinander in Beziehung stehen. Alle geistigen Vorgänge seien auch materiell, d. h. schließen Massenbewegung und Energieübertragung ein. Doch seien umgekehrt nicht alle materiellen Vorgänge geistig. Bei Betrachtung der Gottesbeweise glaubt W. folgern zu sollen, der kosmologische Beweis bei Thomas von Aquin, C. gent. I 13, könne die „gentiles" nicht überzeugen. Auch der teleologische Beweis sei nicht zwingend. Doch ist der eigentliche Ausgangspunkt der Gottesbeweise, die innere Potenz-Akt-Struktur der Dinge sowie ihre innere sinnerfüllte Finalität, nicht be-

rücksichtigt. Diese aber bilden die Grundlage der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und überhaupt in der Scholastik. Nink

Mascall, E. L., Existence and Analogy. 8° (XIX u. 188 S.) London 1949, Longmans. Sh. 12,6. — Hier setzt sich ein anglikanischer Theologe mit aller Entschiedenheit für die philosophische Gotteslehre ein, und zwar im engsten Anschluß an Thomas von Aquin; dabei folgt er Gilson, Maritain, Garrigou-Lagrange und Sertillanges, um nur seine bekanntesten Gewährsmänner zu nennen. Schon diese Namen bürgen für einen gegenwartsnahen Thomismus; der Verf. möchte sogar noch mehr, als das bisher geschehen ist, das Zeitbedingte des mittelalterlichen Aristotelismus ausscheiden. Überhaupt weisen seine scharfsinnigen und klaren Ausführungen eine durchaus persönliche Note auf. Das vorliegende Buch ist eine Art von Fortsetzung zu dem schon 1943 erschienenen Werk „He who is: a study in traditional Theism". Es bietet eine Spezialuntersuchung über die ausschlaggebende Bedeutung von Existenz und Analogie für die philosophische Gotteslehre. — Im ersten Problemkreis geht es um den Nachweis des Daseins Gottes. Dieser kann nie dem bloßen Essentialismus gelingen, wie an den verschiedenen Formen des ontologischen Argumentes überzeugend dargetan wird. Ganz anders verhält es sich mit dem Existentialismus, wozu das griechische Philosophieren durch Thomas fortgebildet worden ist. Nach ihm kann die aktuelle Existenz nicht auf die Essenz zurückgeführt werden, weshalb sie auch nicht im Begriff, sondern erst im Urteil denkend vollzogen wird. Entsprechend geht der Aufstieg zu Gott von dem konkret-tatsächlich Existierenden (nicht von der bloßen Wesenheit) aus, insofern dieses nicht durch sich selbst existiert und deshalb ein durch sich selbst Existierendes als Ursache verlangt. Auf die logische Struktur gesehen, handelt es sich hier für M. eher um einen Aufweis als um einen Beweis, eher um ein einfaches Einsehen als um einen Schluß; denn es ist ein und derselbe freilich rationale Akt, mit dem wir die reale Unterscheidung von Wesenheit und Dasein im endlichen Existierenden und dessen Abhängigkeit von jenem Seienden erfassen, in dem Wesenheit und Dasein identisch sind (vgl. 79). Die sogenannten „quinque viae" des Aquinaten haben nach M. nur noch als verschiedene Einkleidungen dieses einen Grundaktes Bedeutung; soweit sie diesen aber verdunkeln, sind sie als hinderlich auszumerzen. — Uns will scheinen, daß es bei dem Aufstieg zu Gott doch um einen eigentlichen Beweis oder ein Schlußverfahren geht. Der Verf. scheint nicht genug zu unterscheiden zwischen dem unmittelbar einsichtigen Wesenszusammenhang, daß ein Kontingentes eine Ursache verlangt, und der in Kraft dieses Zusammenhanges und einzig durch einen Schluß vollzogenen Erkenntnis, daß die Welt Gott voraussetzt. Um den Gottesbeweis von innerweltlichen Beweisen abzuheben und die unendliche Reihe zu überwinden (Anliegen, von denen M. sehr bewegt wird), braucht man nicht den Beweischarakter zu leugnen; wichtiger ist es, zu beachten, daß im Gottesbeweis schon die Analogie am Werke ist, die der Verf. zu sehr davon ausschließt (vgl. 95 f.). — Gerade die Analogie bildet das Thema des zweiten Problemkreises; sie ist für den Menschen der einzige Weg zur Bestimmung des Wesens Gottes, soweit dieses überhaupt uns zugänglich ist. Hier arbeitet M. mit Recht heraus, daß erst die Verbindung von Proportionalität und Attribution wirklich allen Agnostizismus zu bannen imstande ist. Im Lichte dieser Analogie wird dann der Zusammenhang zwischen Gott und seiner Schöpfung durchleuchtet. Die Schwierigkeiten, die gegen den Theismus erhoben werden, verfolgt M. mit unerbittlicher Folgerichtigkeit bis in ihre feineren Verzweigungen, wobei immer wieder die durch die Analogie eröffnete Tiefe zu einer Lösung führt, die den Widerspruch beseitigt, ohne das Geheimnis aufzulösen. Besonders in diesen Erörterungen bewährt der Verf. die Lebendigkeit und religiöse Kraft seines Denkens. — Übrigens steht M. mit seiner philosophischen Gotteslehre im heutigen außerkatholischen England nicht allein, wie die beiden Werke von Farrer und Emmet zeigen, die er am Schluß ausführlich bespricht. Lotz

de Bivort de la Saudée, J., Essai sur Dieu, l'Homme et l'Univers. 8° (VIII u. 508 S.) Tournai 1950, Casterman. Fr. belg. 120.—. — Das Buch ist eine erweiterte Neubearbeitung des 1937 von *I. v. Kologriwof* herausgegebenen

Essai d'une Somme catholique contre les sans-Dieu. Es soll nach der Absicht des Herausgebers Priestern und führenden Laien in wissenschaftlich zuverlässiger und doch leicht verständlicher Weise das notwendige Rüstzeug für die Auseinandersetzung mit dem atheistischen Kommunismus geben. Diesem Zweck dienen die 15 von ersten Fachleuten geschriebenen Beiträge vorzüglich. Im Vordergrund steht nicht die Polemik, sondern die ruhige und sachliche Darlegung der Ergebnisse der Wissenschaft und der Gedanken der christlichen Philosophie. Vielleicht ist sogar die Frage am Platz, ob nicht der eine oder andere Beitrag den grobschlächtigen Angriffen des Kommunismus allzu feinsinnige Gedankengänge entgegensetze. Namentlich bei dem 1. Beitrag von *A. Dondeyne* über das Dasein Gottes (1—43) regt sich dieses Bedenken. Der Beitrag von *G. Vandebroek* über den Ursprung des Menschen (45—112) legt die Ergebnisse auch der neuesten paläontologischen Forschung übersichtlich dar, betont auch, daß der Polygenismus keineswegs bewiesen ist, beschränkt sich aber, was die weiteren Folgerungen aus den Tatsachen angeht, auf die kurze Bemerkung, daß die meisten Forscher heute an der leiblichen Abstammung des Menschen von den Primaten nicht zweifeln (108); hier wäre eine ausdrückliche Zurückweisung der uneingeschränkten Abstammungslehre, wie sie vom Materialismus vertreten wird, sicher sehr wünschenswert gewesen. In etwa wird dieser Mangel in dem Beitrag von *J. Ternus* über die menschliche Seele (201—233) durch den Nachweis des Wesensunterschiedes von Tier und Mensch ersetzt (224—227). Auch der Aufsatz von *F. Rüschkamp* über den Ursprung des Lebens (173—200) mit seiner entschiedenen Ablehnung der Urzeugung gehört hierher, insofern er die Unmöglichkeit zeigt, Wesensunterschiede durch allmähliche Entwicklung zu überbrücken. Der Astronom *A. Romañá* (113—172) gibt einen schönen Überblick über die Ergebnisse seiner Wissenschaft und arbeitet besonders die Beweisgründe heraus, die den zeitlichen Anfang der Weltprozesse nahelegen. *H. de Lubac* (237—267) zeigt die Unhaltbarkeit der materialistischen Theorien über Ursprung und Entwicklung der Religion, *H. Fehner* (271—294) die Echtheit und Glaubwürdigkeit unserer Quellen des Lebens Jesu. Weitere Beiträge von *P. Defrenne* und *J. Huby* berichtigen das kommunistische Bild des Urchristentums. *L. Malevez* (339—354) legt die göttliche Stiftung der Kirche dar. Nach zwei kirchengeschichtlichen Beiträgen über den Ursprung des Christentums in Frankreich und die Reformation folgen zwei Aufsätze, die das Unbegründete der kommunistischen Angriffe gegen die Kirche unserer Tage darlegen. Den Abschluß des Bandes bildet die Darstellung und Kritik des dialektischen Materialismus durch *G. A. Wetter* (439—488). Jedem Beitrag ist eine gut ausgewählte Bibliographie beigegeben, Wiederholungsfragen zu den einzelnen Kapiteln (489—497) erhöhen die didaktische Brauchbarkeit dieser apologetischen Summa. de Vries

Maziarz, E. A., The Philosophy of Mathematics. 8° (VIII u. 286 S.) New York 1950, Philos. Library. Doll. 4.—. — Was ist der Sinn der Mathematik, was ihr Gegenstand, was der Sinn ihrer Symbolsprache? Wie wird sie begründet, a priori oder a posteriori, oder in einem Verfahren, das apriorische und aposteriorische Züge trägt? Worauf beruht die absolute Gültigkeit ihrer Sätze, die gerühmte Exaktheit und anerkannte Vorbildlichkeit ihres Verfahrens, die so groß ist, daß die mathematische Methode lange Zeit hindurch als die wissenschaftliche schlechthin galt? Was ist der Sinn ihrer Axiome und Postulate? Wie werden sie aufgestellt? Diese Fragen haben zu allen Zeiten das Denken beschäftigt. Die alten und immer neuen Auseinandersetzungen zwischen Philosophie und Mathematik spiegeln naturgemäß den entweder naturhaft-unreflex oder aber philosophisch-reflex eingenommenen Standpunkt der Beteiligten. Die vorliegende klar und übersichtlich gefaßte Schrift entwirft in ihrem 1. Teil nach Art eines Grundrisses die Geschichte der Philosophie der Mathematik in reicher Auswertung und ständiger Bezugnahme auf die große einschlägige Literatur. Behandelt werden im Altertum: die Pythagoreer, Platon und Aristoteles; in der kartesianischen Zeit: Descartes, Spinoza und Leibniz; aus der Periode der englischen Erfahrungswissenschaft: Newton, Locke, Berkeley und Hume; aus der Neuzeit: Kant und Comte; endlich aus der Gegen-

wart: die verschiedenen Versuche zur Bestimmung des Sinnes und Gegenstandes der Mathematik, wie sie von Naturwissenschaft, Naturphilosophie, Logistik, Mathematik und Metaphysik unternommen worden sind. — Der 2., systematische Teil beantwortet die Frage nach dem Sinn der Mathematik vom Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie aus, insbesondere in Auswertung der Lehre von der Abstraktion, deren Formen und Grade in lebendigem Zusammenhang mit den Problemen der Neuzeit und Gegenwart entwickelt werden. In der Frage nach dem Sinn der Mathematik und der Geltung ihrer Axiome verbergen sich Grundprobleme der Philosophie. Dies herausgestellt zu haben, ist ein Verdienst dieses Buches, das Philosophen und Mathematikern sowie überhaupt allen, die sich für das Verhältnis von Philosophie und Mathematik interessieren, willkommen sein wird. Nink

Jaspers, K., Der philosophische Glaube. 8° (136 S.) München 1948, Piper. DM 7.50. — Dieses Buch enthält sechs Vorlesungen, die (außer der fünften) als Gastvorlesungen an der Universität Basel im Juli 1947 vorgetragen wurden. In der ersten Vorlesung wird „der Begriff des philosophischen Glaubens" (9) entwickelt; er hat im Umgreifenden seinen Ort, das die „Subjekt-Objekt-Spaltung" (14) übersteigt. Die zweite Vorlesung zeigt die „philosophischen Glaubensgehalte" (25) auf; wir heben heraus: „das eigentliche Sein ist die Transzendenz" (27); „Glaube heißt das Bewußtsein der Existenz in bezug auf Transzendenz" (28). Dem ungeheuren Thema „der Mensch" (41) geht die dritte Vorlesung nach; „Freiheit aber ist es, aus der wir uns unseres Menschseins bewußt sind" (50), und das ist „nicht allein Wissensinhalt, sondern Glaube" (51), auch „nur durch Freiheit werde ich der Transzendenz gewiß" (53); deshalb: „das Wesentliche ist, daß der Mensch als Existenz in seiner Freiheit sich geschenkt erfährt von der Transzendenz" (57). In der vierten Vorlesung kommt das Verhältnis von „Philosophie und Religion" (60) zur Sprache; grundsätzlich gilt: „Für Philosophie ist Religion . . . etwas, das sie wesentlich angeht und in Unruhe hält" (61); „wir philosophieren aus der biblischen Religion und erfassen hier unersetzliche Wahrheit" (69). Doch muß die biblische Religion ihren „Ausschließlichkeitsanspruch" aufgeben, der „in seinem Motiv wie in seinen Folgen das Unheil für uns Menschen" (69) ist. Ebenso „preiszugeben ist die Christusreligion, die in Jesus Gott sieht"; denn „kein Mensch kann Gott sein, Gott spricht durch keinen Menschen ausschließend" (80). Letztlich besagt „die Erneuerung religiösen Glaubens aus dem Ursprung" nichts anderes als „Verwandlung der Religion in Philosophie", freilich nur als „Weg einer Minderheit" (83). Trotzdem bejaht die Philosophie „die religiösen Institutionen . . . in ihrer Weltwirklichkeit", „ohne daß die Philosophen geradezu an ihr teilnehmen können" (89). Die fünfte Vorlesung handelt von „Philosophie und Unphilosophie" (90). Letztere tritt als eine Philosophie auf, die „die Glaubensursprünge" der Philosophie preisgibt; sie lebt im „Unglauben" oder in der „Leugnung der Transzendenz" (90); das wird an den Beispielen der „Dämonologie", der „Menschenvergötterung" und des „Nihilismus" (91) verdeutlicht. „Die Philosophie in der Zukunft" (117) ist das Thema der letzten Vorlesung; „Philosophie kann nicht aufhören, solange Menschen leben"; denn darin „gewinnt der Mensch seinen Ursprung", öffnet sich ihm der „Sinn des Lebens" (123), haben wir „Selbst werden dadurch, daß wir Gottes gewiß werden" (124). Diese Aufgabe fordert in ihrer heutigen Prägung den Durchgang durch die Unruhe, den Nihilismus und die Wissenschaften und vollzieht sich im grenzenlosen Kommunikationswillen. — Die wenigen Streiflichter, die wir auf die Vorlesungen von J. werfen konnten, lassen im wesentlichen dieselbe Grundposition wie früher erkennen. Deutlicher als bisher wird wohl ein Zweifaches. Negativ zeigt sich, daß J. nicht als christlicher Philosoph genommen werden kann; zu sehr löst er unabdingbare Elemente des Christentums auf. Positiv setzt er sich mit äußerster Entschiedenheit für Gott und seine Transzendenz ein, wobei er ausdrücklich die nur scheinbare oder „immanente Transzendenz" (92) ablehnt. Freilich erschließt sich Gott nach wie vor für den Philosophen nicht im beweisbaren Wissen, sondern einzig in dem nicht als allgemein-gültig beweisbaren, wohl aber für den Einzelnen unbedingten Glauben. Die Folge dieser kantischen Trennung des Glaubens vom Wissen ist, daß

es „unmöglich" ist, zu bestimmen, „was Gott sei" (31), daß Gottes Wesen „nie wirklich zu fassen" (110) ist. Dahinter steht die Unmöglichkeit der, wenn sie versucht wird, „immer unwahren Ontologie" (111), die „am Ende immer Immanenzlehre" (112) ist. So bleibt das Gottesbild in einem gewissen Zwielicht. Dafür ist ein Text kennzeichnend, der sich zwar zunächst auf die Gegenüberstellung zwischen dem griechischen und dem alttestamentlichen Monotheismus bezieht, der aber vielleicht doch grundsätzlich gemeint ist: „Es ist der Unterschied von Philosophie und Religion. Es ist in der Folge der Unterschied von Gottheit und Gott, — von gedachter Transzendenz und lebendigem Gott; das Eine der Philosophie ist nicht der Eine der Bibel" (64).

Lotz

Bernhart, J., Chaos und Dämonie (Hochland-Bücherei). 8° (127 S.) München (1950), Kösel DM 4.20. — Was der Untertitel dieses Bändchens — „Von den göttlichen Schatten der Schöpfung" — nur schattenhaft andeutet, das sagt die Einleitung deutlich heraus: es geht um eine der dunkelsten Seiten der christlichen Anthropologie, um die „Verstrickung des Menschen in Chaos und Dämonie" (11f.). Den Theologen wird der Vorwurf nicht erspart, daß sie trotz ihrer Dämonenlehre und trotz ihrer Erbsündendogmatik unterlassen haben, ein befriedigendes Wort zu sagen zum Befund einer Welt, in der das Dämonische zu Hause ist, ohne daß es erst von dem gestürzten Engel und dem gefallenen Menschen her zu verstehen wäre (10). Die längst fällige Aufgabe sei von der Theologie — „abgesehen von sporadischen Tiefblicken einiger Außenseiter" — noch kaum in Angriff genommen (11). Der Mensch von heute habe wieder mehr als im Zeitalter flach rationalistischen Denkens Verständnis dafür, daß es bei dem urtiefen Zwiespalt seines konkreten Daseins im Anteil von Göttlichem und Dämonischem zugleich nicht um Scheinwesen eines Widerspiels unserer seelischen Funktionen, sondern um Wirklichkeiten geht. Der Mensch ist ein dämonisches Wesen (im orphisch-goethischen und im christlichen Sinn), weil „er sich von Grund auf als dämonisches Wesen hat", sein Dasein in Natur und Geschichte ganz dämonisch („pandämonisch") ist (124). Seine „dämonische Wurzel" ist die Freiheit (123 u. ö.). In ihr liegt der Grund dafür, daß der Mensch „sich vor sich selbst zu fürchten" hat. Das Kennwort des neuen Existentialismus, der allenthalben von der „Angst des Daseins" spricht, entspricht der „Urdämonie im Verhältnis von Mensch und Welt" (124). Die Ausführungen bewegen sich im Umfeld des Schnittpunktes zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie. Sie umkreisen eines der schwierigsten Probleme in essayhafter Form von hohem, oft künstlerischem Niveau. Eine Art Fundament auszuschachten, ist offenbar der Sinn des eröffnenden Abschnittes über die „Not um den Begriff des Dämonischen" (13—23). Von einem recht „kritischen Bewußtsein gegenüber den Allgemeinbegriffen" getragen, lassen sie den Leser enttäuscht, wenn er den Versuch einer Definition des Dämonischen erwartete (auf den es ja mehr als auf den privativen Begriff des „vorkosmischen, aber kosmosfähigen" Chaos ankommt). Dämonie als „sittlichgeistige Unentschiedenheit" ist analog zur „elementaren Ungeschiedenheit" des Chaos, und beides ist Anfang „aus Gottes Hand" (25f.). Die weiteren Ausführungen über das „pandämonische Ganze von Welt und Mensch", über den „dämonischen Charakter der Natur", über die „Manifestation des Dämonischen im Tier", über die „dual-gespaltene Urlage" und das „wissend-freie Gegenüber" des Menschen stellen immer deutlicher das Wesen des Dämonischen heraus und bringen es schließlich (mehr nebenbei) auf den gefüllten Ausdruck einer Art Merkmalbestimmung: „dämonisch" meint „eine vorsittliche, weder gute noch böse Energie von ungewöhnlicher Triebgewalt über das Ganze des Menschenwesen, ein unbegrenztes Zutrauen zu sich selbst, woraus ebenso Gutes wie Verderben entspringen kann, die urgegensätzliche Geladenheit vom Charakter des ‚sacrum', einer heilig-verflucht nach oben und unten gespannten Vermöglichkeit" (120). — Vom Chaotisch-Dämonischen als ‚Problem der Theodizee' war eingangs schon beiläufig die Rede; es kommt als eigener Titel in einem Sonderabschnitt (107—118) eingehender zur Sprache. Die Verknüpfung mit der theologischen ‚Status'-Lehre wird aus-

drückliches Thema in den zwei zentralen Abschnitten: „Mensch und Eros im paradiesischen Stande" (48—65); „Die Natur Mensch an und für sich betrachtet" (66—72). Bedeutsamer als der dogmengeschichtliche Durchblick (67—72) sind für den Theologen manche Sätze, die ihn besonders aufhorchen lassen, wie etwa dieser: „Auch der (Sünden-)Fall ist ein Scheidewerk. Im ungelösten Chaos der anerschaffenen Dämonie sind Licht und Finsternis auseinandergetreten, beides je zu seiner Wahrheit. Felix culpa! Auch über den Chaoswassern des Dämonischen hat Gottes Geist geschwebt" (65). Es mutet wie gute augustinische Thologie in Schellingscher Sprache an und ist beispielhaft für den Tenor im Ganzen. Die ebenso gefüllte wie eigenständige Form mit der geballten Kraft des (oft auch eigenwilligen) Ausdrucks zwingt den Leser zu einem außergewöhnlichen Maß von Aufmerksamkeit, die überdies bei der Zumutung eines Satzungetüms von 25 (Klein-)Zeilen S. 87 f. unnötig belastet wird. Manch ein etwas kühn hingesetzter Satz läßt bald den Philosophen, bald den Theologen zunächst stutzen und sich erst dann beruhigen, wenn er gleich im näheren Zusammenhang — den dialektisch gemeinten Sinn von Satz und Gegensatz als Milderung oder Beseitigung des Anstoßes gewahrt. — Der Schlußabschnitt („Die Herausforderung ‚dieser Welt' durch das fortdauernde Christusereignis") schlägt noch einmal hart die Dissonanz an: „Das Christentum liegt dem Menschen nicht" (123). Der Verf. hält sichtlich nicht viel von einer ‚anima naturaliter christiana' — ein gewiß zweideutiges Wort, verfänglich schon in der Abstraktion einer ‚natura pura', erst recht aber in der Ausdeutung des konkreten Naturstrebens des Menschen in Hinsicht auf sein faktisches Endziel. Lösender Ausklang des anregenden Bändchens ist der Schlußsatz: „Chaos und Dämonie sind uns nicht das letzte Wort des Daseins, wenn uns das WORT, das Fleisch geworden ist — unser Fleisch — das letzte ist" (126 f.). Ternus

Grenzmann, W., Dichtung und Glaube. Probleme und Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur. 8° (326 S.) Bonn 1950, Athenäum-Verlag. — Glaube ist in diesem Buch nicht in dem echt theologischen Sinn gemeint, sondern allgemein als „die in überrationalen Überzeugungen wurzelnde Anschauung vom Ganzen der Welt". Besser würde man von „letzten" Überzeugungen sprechen, da der reine Verstand, ein allgemeines Gefühl oder der die natürlichen Kräfte des Menschen übersteigende theologische Glaube zu einer allgemeinen Weltschau und Weltdeutung führen können, wie die Dichter der Gegenwart sie zeigen. Denn diese Dichtung ist wirklich zumeist Weltanschauungsdichtung. In ihr geht es hauptsächlich um den Menschen und den Sinn oder Unsinn seines Lebens. Was die Existentialisten und die den Existentialismus einbauenden und überwindenden Philosophen lehren, wird in der Dichtkunst konkret gestaltet. Die Farbigkeit, Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Konkretheit, die dem Dichter eignen, können auch den Wissenschaftler und den aus den letzten Gründen lebenden und lehrenden Menschen fördern. Vollendete Skepsis, Vertrauen zum Sein, Offenheit für das in der Welt wirkende Mysterium Christi stehen in der Gegenwart nebeneinander. Dabei liegt der Schwerpunkt offenbar beim Erleben des Bösen und der Sichtbarmachung des Irrationalen in seiner vielfachen Brechung. Der zwischenstufige Mensch in allen seinen Bereichen zieht mit Vorliebe die Aufmerksamkeit auf sich. Auch das Wirken der Gnade wird — aus zweifellos echtem und gutem Willen — in pseudomystische Verbindung mit der Sünde und mit den Sündern gebracht. Man möchte fast formulieren, daß Kalvinismus, Jansenismus, Manichäismus in undeutlicher Form wiederkehren. — G. behandelt in blühend geschriebenen Darstellungen Thomas Mann, Kafka, Kasack, Wiechert, Hesse, E. Jünger, Fr. J. Jünger, Carossa, Bergengruen, Langgässer, Andres, Werfel, R. A. Schröder, G. v. le Fort. Man sieht, es sind die bedeutendsten Namen der heute Schreibenden. Ohne Anerkennung und Ablehnung zu verwischen, bemüht er sich, jeweils das Positive zu sehen, und vom Positiven her, nicht aus der Negation heraus, die gedankliche Einheit der jeweiligen Weltdeutung zu gewinnen. Der Leser wird willig der sicheren Führung folgen, wenn er sich auch die Freiheit vorbehalten mag, Einzelheiten anders zu sehen. Diese zu nennen, erübrigt sich an dieser Stelle. Becher

Anwander, A., Die Religionen der Menschheit. 2. Aufl. gr. 8° (XVI u. 400 S., 32 S. Tafeln mit 67 Abb., 1 Religionskarte). Freiburg 1949, Herder. DM 16.—. — Schon lange bestand das Bedürfnis, A.s vor 24 Jahren lebhaft begrüßtes Werk wieder in einer den neuen Forschungsergebnissen Rechnung tragenden Gestalt zu besitzen. Das Vorwort der umgearbeiteten Aufl. gibt Rechenschaft von den wichtigsten Veränderungen. Selbstverständlich wurden die inzwischen erzielten Ergebnisse der Religionswissenschaft verwertet, die Literaturhinweise überprüft und ergänzt, die Besprechungen zur 1. Aufl. berücksichtigt, indem Fehler und Versehen berichtigt wurden. Am meisten fällt die starke Zusammendrängung des Stoffes auf, die zum Teil durch eine knappere Sprache ermöglicht wurde. Der eigentliche Text wurde um ein Drittel gekürzt. Der vorbereitende Teil: „Fragen, die nicht schweigen wollen", mit seinen religionsphilosophischen und apologetischen Erörterungen wurde dem religionsgeschichtlichen Charakter des Buches entsprechend von 60 auf knapp 5 Seiten in eine kurze Einleitung gebracht. Die Weltreligionen Buddhismus, Islam und Judentum werden in der neuen Aufl. in einem eigenen Abschnitt behandelt und von ihnen wieder „Die übernatürliche Religion" abgesondert. Der neue Abschnitt behandelt die religionsgeschichtliche Umwelt des jungen Christentums (früher das hinter der griechischen und römischen Religion stehende Kapitel „Die Fülle der Zeit"), die Geschichte der Kirche Gottes in einem kurzen Überblick (neu) und gibt eine letzte Besinnung über die Spannkraft und Weite der Offenbarung (früher: Die übernatürliche Religion). — Im wesentlichen blieb Aufbau, Gliederung und Sprache unverändert. Wenig verändert ist der Lesebuchteil. Unverändert blieb ferner die Grundeinstellung des Buches. Die Art der Darstellung zeigt, daß der Verf. in erster Linie zu seinen katholischen Glaubensgenossen spricht. In delikaten Fragen ist er immer klar, ohne Verschwommenheit des Urteils, und doch taktvoll bemüht, die fremde Religion mit Zurückhaltung und Ehrfurcht zu betrachten. Dabei verläßt ihn das Bewußtsein nicht, daß der Geschichtschreiber einer fremden Religion dieser nie ganz gerecht werden kann, was nicht bedeutet, daß ein religionsloser Forscher dies besser könne; ganz im Gegenteil. — Die Behandlung der japanischen Religion ist wohlwollender ausgefallen als die in der 1. Aufl. etwas negative Darstellung. In der Frage nach den religionslosen Menschen und Völkern ist der Verf. zurückhaltender und vorsichtiger geworden. Die Statistik und Karte der Religionen ist leider unverändert geblieben. Die beigefügte Bemerkung „Heute sind diese Zahlen meist überholt" ist ein schlechter Ersatz für eine Verbesserung. Auf S. 14 findet sich ein Einschub, der wohl aus Versehen von S. 5 hierher geraten ist. Am wenigsten befriedigt der Bildteil. Es ist zwar ein Vorteil, daß die Bilder jetzt beisammen sind; auch ist ihre Zahl größer geworden; aber mit wenigen Ausnahmen ist die Wiedergabe (wie auch die Ausstattung des ganzen Buches) schlechter als in der 1. Aufl. In mancher Hinsicht behält daher die 1. Aufl. auch weiterhin einen gewissen Eigenwert gegenüber der zweiten. Dennoch möchten wir diese nicht missen. Brugger

Pfeiffer-Belli, W., Europa und das große Asien. Studien zur Geistesgeschichte (Speyerer Stud., Reihe II, Bd. 1). 8° (86 S.) Speyer 1949, Pilgerverlag. DM 2.80. — Der Verf. gibt eine anregende Schilderung der Begegnung von Ost und West. Erst spät kam das große Asien, lange verdeckt durch Vorderasien, und auch dann nur in seinen unverstandenen Äußerlichkeiten, in das Blickfeld Europas. Die entscheidende Begegnung mit Asien sieht der Verf. im Bekanntwerden des Buddhismus durch Schopenhauer. Die Schilderung dieser Begegnung wird zur Kulturkritik, indem der Verf. der europäischen Illusion vom Fortschritt des Weltganzen die buddhistische Askese der Verneinung und die Ruhe der überzeitlichen Schau gegenüberstellt. Der Verf. ist Christ; er stellt Christus hoch über Buddha. Er meint jedoch mit Schopenhauer, dessen Ethik stimme mit der christlichen bis zu den höchsten Tendenzen überein; nur das Ziel sei verschieden. Als ob die Tendenzen bei verschiedenem Ziel dieselben sein könnten! Auch erscheint es bei der Vielgestaltigkeit Asiens als eine zu große Vereinfachung, Buddha, bei aller Anerkennung seiner

hohen Bedeutung, ohne Einschränkung *die* Verkörperung des großen Asiens zu nennen. Brugger

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Dilthey, W., Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie. Hrsg. und ergänzt von H.-G. Gadamer. 8° (268 S.) Frankfurt 1949, Klostermann. DM 5.—; geb. DM 7.—. — Zu Lebzeiten D.s war der vorliegende Grundriß nur als Manuskriptdruck erschienen; nach dessen 6. Aufl. wird er hier in wörtlichem Abdruck für die Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Was den Text selbst angeht, so hat der Herausgeber lediglich die schon bei D. kenntliche Gliederung schärfer hervorgehoben. Doch fügte er Anmerkungen bei, die auf die neueste Forschung verweisen; dabei kam es nicht auf Vollständigkeit an, sondern auf eine Auswahl jener Werke, die am besten D.s Darstellung ergänzen und fortführen. Im Anhang gibt G. einen Einblick in die Philosophie des 20. Jahrhunderts, der sich methodisch und inhaltlich an den gegebenen Rahmen hält. — Wie es bei D. zu erwarten ist, zeichnet sich sein Grundriß durch erstaunliche Reichhaltigkeit und souveräne Beherrschung des Stoffes aus. Dazu kommt die universalgeschichtliche Betrachtung, die das Philosophieren in die Entwicklung der Wissenschaften sowie in die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zusammenhänge einordnet. Überall treten die geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien deutlich hervor. Doch zeigt sich gerade hierbei, daß sich unsere Sicht seit D. beträchtlich verändert hat. So wird man heute kaum mehr die Neuzeit als „das Stadium der Erfahrungswissenschaften und ihrer Grundlegung durch eine Theorie der menschlichen Erkenntnis" (150) charakterisieren. Auch wird man nicht mehr alle inhaltlichen Probleme den positiven Wissenschaften zuweisen, während die Philosophie lediglich deren formale Grundlagen erforschen soll; Philosophie ist, wie auch G.s Anhang zeigt, für uns heute etwas anderes als nur „das durch den Fortschritt der geschichtlichen Forschungen über sie ermöglichte Bewußtsein über die Bildung der Weltansichten, ihre Hauptformen und deren relativen Wahrheitswert" (233). Diese Auffassung macht aber D. auf seine Weise zum Fundament seiner Darstellung; „ihr Standpunkt ist der einer Erfahrungsphilosophie", der es vor allem auf „die Tatsachen der inneren und der geschichtlichen Erfahrung" ankommt; aus „dem ganzen Strukturzusammenhang", der sich im Einzelnen und in der Geschichte verwirklicht, gilt es, „die Systeme" zu „begreifen" (12). Zu den damit angedeuteten inhaltlichen kommen methodische Grenzen dieses Grundrisses. Er ist nämlich so sehr ein Leitfaden für die Vorlesungen, daß er notwendig der weiteren Auslegung bedarf; wegen seiner vielfach nur stichwortartigen Kürze ist er als erste Einführung für noch nicht anderweitig vorgebildete Leser wohl kaum geeignet. Doch vermag er dem schon fortgeschrittenen Leser, der selbst die weitere Auslegung vollziehen kann, reiche Anregungen zu bieten; freilich ist der Rez. der Meinung, daß D. selbst seinen Grundriß in dieser Form schwerlich veröffentlicht hätte. — Die Anmerkungen des Herausgebers bringen wirklich eine sorgfältige Auswahl aus den neueren Arbeiten. Bei Alexander von Hales und Bonaventura (135) sollte man noch die monumentalen Ausgaben von Quaracchi nennen. Bei Thomas von Aquin (136) vermißt man die umfassende Darstellung von Hans Meyer, und bei Scotus (137 f.) das wichtige Buch von Longpré. Bei Spinoza (161 f.) dürfte das großangelegte Werk von Dunin-Borkowski nicht fehlen. Lotz

Hoffmann, E., Griechische Philosophie bis Platon. 8° (184 S.) Heidelberg 1951, Kerle. DM 7.50. — Das 1921 im Teubner-Verlag herausgegebene Buch erscheint in 2. Aufl., einige Kapitel sind durch neue ersetzt. Sein Zweck ist unverändert derselbe, nämlich an Hand der geschichtlichen Darbietung des Stoffes den Leser in die Philosophie und ins eigene Mitphilosophieren einzuführen. Zur Darstellung gelangen die Vorsokratiker, die Sophisten, Sokrates und Platon. Die Anfangskapitel dienen dazu, mit dem geistigen Boden bekannt zu machen, aus dem die griechische Philosophie entsprossen ist. Der

Wert der einzelnen Abschnitte ist natürlich verschieden. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die vorzügliche Zeichnung der Lehre Heraklits im Anschluß an die Bilder von dessen Sprache (Strom, Leier und Bogen, Krieg und Eintracht, ewiger Brand, Logos). Seite 112 scheint uns der theoretische Inhalt des Homomensursatzes des Protagoras also zu fassen zu sein: Jegliches ist j e g l i c h e m, wie es jeglichem zu sein scheint. Diese Fassung legen jedenfalls die Stellen bei Platon, Crat. 368 A C, Theaet. 152 A, 158 A, 166 C al. nahe. Vermißt haben wir einen Beitrag über Solons Gedanken über Staat und Gemeinschaft, die unserer heutigen Zeit schon einiges geben könnten, sodann einen zusammenfassenden Überblick über den Aufbau der gesamten Philosophie, etwa im Anschluß an entsprechende Anschauungen des Aristoteles, was sicher in den Rahmen des Buches paßt und seinem Zweck der Einführung durchaus dienen würde. K u t s c h

F e s t u g i è r e, A. J., O. P., Socrates. Deutsche Bearbeitung von A. Haas. 8° (137 S.) Speyer 1950, Pilgerverlag. DM 4.90. — Diese feinsinnige Biographie erschien im Flammarionverlag Paris schon 1934. Der Verf. schildert die Umwelt im damaligen Athen, das Wollen der Sophisten, von dem sich die erzieherischen Absichten des Sokrates wirkungsvoll abheben. Die Darstellung setzt schon eine gute Kenntnis der platonischen Dialoge voraus. In seinem unbestechlichen Charakter und seinen seelsorglich anmutenden Bestrebungen bei der Jugend wird Sokrates so nahe als möglich an das christliche Ethos herangebracht, obwohl er kein Wort Gottes, keine Gnade, keine Sakramente kannte. Freilich werden auch die Grenzen solcher griechischer Weisheit nicht verschwiegen. Es fehlt dieser Weisheit das Bewußtsein des Übels. Sünde ist nur Unwissenheit. Vielleicht ist dieser Sokrates doch noch zu optimistisch gesehen. Manche feine Beobachtungen sind in diesem Büchlein zu finden, die den wirklichen Kenner des klassischen Altertums verraten. S c h u s t e r

S c h i l l i n g, K., Platon. Einführung in seine Philosophie. 8° (348 S.) Wurzach 1948, Birnbach. DM 17.—. — Diese Einführung in die Philosophie Platons hat nicht den Umfang und die Zielsetzung Friedländers, bietet aber, allerdings nicht für Anfänger, eine gründliche und zuverlässige Hilfe für das Verständnis des unsterblichen Platon. Es will nicht eine einzige Idee als *die* Lösung aller Rätsel hinstellen, überhaupt nicht eine neue Platondeutung bieten, sondern in geduldiger Analyse der Dialoge der Früh- und Reifezeit und der Altersperiode mit maßvoller Berücksichtigung der neueren deutschen und englischen Literatur die geistige Welt des einflußreichsten griechischen Denkers dem philosophisch interessierten Leser nahebringen. In der Neuauflage seiner „Geschichte der Philosophie" hat Sch. auch die Ergebnisse seiner Forschung besonders für die Altersperiode berücksichtigt. Die *Idee* bedeutet zunächst das Aussehen eines Dinges, wird dann zum eigentlich festen und bleibenden Sein und Vorbild für die Einzeldinge, aber auch zum Guten schlechthin und Unbedingten, das letztere gerade im Gegensatz zum heidnisch Natürlichen. Im Alter verschieben sich die Akzente, indem neben dem praktischen Bereich (Leben in der Polis) auch die theoretische Schau des Einzelmenschen als Lebensinhalt und Lebensziel gewürdigt wird. Der platonische Eros ist weder als Verirrung greifbar vom Standpunkt protestantischer Ethik aus, noch nach den Erscheinungen der pathologischen Homosexualität unserer Tage zu verstehen, er bleibt uns heute nur noch *theoretisch* zugänglich, weil uns die Erfahrung fehlt. Die Lehre von der *Unsterblichkeit* im Mythos des zehnten Buches des Staats fordert den Lohn für die Tugend im Jenseits. Dabei sei aber weniger an Trost gegenüber einer möglichen Vernichtung oder an eine Drohung gegen den Hang zur Ungerechtigkeit gedacht. Überhaupt hat Platon trotz aller Ausblicke und Möglichkeiten für das Jenseits die Diesseitigkeit und Natur niemals endgültig verlassen, ganz im Gegensatz zum Pythagorismus, der im Grunde der griechischen Geisteswelt fremd bleibt. Das Wesentliche für Platon ist die Sicherung der moralischen Unterscheidung von Gut und Böse. Damit hat Platon allerdings das Lebensgefühl des naturalistischen Heidentums endgültig verlassen. S c h u s t e r

G r e n e t, P., Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues

de Platon. gr. 8° (300 S.) Paris 1948, Boivin. Fr. 960.—. — Die Grundthese dieser Arbeit faßt der Verf. so zusammen: Wenn auch Platon noch nicht die analogische Struktur des Seinsbegriffs gekannt hat, so steht er doch am Ursprung des philosophischen Gebrauchs der Analogie. Nicht als wenn er sie selbst erst erfunden oder ausdrücklich oder systematisch entfaltet hätte; aber er hat doch die Analogie, die seine Vorgänger und Zeitgenossen in einzelnen Gebieten verwendeten (im Religiösen, Künstlerischen und Mathematischen), übertragen auf die philosophische Ebene im eigentlichen Sinn, und er war der erste, der die unabsehbare Fruchtbarkeit dieser Methode gesehen hat. — Nach einer kurzen Einleitung über die Definition der Analogie als Ähnlichkeit in Unähnlichkeit in den verschiedenen Stufen, zeigt G., wie Platon in die philosophische Sphäre überträgt: 1. die religiöse und mythische Analogie, die ihren Ursprung im Gefühl der Begrenztheit der menschlichen Erfahrung hat, die aber auch gerade das Mittel ist, diese Grenzen zu überschreiten; 2. die mathematische Analogie, in der die Ähnlichkeit der Beziehungen das Instrument der Einheit in der Vielheit und der Harmonie, und so auch wieder das Instrument der Beherrschung und Entdeckung wird; 3. die künstlerische Analogie im weitesten Sinn bis zur „Kunst der Künste": der Erziehung, der Moral und der im griechischen Sinn all dies umfassenden „Politik". So steigt er auf zu einer metaphysischen Analogie im Herzen des Platonismus: in der Ideenlehre, die neben anderen Elementen doch wesentlich ein „Exemplarismus" vom Typ Kunstwerk-Modell ist. Diese platonische Analogie besagt eine Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit, da innerweltliches Sein, Erkennen und Handeln begründet sind in einem göttlichen Sein, Erkennen und Handeln — insoweit besagt sie Ähnlichkeit, und doch besagt sie auch Unähnlichkeit, insoweit das Innerweltliche das Ideal nie erreicht. — Die Arbeit ist klar und beweiskräftig aufgebaut, und vor allem methodisch sauber gearbeitet. Dabei ist sich der Verf. bewußt, daß eine nur analytische und rein philologische Methode ungenügend wäre, und ist immer bestrebt, die Grundstruktur der Gedanken in den Dialogen aufzudecken, auch wo sie ungenannt oder gar unbewußt bleibt. Auftretende Objektionen werden nicht umgangen, sondern stichhaltig zurückgewiesen oder klargestellt. Nie wird der Versuch gemacht, eine platonfremde Analogie hineinzutragen und Platon zu „thomistisieren" (wie es G. selbst nennt). So ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag zur neueren Platonforschung. Glahn

Goldschmidt, V., La religion de Platon. kl. 8° (XII u. 158 S.) Paris 1949, Presses Universitaires. Fr. 200.—. — In der Einleitung geht G. aus von den echt platonisch gesehenen Tendenzen des Menschen über sich hinaus: dem Suchen nach dem Wahren, dem Sehnen nach dem Guten und der Liebe zum Schönen. Er arbeitet dann im 1. Kap. das Bemühen Platons um das Gottesbild heraus, wie es sich in der Ideenlehre mit der Spitze in der höchsten Idee des Guten zeigt. Das 2. Kap. entfaltet das Menschenbild Platons: Verhältnis von Leib und Seele, Seelenwanderung usw. Das 3. Kap. zeichnet das Bild nach, das Platon uns vom alles umfassenden Staat und von der Stellung der Religion im Staat gibt. Dabei kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß bei Platon die Stellung des Menschen zu Gott, obwohl „der Mensch unter allen Lebewesen am meisten die Gottheit verehrt", nicht klar zu fassen ist. Jedenfalls ist der Mensch immer nur auf dem Wege, Gott zu erkennen, ihn anzuerkennen und sich ihm anzugleichen, obwohl von dieser Haltung die ganze Moral und vor allem der Sinn des Staats abhängt. — Es scheint G. für Platon charakteristisch zu sein, daß man bei ihm Philosophie und Religion nicht trennen könne. Irgendwie, wenigstens für die Grundlagen, wird das bei allen ganzheitlich denkenden Philosophen der Fall sein; die Trennung beider Domänen bis zu einer „doppelten Wahrheit" ist erst die „Errungenschaft" einiger Philosophen der Neuzeit. Eine gewisse Schwierigkeit liegt aber darin, daß man bei Platon zwischen dem „Erkennen" eines „Absoluten" und dem „Anerkennen", das doch erst der Anfang einer Religion wäre, keinen Unterschied sieht. Und da nun der platonische Gottesbegriff in der unpersönlichen Idee des Guten besteht, die dazu noch eine (wenn auch die höchste) Idee unter vielen ist, und da der Begriff der Religion so in etwa pantheistisch ver-

schwommen bleibt, fällt es dem Verf. schwer, nicht in einer bloßen „Metaphysik" stecken zu bleiben, sondern zu echter „Religion" vorzustoßen. Problematisch bleibt auch das Verhältnis der persönlichen Religion Platons zum „staatserhaltenden" traditionellen Götterglauben. — Alle diese Schwierigkeiten fühlt der Verf. wohl, doch hat er sich bewußt jede Kritik versagt; er will Platon nur so bringen, wie er vorliegt. Und darin hat das Büchlein wohl recht, wenn es uns vorsichtig sein läßt, Platon in „frommer Vereinfachung", verführt durch seine religiösen Prätentionen und beeinflußt durch die neuplatonische Interpretation, zu sehr zu „taufen"; denn er ist wirklich noch „auf dem Wege". Glahn

Aristoteles, Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst. Eingeleitet und neu übertragen von O. Gigon (Die Bibliothek der Alten Welt). kl. 8° (440 S.) Zürich 1950, Artemis-Verlag. Fr. 14.80. — Aristoteles, Nikomachische Ethik. Eingeleitet und neu übertragen von O. Gigon (Die Bibliothek der Alten Welt). kl. 8° (304 S.) Zürich 1951, Artemis-Verlag. — Der erste der beiden vorstehenden schmucken Bände eröffnet eine Buchreihe, die eine den neuesten Forschungsergebnissen angepaßte Neuübertragung der Hauptwerke des Aristoteles bringen soll. Dieser Band, der 2. der Reihe — dem 1. ist die allgemeine Einführung mit einem Bericht über das Leben des Philosophen nebst einer Darstellung seines Schrifttums und seiner Stellung in der Geschichte der griechischen Philosophie vorbehalten — enthält drei kleinere Schriften: De caelo, De anima, De arte poetica. Sie hat der Übersetzer G., Professor für klassische Philologie an der Universität Bern, deshalb zuerst herausgebracht, weil er glaubt, sie seien übersichtlicher als die großen ethischen und metaphysischen Werke und in ihnen träte in manchem die aristotelische Eigenart deutlicher hervor. Nun, darüber läßt sich streiten. Der andere Band, der die Nikomachische Ethik bringt, scheint uns geeigneter, jedenfalls ansprechender für diesen Zweck. Auch Jaeger legte diese zur Einführung in Aristoteles bei seinen Vorlesungen zugrunde. Jeder Schrift sind zur Erleichterung des Verständnisses ziemlich ausgedehnte Einleitungen vorausgeschickt. Am gediegensten dürfte die zur Ethik sein, wo recht aufschlußreiche Ausführungen über den Einfluß der frühen griechischen Heil- und Völkerkunde auf das Werden der philosophischen Ethik der Griechen nebst den von der Tragödie behandelten Fragen sich finden. Wenn allerdings am Ende dieser Einleitung der Verf. meint, die stoische und epikureische Sittenlehre habe unvergleichlich viel tiefer gewirkt als die aristotelische, so können wir dieser Ansicht nicht ganz zustimmen. Deren überragende Wirkung blieb dem Mittelalter vorbehalten, wo ein hl. Thomas von Aquin seine Erklärung dazu schrieb, und durch ihn dauert die Nachwirkung des Stagiriten noch heute an! Für seine weiteren Arbeiten an der Übersetzung sei der gelehrte Verf. auf die Kommentare des Fürsten der lateinischen Scholastik verwiesen. Es ist erstaunlich, wie tief er trotz der für uns so unbeholfenen mittelalterlichen Übertragung in die Gedankenwelt des großen Denkers des Altertums eingedrungen ist. — Eine solche Übersetzung stellt keine leichten Aufgaben. Im allgemeinen ist G. diesen gerecht geworden, seine Übersetzung liest sich recht flüssig, kein Beiwerk gelehrter Anmerkungen stört den Leser. Wo Sacherklärungen unumgänglich waren, wie bei der Poetik, folgen diese am Ende, in maßvollem Umfang. Gefreut hat uns besonders bei dieser Schrift, daß der Text von A. Gudemann zugrundegelegt ist und daß auch auf Tkatschs Werk verwiesen ist, das damit eine seltene, aber durchaus verdiente Anerkennung gefunden hat. Bis die neuaufgefundenen arabischen Übersetzungen für andere Texte und ihre Erklärung ausgewertet werden, wird ja noch einige Zeit vergehen. Auf alle Fälle ist mit der Neuübertragung ein guter Anfang gemacht. Mögen auch die weiteren Schriften, die sicher noch manche cruces interpretum bieten, in gleicher Güte nachfolgen. Kutsch

Aristoteles, Tierkunde (Die Lehrschriften, hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert v. P. Gohlke, VIII 1). 8° (544 S.) Paderborn 1949, Schöningh. DM 12.—. Metaphysik (Lehrschriften V) 1951, DM 12.—. — G.s neue Aristotelesübertragung wurde schon eingehend in Schol 24 (1949) 413—415 ge-

würdigt. Inzwischen ist auch die Übersetzung der „Tierkunde" und der „Metaphysik" (diese auf gutem, holzfreiem Papier) erschienen. — G. faßt die „Tierkunde" als eine von A. selbst geordnete Sammlung ursprünglich selbständiger Schriften auf. Dieses Riesenwerk war aber selbt wieder nur als Teil einer Gesamtvorlesung über die Natur gedacht, der als zweites umfassendes, aber noch nicht einheitlich geordnetes Vorlesungswerk die Schriften über das menschliche Tun und Schaffen an die Seite treten sollten, beide umspannt und begründet durch die „Metaphysik". G.s Einleitung bietet nicht nur eine Übersicht über die Disposition der „Tierkunde", sondern auch eine solche über die aristotelische Einteilung der Tiere. Das 7. und 9. Buch beläßt er in der Reihenfolge, der auch die Bekkersche Akademieausgabe folgt und die er als die ursprüngliche nachweist. Entsprechend seiner Grundauffassung hält er das 7., 9. und 10. Buch für echt. Die Widersprüche, in denen das 10. Buch zu den anderen steht, sind ihm kein Zeichen der Unechtheit, da ein Fälscher solche Widersprüche ängstlich vermieden hätte. G. erklärt sie zwanglos daraus, daß das 10. Buch, wie das Schriftenverzeichnis des Diogenes beweist, ursprünglich eine gesonderte Schrift war, die A. erst später der „Tierkunde" einverleibte, ohne daß er dazu gekommen wäre, sie mit ihr in Übereinstimmung zu bringen. G.s Erläuterungen dienen ausschließlich der Entstehung des Textes. Für die Facherklärung verweist er auf die modernen zoologischen Werke, deren Verwertung er dadurch erleichtert, daß er dem Werk ein alphabetisches Verzeichnis der behandelten Tiere angefügt hat mit den Stellen der „Tierkunde" und der aristotelischen Parallelwerke. Dennoch wäre dem Leser ein Dienst erwiesen, wenn die Stellen vermerkt würden, wo A. mit den neueren Forschungen in Widerspruch steht. Gerade dadurch würde die Zuverlässigkeit seiner Beobachtungen um so mehr ins Licht treten. Der Übersetzung liegt die Ausgabe von Dittmeyer zugrunde. — Nach G.s allgemeiner Auffassung wurde der Text der „Metaphysik", Fehler schreibtechnischer Art abgerechnet, von den späteren Herausgebern nicht verändert. Auch die Anordnung der Bücher der „Metaphysik" geht auf A. selbst zurück. Das schließt eine genetische Erklärung nicht aus; aber die allmähliche Entstehung der uns vorliegenden Ordnung der Bücher hatte ihren Grund in A., der die M. aus Einzelabhandlungen zusammenstellte und diese Zusammenstellung wiederholt änderte. G. unterscheidet eine ältere M., die Buch I, 1—9 (vielleicht mit anderem 3—7), II 1—5, III, IV, VI (ohne 4—6) und IX enthielt; dann eine mittlere M., die I 1—6, 10, II, III, V, VI (ohne die Zusätze in 9—11), VIII, IX, XII (ab 1086 b 21) und XIII enthielt; weiter einen neuen Entwurf in X und XI; und endlich, als unvollendete Ausarbeitung dieses Entwurfs, die letzte M. mit α, II (ab 996 a 18), III, V, VI, VII, VIII, IX (?), XII (bis 1086 b 20). Die Ausarbeitung dessen, was XI 6—8 angezeigt wurde, fehlt. — In einem weiteren Abschnitt seiner Einleitung führt G. die Grundlehren des A. vor, insbesondere über das Eidos und den unbewegten Beweger, mit ihren im Laufe der Zeit erfolgten Abänderungen. Ein letzter Abschnitt enthält Bemerkungen zur Handschriftenüberlieferung. Die im allgemeinen treffende und gewandte Übersetzung ist als eine Art Kommentar gedacht. In Einzelheiten kann man andrer Meinung sein. So scheint mir die Wiedergabe von archē mit Grundlage nicht glücklich zu sein. Die Erläuterungen sollen nur eine kurze Begründung dafür geben, warum eine Stelle als Zusatz kenntlich gemacht wurde. Sie versuchen auch zwischen den Zusätzen der mittleren und letzten Fassung zu unterscheiden. Eine Liste der Textergänzungen schließt das Werk ab. Ohne Zweifel stellt es ein wertvolles Hilfsmittel dar für die Arbeit am griechischen Text selbst. — Wie dem Ref. bekannt wurde, wird im selben Verlag in Kürze ein Werk erscheinen, das zu einer ganz anderen Auffassung über das Werden des Corpus Aristotelicum kommt als G. und die bisherigen Aristoteleskenner. Man darf dem Erscheinen dieses Werkes und der Auseinandersetzung, die es einleiten wird, mit Spannung entgegensehen. Brugger

Giacon, C., Il Divenire in Aristotele. Dottrina e testi (Problemi d'Oggi. Collana di Filosofia e Storia della Filosofia. Terza Serie. Vol. V.). 8° (202 S.) Padova 1947, Cedam. L. 780.—. — Vorstehende Schrift befaßt sich mit der Frage des Werdens bei Aristoteles. In der Darlegung folgt sie der her-

kömmlichen Auffassung, die im hl. Thomas ihren hervorragendsten Vertreter gefunden hat. Die Grundlage für diese Deutung bilden in der Hauptsache Texte aus der Physik und Metaphysik des Stagiriten, die im Anhang in italienischer Übersetzung beigefügt sind, zusammen mit einigen Texten Platons, dessen Anschauung vom Werden neben dem der Vorsokratiker ebenfalls dargestellt wird. Der Verf. ist bei seiner Darlegung bemüht, Aristoteles gegen den Vorwurf des Widerspruches in seiner Ansicht zu verteidigen. Dieses Bemühen ist durchaus anzuerkennen. Bedenken haben wir aber hinsichtlich des methodischen Vorgehens. Dies geht wohl zurück auf die vom Verf. in der Einleitung vertretene Ansicht, er könne bei seiner Untersuchung von einer möglichen Entwicklung des Philosophen in diesem Punkte absehen. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, die Ergebnisse Jaegers bestätigt hat. Mit beiden Forschern hat man sich somit auseinanderzusetzen. Um dies zu tun, darf man sich aber nicht auf die Physik und Metaphysik allein beschränken. Den Denkern des Altertums trat das Werden doch wohl in erster Linie in Natur und Technē entgegen. Die Tierkunde des Stagiriten, sodann De animalium generatione (vom Verf. S. 89 angeführt), De generatione et corruptione, dürften doch manches über das Werden (genesis) enthalten. Abgesehen hiervon, wie steht es mit Metaph. VII (VI) 15: 1039 b 20—25? Vgl. dazu J. B. Schuster, Der Aristotelische Hylebegriff: Schol 10 (1935) 50 ff., wo zur Ansicht von Franz Sanc Stellung genommen ist. Wie Schuster mit Recht S. 54 fordert, bedarf es zur Klärung solcher Fragen einer zusammenhängenden und vergleichenden Untersuchung einer viel größeren Zahl einschlägiger Stellen. Im Falle eines abweichenden Ergebnisses bleibt allerdings die Frage zu beantworten, auf wen die herkömmliche Deutung zurückgeht. Wir möchten überdies noch weiter fragen, ob die landläufige Auffassung mit Recht dem hl. Thomas zugeschrieben wird? Kutsch

Guardini, R., Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. 2. Aufl. kl. 8° (214 S.) München 1950, Kösel DM 9.80. — Ders., Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. 2. Aufl. kl. 8° (317 S.) München 1950 Kösel DM 11.50. — Wesentliche Veränderungen haben die beiden neuaufgelegten Bücher nicht erfahren. Zusammen mit dem Dostojewskibuch des Verf. („Der Mensch und der Glaube") bilden sie eine auch für die Fachtheologie bedeutsame Trilogie mit dem gemeinsamen Grundthema: Was ist und wie wird gläubige Existenz im weitesten Sinn, und wie unterscheidet sich innerhalb einer solchen die spezifisch christliche Existenz nach ihrem objektiven Sein und Werden und nach ihrer subjektiven Bewußtseinsgestalt? Die mannigfachen gegenseitigen Verweise in beiden Büchern bezeugen schon die Ergänzung. — Im *Pascalbuch* befaßt sich eigentlich nur das erste und das letzte Kapitel mit Pascals eigener religiöser Existenz, die übrigen hingegen vorwiegend mit der philosophisch-theologischen Anschauung Pascals über das Paradoxon Mensch: L'homme dépasse infiniment l'homme (Pensées fr. 434). Allenthalben nimmt der Verf. die Gelegenheit wahr, auch Pascals geistesgeschichtliche Stellung in der Neuzeit herauszustellen. Besonders aufschlußreich ist das vorletzte der fünf Kapitel, in dem das „Argument der Wette" ideen- und motivgeschichtlich in Vergleich gesetzt wird zum „ontologischen Argument" Anselms und zum „absoluten Paradox" (Credo quia absurdum) bei Kierkegaard. So bedauerlich es ist, daß wir trotz Chevalier, Tourneur und Lafuma (vgl. Schol 25 [1950] 110 f.) immer noch an dem literarischen Problem der „Pensées" laborieren, so überzeugend ist der Eindruck, den man aus Guardinis Pascalbuch gewinnt: Es ist dennoch möglich, ganz nahe an Pascals eigentliches Denken heranzukommen und seine Gedanken über den Menschen von innen her, gleichsam in statu nascendi nachdenken zu können. Dafür ist G.s feinspürige und analytische Kunst und synthetische Kraft eine unvergleichliche Hilfe. Nicht weniger bewundernswert ist die vom Verf. psychoanalytisch — im besten Sinn des Wortes — herausgearbeitete Stufenfolge der dreifachen Bekehrung im Leben Pascals, deren auffälligste jene zweite war, von der das „Memorial" Zeugnis ablegt, das G. deswegen seinem Buch zugrunde gelegt hat. Damit ist auch schon die

Verknüpfung mit dem Augustinusbuch angesagt. — Der für das *Augustinusbuch* titelgebende Begriff der „Bekehrung" deckt sich weder mit der biblischen μετάνοια, noch mit dem dogmatischen einer Abkehr von der Sünde oder Umkehr vom Un-, Irr- oder Aberglauben. Was der Verf. als inneren Vorgang der Bekehrung aus den Bekenntnissen des Afrikaners herausarbeitet, setzt vielmehr diesseits der Unterscheidungen nach Vernunft und Offenbarung, von Natur und Gnade, ja noch diesseits der Differenz von theoretischem Denken und geistig-praktischem Leben ein bei jener Wurzel lebendigen Seins, aus dem die Selbst- und Weltanschauung des „homo naturaliter christianus" entspringt. Es liegt dem Verf. viel daran, daß man anerkenne: Augustinus war nie Heide; seine Bekehrung aber war die persönliche Entscheidung, das sein zu wollen, was er in seinem Innersten immer schon war, indem er mit seinem sich klärenden Denken und seinem sich loslassenden Willen dem an ihn ergangenen Ruf der Gnade folgt und sein eigenstes Sein einholt (165 ff.). Die besondere theologische Aktualität dieses neuaufgelegten Buches leuchtet damit ohne weiteres ein. Geht es in ihm doch um das neuerdings so viel diskutierte Thema der theologischen Anthropologie: was es mit der „christianitas naturalis" auf sich habe. Was im 2. Teil des Buches auf rund 100 Seiten als der Weg und die Entscheidung Augustins dargestellt wird, sollen die (im 1. und längeren Teil) vorausgeschickten Deutungsgrundlagen für ein leichteres Verständnis vorbereiten. Mit dem Recht der bewußten und wohlbedachten Selbstbegrenzung hat der Verf. davon abgesehen, die Bekenntnisse des hl. Augustinus in den Zusammenhang seiner übrigen Schriften, geschweige denn mit anderem altchristlichem Schrifttum zu stellen. Es mag darum dem Leser mit dem Hinweis auf zwei neueste Werke gedient sein, die Guardinis Buch nach dieser doppelten Seite hin in dankenswerter Weise ergänzen: G. Bardy, La conversion au christianisme durant les premières siècles (Theologie 15) Paris 1949 (vgl. Schol 25 [1950] 279 f.) und J. M. Le Blond, Les conversions de S. Augustin (Theologie 17) Paris 1950. Auch M. F. Sciacca, San Agostino (Bd. 1. Brescia 1949) enthält wichtige Beiträge zur Zeit- und Kausalbestimmung der verschiedenen Stufen in der intellektuellen und der sittlich-religiösen Entwicklung Augustins. Ternus

Fischl, J., Geschichte der Philosophie, 2. Bd.: Renaissance und Barock; 3. Bd.: Aufklärung und Idealismus. 8° (XVI u. 283, XII u. 360 S.) Graz 1950, A. Pustet. Sch. 49.50 u. 58.50. — Der 2. Bd. des schon wohleingeführten Werkes (vgl. zum 1. Bd. Schol 24 [1949] 466) behandelt die Geschichte der Philosophie der Neuzeit bis Leibniz. In der Philosophie der Renaissance geht der Verf. aus von den Humanisten, die er in ihrer allgemeinen Eigenart und dann in ihrer persönlichen Gegensätzlichkeit als Platoniker und Aristoteliker, Naturphilosophen, Neuplatoniker und Skeptiker durchgeht. Ein eigenes Kap. ist der „neuen Naturwissenschaft" mit ihrem neuen Weltbild gewidmet; sie ist durch die Namen Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton, Bacon bezeichnet. Die Reformation in ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung, die „neue Staatslehre" (Macchiavelli, Thomas Morus, Campanella), und schließlich die Neuscholastik des 16. Jahrh. schließen den 1. Teil ab. Der 2. Teil: „Die Philosophie des Barock", ist gekennzeichnet durch die Stichworte Rationalismus: Descartes, Pantheismus: Spinoza, Staatsabsolutismus mit den Staatsrechtlern, an deren Spitze Hobbes steht, und schließlich „Praestabilierte Harmonie": Leibniz. Der 3. Bd. beginnt im 1. Teil mit der englischen Aufklärung (Locke, Berkeley, Hume), um überzuleiten zur französischen Aufklärung (Montesquieu bis Rousseau) und zu enden mit der deutschen Aufklärung (Wolff, Lessing, Goethe, Schiller). Der 2. Teil unter dem Obertitel „Deutscher Idealismus" ist gegliedert und charakterisiert als kritischer Idealismus: Kant, subjektiver Idealismus: J. G. Fichte, objektiver Idealismus: Schelling, absoluter Idealismus: Hegel, pessimistischer Idealismus: Schopenhauer. — Die freundliche Aufnahme, die das Werk gefunden hat, gründet sich wohl vor allem auf das ehrliche Bemühen, das F. im Vorwort des 1. Bd. in die bescheidenere Abänderung des stolzen Aphorismus von Nietzsche kleidet: „Mein Ehrgeiz ist, in leichtverständlicher Sprache zu sagen, was jeder andere in schwerverständlicher

Philosophensprache sagt, in seiner schwerverständlichen Philosophensprache nicht sagt." Doch mit diesem Bemühen, das wohl weitgehend gelungen ist und das die große Stärke dieses Werkes ist und bleibt, sind fast notwendig auch schon die Grenzen angedeutet. Wenn es immer schon problematisch ist, in einem Handbuch der Philosophiegeschichte kurz zusammenzufassen, was Jahrtausende gedacht haben, und man immer gezwungen sein wird zu vereinfachen und zu typisieren, so gilt das besonders, wenn das Werk für weitere Kreise bestimmt sein soll. Dazu kommt noch, daß F., wohl im Bestreben, vollständig zu sein, darauf verzichtet hat, eine engere Auswahl zu treffen unter der großen Zahl der Philosophen „mittlerer Größe", wie z. B. bei den Renaissancephilosophen oder den englischen Moralisten, und eine mehr ideengeschichtliche Schau zu geben, die er übrigens in Zusammenfassungen und Übersichten doch nicht vernachlässigt. So sind in diesem Rahmen Vereinfachungen und Typisierungen, wie z. B. bei den verschiedenen Formen des Idealismus, nicht zu streng zu beurteilen; noch weniger kann verlangt werden, daß der Verf. in umstrittenen Fragen für seine Ansicht eine Begründung gibt. Wenn auch nicht als Nachschlagewerk in der Hand des Fachphilosophen, wird das Werk doch in der Hand des Studierenden oder, noch besser, des gebildeten Laien ein ausgezeichnetes Hilfsmittel sein. Dazu befähigt es seine geistesgeschichtliche Weite, die auch Dichter nicht übergeht, und vor allem sein flüssiger leichter Stil, der auch dem Nichtfachmann den schwierigen Inhalt aufzuschließen versucht und durch charakteristische Zitate belebt. Dies wird der bleibende Wert dieses Werkes sein, das aus dem echt sozialen Ethos heraus geschaffen wurde, Philosophie sei nicht nur die Angelegenheit eines Kreises von Fachgelehrten, sondern ein allgemeinmenschliches Anliegen.

Glahn

Urmeneta, F. de, La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives. 8° (637 S.) Barcelona 1949, Consejo superior de investigaciones científicas. — Das großangelegte Werk über den spanischen Zeitgenossen und persönlichen Bekannten des Erasmus stellt im 1. Teil (parte analítica) das Lehrgebäude von L. Vives in sich dar und gliedert die Werke in thematische Gruppen nach ihrer vorherrschenden Zugehörigkeit zur allgemeinen Psychologie (de anima et vita; fabula de homine; dialogus qui sapiens inscribitur), zur speziellen Psychologie (ad Catonem maiorem praelectio; ad somnium Scipionis praefatio; in somnium Scipionis vigilia), zur allgemeinen Pädagogik (de tradendis disciplinis; introductio ad sapientiam; satellitium animi, sive symbola; dialogistica exercitatio) und differentiellen Pädagogik (de ratione studii puellarum; de ratione studii adolescentium; de institutione feminae christianae; de officio mariti). Im 2. Teil (parte sintetica) wird das ganze Werk in die zeit- und philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge gestellt, seine Abhängigkeit vom Denken des Altertums, der Patristik, Scholastik und Renaissance wie seine Eigenständigkeit diesem gegenüber dargestellt. Schließlich untersucht der Verf., inwieweit ein Einfluß von Vives auf die Psychologie und Pädagogik der Neuzeit nachweisbar ist. — Unter Bezug auf eine wohl vollzählige Bibliographie und mit erstaunlicher Kenntnis aller einschlägigen Probleme der Philosophie und der Kulturgeschichte stellt der Verf. dar, daß die Psychologie des Vives nur aus dem Ganzen seiner Philosophie zu begreifen sei, seine Pädogogik aber die praktische Auswertung der Psychologie darstelle. Wir haben hier wohl den ersten umfassenden Versuch einer psychologisch begründeten Erziehungslehre. Die Philosophie des Vives ist vom Charakter der späten Scholastik gezeichnet, die ihrer eigenen Grundlagen nicht mehr recht sicher ist. Die praktischen Erwägungen haben den Primat vor den theoretischen Überlegungen. Die dem damaligen Spanien noch eigene Stabilität der christlichen Grundhaltung bewahrt Vives jedoch vor allem bloß Negativen seines Freundes Erasmus. Im einzelnen zeigt sich Vives vor allem in seiner Lehre von der Assoziation und der Psychologie der Affekte als moderner Psychologe. In seiner Pädagogik ist entscheidend die klare Abgrenzung von vorgegebener Anlage und möglichem Ziel einer Erziehung. Endziel ist die Erziehung auf Christus hin.

Trapp

Stieler, G., Gottfried Wilhelm Leibniz. 8° (198 S.) Paderborn 1950, Schö-

ningh. DM 4.60. — Es soll Leibniz als der irenische, Universalität und Totalität anstrebende Denker vorgestellt werden, zumal im Hinblick auf die das heutige geistige Leben aushöhlende Einseitigkeit des Spezialistentums und der technischen Zivilisation. Die Schrift erhebt keine eigentlich wissenschaftlichen Ansprüche. Sie gibt Einführungen in L.s Forschungsgebiete, Durchblicke und Zusammenfassungen (ohne ausreichende Kritik, vornehmlich im Theologischen, geschweige denn in selbständiger Durchdringung der Probleme). Gut herausgehoben wird die zentrale Bedeutung, die für L. der Metaphysik zukommt, trotz seiner Auffassung von ihr als Hypothese, wenn auch angeblich der besten und wahrscheinlichsten. Ebenso deutlich wird der grundlegende Rationalismus, doch auch dessen Grenze einerseits an den Phänomenen des Unbewußten und andererseits an der übernatürlichen Offenbarung. L. hält daran fest, daß Offenbarung niemals gegen die Vernunft sein könne, daß es also genüge, die Nichtwidersprüchlichkeit einer Offenbarungswahrheit darzutun. Im übrigen scheint er Offenbarung im echten Sinn angenommen zu haben, wie überhaupt sein Streben darauf ging, gegenüber dem andrängenden Unglauben das Christentum zu verteidigen. Die „Unruhe zu Gott" sei der tiefste Impuls in seinem Leben gewesen. Doch kann er nicht gerade als „Theologe von hohem Rang, Mystiker" usw. (107) gelten, erst recht nicht im Vergleich mit Thomas, wie der Verf. allzu voreingenommen schreibt. Der Eindruck, allein die Metaphysik L.s biete ein tragfähiges Fundament für die Theologie, z. B. für die Lehre von der Eucharistie (84), dürfte nicht standhalten. Gewährsmänner für die Darstellung sind Kabitz (1909) und Baruzi (1909), was für eine wissenschaftliche Einführung, falls sie beabsichtigt wäre, jedenfalls nicht ausreichen würde. — Es bleibt das Bild eines genialen, in alle Richtungen ausgreifenden, in seiner Art tief religiösen, das Ganze von Natur und Übernatur suchenden und darum für unsere Zeit gewiß vorbildlichen Denkers. Ogiermann

Leibniz, G. W., Protogaea. Übers. von W. v. Engelhardt (Leibniz' Werke, hrsg. v. W. E. Peuckert, 1. Bd.). 8° (182 S. u. 12 Tafeln) Stuttgart 1949, Kohlhammer. DM 8.40. — Der Verlag Kohlhammer hat es sich zur Aufgabe gemacht, eine Ausgabe der Werke von L. in kleinen, handlichen und gut ausgestatteten Bändchen herauszubringen; dabei wird zu den fremdsprachigen Schriften eine deutsche Übersetzung geboten. Der vorliegende erste Band enthält ein Werk, das „die Geschichte des welfischen Hauses und Landes einleiten sollte" (174). Darin entwickelt L. seine Gedanken über die Entstehung der Erde und gibt eine Beschreibung der Bodenbeschaffenheit der welfischen Lande, wobei er vor allem die Bodenschätze und Versteinerungen im Auge hat. Die Tafeln reproduzieren die Kupfer, die sich bei der noch vorhandenen Reinschrift finden. Diese neue Ausgabe (die letzte war 1768; eine französische Übersetzung erschien 1859) bietet den lateinischen Urtext und eine zuverlässige, gut lesbare deutsche Übersetzung. Das Werk ist nicht philosophisch, zeigt aber L. als universalen Geist, der auch auf diesem Gebiet eine Fülle von Beobachtungen und Überlegungen vollzogen hat. Lotz

Leibniz, G. W., Textes inédits publiés et annotés par G. Grua (Bibliothèque de philosophie contemporaine). 2 Bde. 8° (zus. VIII u. 936 S.) Paris 1948, Presses Universitaires de France. je Fr 600.— — Solange die kritische Gesamtausgabe der Werke von L. noch aussteht, ist jedes Unternehmen zu begrüßen, das bisher noch unveröffentlichtes Textmaterial zugänglich macht. Gr. hat mit großer Sorgfalt nach den Manuskripten von Hannover gearbeitet, ohne freilich wegen der mangelhaften Kataloge garantieren zu können, daß er auf den von ihm bearbeiteten Gebieten alles erfaßt hat oder daß nicht gelegentlich ein schon irgendwo edierter Text hineingeraten ist. Die Texte werden in Sachgruppen geordnet und innerhalb der Gruppen, soweit möglich, chronologisch aneinandergereiht. Jeder Gruppe geht eine Einführung voraus, die das neue Material zu dem bereits bekannten in Beziehung setzt. Die Anmerkungen bieten zu den neu veröffentlichten Texten Parallelstellen besonders aus dem jungen L.; auch geben sie die exakten Nachweise für die meisten zitierten Autoren. Das genaue Sach- und Personenverzeichnis erhöht noch die Brauchbarkeit der vorzüglichen, mit unübertrefflicher Akribie ge-

arbeiteten Ausgabe. Was den sachlichen Ertrag angeht, so bringen die neuen Texte keine wesentliche Änderung für die Auslegung von L., wie Gr. selbst bemerkt. Doch zeigen sie etwa, wie sich die „Theodizee" von Anfang an vorbereitet und wie die ars combinatoria auf das Gebiet des Rechtes angewandt wird. Auch bestätigen die vielen Privatnotizen, die hier veröffentlicht werden, durch ihre Übereinstimmung mit den für andere bestimmten Texten die Aufrichtigkeit des großen Mannes. Welches Material Gr. im einzelnen bietet, lassen deutlicher die zehn Sachgruppen erkennen, in die er seine Texte ordnet; es sind: Glaube und Vernunft, Visionäre und Quietisten, die Kirche, übernatürliches Ziel und Gnade, Freiheit und Optimum, die Seele und die Welt, Weisheit und Glück, die Gerechtigkeit, juristische Pläne, juristische Probleme.

Lotz

Hauck, W. A., Das Geheimnis des Lebens. Naturanschauung und Gottesauffassung Friedrich Christoph Oetingers. kl. 8° (225 S.) Heidelberg 1947, Winter. DM 4.—. — Der Verf. weist mit seinem verdienstvollen Buch auf die noch viel zu wenig bekannte Naturphilosophie und Gotteslehre des württembergischen Theologen Fr. Chr. Oetinger (1702—1782) hin. Die Bedeutung Oetingers spricht sich schon darin aus, daß man ihn den „Magus des Südens" genannt und dem „Magus des Nordens" (Hamann) gegenübergestellt hat. Für Oetinger ist die Universalität seiner Interessengebiete ebenso charakteristisch wie die Intensität, mit der er die einzelnen Probleme durchforscht. Die Philosophie gilt ihm dabei als die Königin der Wissenschaften, als die „Grundweisheit", ja als „Philosophia sacra". Oetingers Zentralidee ist die „von Leben durchpulste geist-leibliche Totalität" des Gesamtkosmos. Von diesem „Panvitalismus" aus setzt er sich kritisch auseinander mit Orthodoxie, Idealismus und Rationalismus. Abschließend sucht der Verf. Oetingers Gegenwartsbedeutung zu erfassen. Dabei kritisiert er mit scharfen Worten die deszendenztheoretische „Oberflächlichkeit und Überheblichkeit" (209) unserer heutigen Zeit.

Haas

Weymann-Weyhe, W., Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit. gr. 8° (201 S.) Freiburg 1948, Herder. DM 8.—. — Kein im strengen Sinne wissenschaftliches Werk, sondern ein Versuch, unsere geschichtliche Situation von N. her zu verstehen. Sein Denken wird als Ausdruck einer menschlichen Existenzweise genommen, die erst nach ihm völlig zu Bewußtsein und Geltung kam. N. hat geschichtliche Wirklichkeit, d. h. „geschichtliche Gültigkeit" in bezug auf uns, insofern auch der Christ vom Geist der nietzscheanischen Problematik mitgeprägt ist, aber so, daß der äußerste Gegensatz zum Christlichen die reine Gestalt des Christlichen hervortreten und neu aneignen läßt. In N. erscheint eine bis dahin nicht erfahrene Verdichtung des Elementarmenschlichen, dem es nur um sich geht. Aus diesem grenzenlosen Irrtum, aus dieser maßlosen Sünde soll das wesenhaft Gute zurückgewonnen werden (95). Der Geist der Neuzeit ist bestimmt von höchster Selbstreflexion, von schneidendstem Selbstbewußtsein (13), und N. bedeutet dessen äußerste Konsequenz. Er führt in den Nihilismus, in das Chaos, das aber nun zugleich als Ort Gottes erlebt werden kann und muß, indem „hinter allem Gewebe der Reflexion und durch alle grenzenlose Vermessenheit hindurch" das nicht mehr direkt faßbare Sein selbst aufleuchtet (vgl. 111); die Grenze, an die das Denken und Wollen stößt, also positiv ausgelegt werden muß, nämlich als zugleich über sich hinausweisend; denn der absolute Widerspruch kann nicht das Letzte sein (134). Sokrates hatte im Begriff des Nichtwissens noch das Positive gesehen, N. begreift sich als den, in dem der sokratische Geist des Abendlandes sich zersetzt und auflöst (126). Es werden mithin im Zusammenbruch des geistigen Abendlandes wieder die Fundamente sichtbar, Sokrates und Christus (120), und sie bleiben, weil es keine anderen gibt; es bleibt das prinzipielle Offensein im Nichtwissen gegen den absoluten Grund (123), und es bleibt die Erfüllung in Christus, in dem allein, auch für Nietzsche, der reale Gott zu fassen ist, wenn er überhaupt ist. „Der Zusammenbruch des neuzeitlichen Geistes ist wie das Zerreißen eines verhüllenden Gewebes: das transzendent Religiöse

wird zugänglich für den Armen im Geiste" (127). Freilich wird das alles, wenigstens im Hinblick auf strengere Ansprüche kritischen Nachvollzugs, mehr behauptet als überzeugend entwickelt. Alles verharrt zu sehr in einer „Unmittelbarkeit" der Evidenz und müßte, mit Hegel zu sprechen, begrifflich „vermittelt" werden. Denn das moderne Bewußtsein leidet ja gerade unter der oft geradezu zwanghaften Hemmung, den Schritt über die Grenze des Gegenständlichen hinaus mitzutun. Das Phänomen der „Grenze" in seiner Positivität wäre eindringender zu erörtern. Dennoch ist es wahr, daß durch N.s Situation aus immanenter Gesetzlichkeit das Nichts „zu dem Ganz-Anderen, den Menschen bei weitem Übergreifenden" (34) wird, und als letzte Konsequenz Christus hervortritt. — Der Vergleich mit Kierkegaard, vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der immanenten Dialektik des Selbst, der Person, bringt gut zugespitzte Formulierungen, aber gegenüber den so oft anzutreffenden Durchführungen dieser Parallele nichts Neues. — Fruchtbar und zentral ist der Gedanke, in der Auseinandersetzung mit N., auch von Kierkegaard her, von der „Person" auszugehen, die ja, wie sich auch in der Kritik der Idee des „Übermenschen" (175 f.) und vor allem der „Ewigen Wiederkehr" (196 f.) zeigt, dialektisch zerstört wird. Das Leitbild einer personalen Philosophie und Theologie, von dem das Buch bestimmt ist und auf das es bewußt hinführt, in seiner Notwendigkeit und Möglichkeit zu sehen und tiefer zu verstehen, das ließe sich als stärkster Impuls aus dieser von hohem Ernst erfüllten Untersuchung gewinnen. Ogiermann

Kierkegaard, S., Diario a cura di C. Fabro. 1. u. 2. Bd. 8° (CXL u. 450, XXIV u. 628 S.) Brescia 1948/49, Morcelliana. L 1800.— u. L 2500.— — Ein mühsames und verdienstvolles Werk hat F. mit dieser Ausgabe auf sich genommen. Ihre Wichtigkeit wird daraus ersichtlich, daß im Schaffen K.s neben den pseudonymen Schriften und den erbaulichen Reden die Tagebücher eine besondere Rolle spielen. In ihnen ist K. ganz er selbst wie nirgends sonst; hier enthüllt sich seine Seele in ihren entscheidendsten Momenten; hier finden wir den Schlüssel zur Deutung seiner geistigen Welt. Zugleich können wir die Grundgedanken, die seine Bücher füllen, in ihrem Ursprung und noch ohne Verschlüsselung beobachten; ja die ersten skizzenhaften Umrisse seiner Werke treten uns entgegen. Aus dem riesigen Material, das die vielbändige dänische Ausgabe der Tagebücher enthält, hat F. vor allem die lehrhaften und erbaulichen, aber auch manche ästhetische Texte ausgewählt. Doch ist seine Auswahl so reich, daß er die bisher vollständigste deutsche Ausgabe von Haecker und überhaupt alle vorhandenen nicht-dänischen Ausgaben durch seine als die umfassendste von allen weit übertrifft. Die italienische Übersetzung, für die F. eigens Dänisch gelernt hat, sucht möglichst wortgetreu zu sein und auch den K. eigenen unnachahmlichen Ton wiederzugeben, soweit nicht das Streben nach Verständlichkeit gewisse Eingriffe, besonders in das Satzgefüge, verlangte. Der 1. Bd. bietet Aufzeichnungen aus den Jahren 1834 bis 1848, also aus der Zeit der inneren Krisen und der äußeren Erschütterungen durch Regina Olsen und den „Korsaren". Im 2. Bd. finden sich Texte aus den Jahren 1848—1852, die von dem Reifungsprozeß Zeugnis geben, der sich in K. auf der Höhe seines Lebens bezüglich aller persönlichen und sachlichen Probleme vollzogen hat. Dem Ganzen hat F. eine ausführliche Einleitung über K.s Leben und Werke sowie über die Bedeutung und den Sinn seines Denkens vorausgeschickt. Daran schließt sich ein vollständiges Verzeichnis der Werke des großen Dänen, bei den wichtigsten mit kurzen Inhaltsangaben verbunden. Außerdem trägt zum Verstehen bei eine sehr ins einzelne gehende Tafel von K.s Lebensdaten für die Zeit, die der betreffende Band umfaßt. Endlich geben kürzere Noten am Fuß der Seiten und einige längere am Schluß jedes Bandes wertvolle Erläuterungen. Die für den 3. Bd. in Aussicht gestellten Verzeichnisse werden die Brauchbarkeit dieser Ausgabe erhöhen und vollenden. — Werfen wir noch einen Blick auf F.s aus gründlicher Sachkenntnis und bedeutendem Einfühlungsvermögen geschriebene Einführung. Sie läßt die vielverschlungene und in gewisser Hinsicht zweideutige Erscheinung K.s gut hervortreten. In seinem Werk ist er Dichter, Philosoph und Theolog, in seinem Leben aber Mensch, Christ und ein wenig Mystiker (vgl.

LXXXV). Diese Elemente sind unlöslich ineinander verflochten, und es ist schwer zu sagen, wie sie sich gegenseitig beeinflussen oder welches von ihnen etwa den Primat innehat. Dazu kommt, daß K.s Dialektik die Gegensätze zwar nicht wie Hegel aufzuheben, wohl aber zu umspannen sucht, daß es bei ihm neben einer aufsteigenden Dialektik, die zu Gott emporträgt, eine absteigende gibt, die von Gott wegführt. Schließlich finden in seinen Werken verschiedene Grundstellungen des Daseins, durch die er entweder getrieben wurde oder die er versucherisch durchleben wollte, ihren Niederschlag. Nach sorgfältiger Würdigung all dieser Gesichtspunkte zieht F. die Folgerung, daß K. doch seiner Grundströmung nach ein leidenschaftlicher Gottsucher und ein „religiöser Schriftsteller" (so nennt er sich selbst) war und immer geblieben ist. Die Mitte, um die bei ihm alles schwingt, liegt noch mehr im Religiösen als im Ethischen; es geht ihm um das Unendliche und Ewige, um den Glauben und die Nachfolge Christi; obwohl sein Christentum zunächst adogmatisch und antikirchlich erscheint und er darüber zu sehr in dichterischer Irrealität schreibt, ist nicht zu verkennen, daß er sich vom Protestantischen entfernt und in vielen Zügen dem Katholischen nähert. Diese Deutung K.s, die auch der Ref. für die richtige hält, trifft sich mit Haecker, widerspricht aber Schrempf, den F. mit Lowrie verdientermaßen scharf ablehnt. — Von hier aus wird die Frage brennend, wie denn aus K. Existenzphilosophie und Existentialismus hervorgehen konnten. Wie F. in scharfsinnigen, eindringlichen Analysen zeigt, setzen diese Strömungen das Formale in K. fort, verbinden es aber mit einem anderen säkularisierten Inhalt. Wenn sie K.s eigentlich Inhaltliches verwerfen, so gibt ihnen dabei dessen absteigende Dialektik einen Schein von Berechtigung; auch spielt mit, daß man sich zu sehr an die Schriften hielt, die gerade deshalb von K. als Pseudonyme herausgegeben wurden, weil er sich nicht restlos mit ihnen identifizierte. In seinem Formalen ruft K. den Menschen zu seiner eigenen Entscheidung (und damit zum vollen Christsein) auf, wobei freilich schon hinter der im Werden der Selbstsetzung begriffenen Existenz der objektive Logos der Essenz verschwindet; daran knüpfen die heutigen Richtungen in einseitiger Übersteigerung an. Was Heidegger betrifft, so wird er nihilistisch gezeichnet; das im Nichts sich zeigende Sein kommt noch nicht zur Geltung. — Alles in allem ist F.s Ausgabe ein nicht nur für Italien, sondern auch für die gesamte K.-forschung wichtiges Ereignis; denn hier werden Hunderte von Stellen geboten, die bisher dem, der nicht Dänisch versteht, unzugänglich waren. Zugleich gewinnen wir durch F.s vorzügliche Arbeit eine einwandfreie und überzeugende Grundlage für die von ihm vertretene und der Wahrheit am nächsten kommende K.-deutung.

Lotz

Pruche, B., L'homme de Sartre. kl. 8° (129 S.) Grenoble 1949, Arthaud. Fr. 230.—. — Paissac, H., Le dieu de Sartre. kl. 8° (159 S.) ebd. 1950. Fr. 260.—. — Schon das erste Bändchen der Reihe „Structures de notre temps", die von Professoren des Dominikanerstudiums in Lyon herausgegeben wird, diente der Auseinandersetzung mit Sartre (B. Pruche, Existentialisme et acte d'être 1947). Die beiden nächsten, die wir hier anzeigen, setzen dieselbe philosophische Diskussion fort und sollen noch durch ähnliche Untersuchungen ergänzt werden (wie: Le monde de Sartre, La morale de Sartre; schon erschienen: Connaissance et identité). Das ganze Werk sucht die Grundlagen für eine philosophie existentielle zu schaffen. Sie soll von der Erfahrung der *Existenz* ausgehen, deutlicher, als es die klassische Philosophie oft getan hat (Paissac 156); aber im Unterschied von Sartres Existentialismus ist ihr als Ziel gesteckt „de ne pas se borner à décrire l'existence, mais d'aller jusqu'à penser l'existant intégral, avec son existence et le sens que lui donne son essence intelligible" (Paissac 157). Dieser Grundgedanke zieht sich durch die gesamten Darlegungen der beiden Verfasser. Es ist ihr wesentlicher Einwand gegen Sartre, daß er am Existierenden nur die pure Existenz sieht, die ihm eben darum absurd erscheint; nur sie sehen will, obwohl sich doch selbst in dem entscheidenden Erlebnis der Existenz, wie es in La Nausée beschrieben ist, das „Geheimnis der Existenz", der in den Existierenden verborgene Sinn ankündigt. Darin liegt die Wahl, die option fondamentale Sartres (Pruche 63),

aus der sich der eigenartig abweisende Charakter seines Denkens erklärt, das keine Gemeinschaft des Mitseins kennt, sondern nur den Konflikt („L'enfer, c'est les Autres"), das Gott nur als Bedrohung der Freiheit verstehen kann, als den Anderen, dessen Blick nicht auszuhalten wäre. — Pruche behandelt in der Analyse von Sartres Verständnis des Menschen zwei Probleme, die Freiheit und das être-pour-autrui; Paissac entwickelt die Gründe, die Sartre für seinen dezidierten Atheismus aus der Wirklichkeit des Menschen, vor allem seiner als absolut aufgefaßten Freiheit, und aus den angeblichen Widersprüchen des Begriffs Gottes als eines en-soi-pour-soi entnimmt. Beide Arbeiten legen Sartres Positionen im engen Anschluß an seine Texte dar; besonders das Buch von Pruche ist sehr reich an Belegen, die aus dem gesamten literarischen Werk von Sartre genommen sind. Die Antwort weist in genauem Eingehen auf Sartres Gedankengänge nach, daß bei der Anerkennung des im Existierenden liegenden Sinnes und der Beziehung, die es zum höchsten Sein hat, sich eine andere Deutung des Menschen, seiner Freiheit, der möglichen Gemeinschaft der Liebe, seines Verhältnisses zu Gott ergibt. Die Überlegungen, in denen Paissac (44 ff.) von der Sartreschen Existenzerfahrung zum Begriff des actus essendi und des actus purus führt, sind im Hinblick auf die neu gestellte Frage nach dem Sein bemerkenswert.

Hartmann

Vietta, E., Versuch über die Existenz in der modernen französischen Philosophie. Zum philosophischen Werk von Jean Paul Sartre. 8° (51 S.) Hamburg 1948, Hauswedell. DM 2.80. — Die vorliegenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, der unter dem Titel „Theologie ohne Gott" bereits früher erschienen ist. Die jetzige Fassung wurde an Hand der späteren Veröffentlichungen von Sartre und auf Grund von Gesprächen mit Heidegger erweitert; auch bietet sie als Anhang eine Auseinandersetzung mit Sartres Begriff der Freiheit. Der Verf. verfügt über umfassende Kenntnis der Quellen und ein tief eindringendes Verstehen; mit sicherem Blick weiß er das Wesentliche herauszuheben, scharf zu umreißen und kritisch zu beleuchten. Dabei tritt der beträchtliche Unterschied zwischen Heidegger und Sartre, der im Anschluß an diesen von vielen übersehen oder verwischt worden ist, deutlich hervor. Während Heidegger im Sein steht, kommt Sartre (trotz eines Ansatzes zum Sein hin in „Der Ekel") nicht von Descartes los, weshalb er in der Subjektivität verfangen bleibt. Daher wird Sartre auch zum Techniker einer schrankenlosen Freiheit um ihrer selbst willen; Heidegger hingegen sieht als Denker der Freiheit diese als das Wesen der Wahrheit und damit als das Wesen des Seins. — V. wendet sich entschieden gegen Sartre und ist von Heideggers neuem Durchbruch ganz erfüllt. Wenn er von hier aus auch die christliche Weltordnung in eine gewisse Fraglichkeit rückt, so darf man bezweifeln, ob er damit der Wirklichkeit oder auch nur der eigentlichen Absicht Heideggers selbst gerecht wird.

Lotz

Steinbüchel, Th., Existenzialismus und christliches Ethos. 8° (72 S.) Heidelberg 1948, Kerle. DM 2.50. — In dieser Schrift geht es darum, „herauszustellen, was der Existenzialismus vom Menschen philosophisch erhellt; welches das Ethos ist, das dieser Seinserhellung entspricht, und wie es sich zum christlichen Ethos verhält" (7). Nach dem Zusammenbruch des idealistisch-harmonistischen Weltbildes haben besonders Kierkegaard und Nietzsche dem Existenzialismus die Wege bereitet. Dieser stellt einen Widerschein der heutigen Bedrohtheit des Menschen dar und sieht ihn deshalb vor allem in seiner Nichtigkeit, in seiner Angst und Flucht vor dem Nichts. Doch führt er zugleich den Menschen zu sich selbst zurück, indem er den Einzelnen aufruft, durch seine eigene freie Entscheidung angesichts des Abgrundes sein Selbst in der jeweiligen Situation zu gewinnen. Damit ist schon der Kern des existenziellen Ethos ausgesprochen; „gegen Kollektivismus und Naturalismus" rettet es „das Elementarste der abendländischen Kultur" (49). In diesem Kern besteht eine tiefe Übereinstimmung mit dem christlichen Ethos. Die Wege trennen sich aber bei der menschlichen Wesenheit, die nach dem christlichen Ethos jedem Einzelnen als Bleibendes innewohnt und von jeder freien Ent-

scheidung verwirklicht oder verraten wird, während sie vom existenziellen Ethos (Heidegger wohl ausgenommen) nicht beachtet oder gar verworfen wird. Was die letzte Verwurzelung des Ethischen in Gott angeht, so kommt einzig Jaspers (Marcel wird nur kurz erwähnt) zu einer durchgeführten positiven Lösung der Gottesfrage, obwohl auch er diesen Bereich dem Glauben zuweist, weil sein „Wissensbegriff noch der alte positivistische ist" (64). — St. hat uns eine geistesgeschichtlich weit ausgreifende, anregende Studie geschenkt. In den Hauptlinien, auf die es ihm vor allem ankommt, wird man zustimmen; bei gewissen Einzelheiten wird mancher die Akzente anders verteilen. Für die Darstellung des französischen Raumes ist zu beachten, daß damals, als St. schrieb, das Schrifttum noch nicht voll zugänglich war. Lotz

Boasson, J. J., De Bestemming van de Mens. gr. 8° (VI u. 239 S.) Utrecht 1949, de Haan. Fl. 12.50. — Das Werk darf man mit Freuden als eine reife Frucht existenzphilosophischen Ringens begrüßen. Der Lebensernst dieser Philosophie kommt einem schon zum Bewußtsein, wenn man die Widmung des Werkes erwägt, die einem Opfer von Auschwitz gilt. Das Buch ist von hoher Geistigkeit getragen. Wir begegnen den neuesten Fragestellungen. — Zweckmäßig ist das Werk in drei Teilen aufgebaut. Der 1. Teil zeigt die erkenntnistheoretischen Grundlagen auf. Die Extreme des Rationalismus und des Irrationalismus werden abgelehnt. Hier wird auch eine sehr selbständige, aus reicher Quellenkenntnis ermöglichte Würdigung der Existenzphilosophie geboten. Man wird dabei eine schon reiche niederländische existenzphilosophische Literatur feststellen. Auch christliche Existenzphilosophen, wie Marcel und Lavelle, kommen zu Worte. Das Ergebnis der Untersuchung ist, daß die Existenzphilosophie weniger neuer wissenschaftlicher Strenge zustrebt als einer neuen Seelen-, Lebens- und Kulturgesamthaltung. — Im 2. Teil wird aus den ins Unendliche ragenden Anlagen des Menschen ein Menschenbild aufgebaut, dessen geheimste Kraft das Gewissen mit seiner unabdingbaren Hoheit und Würde darstellt. Hier kommt einem zum Bewußtsein, daß die Existenzphilosophie, die nicht inhaltlich, aber in ihren Fragestellungen hier beim Verf. führend ist, im Grunde eine Haltung ist. Dies ist der tiefste Ursprung ihres Ernstes. Der gesuchte neue Mensch soll sich dem *Leben* hingeben, im reinen Fall dem möglichst stürmischen Leben, ohne sich von Zweifeln der Geschichte oder überhaupt von Zweifeln beirren zu lassen. — Im 3. Teil wird jenes reiche Leben selbst bis in die wirtschaftlichen Bereiche aufgezeigt und durch manche geistvolle Bemerkung einer weiteren Entfaltung entgegengeführt. Der Verf. stellt der Existenzphilosophie die Aufgabe, durch Schaffung des wahren Menschen mitschöpferisch die wahre Menschheitskultur aufzubauen. Gemmel

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl, hrsg. von J. Hanslmeier. 8° (203 S.) München 1950, Filser. DM 13.50; geb. 15.—. — Aus Anlaß des 60. Geburtstages (25. 1. 47) von Aloys Wenzl, der uns als Naturphilosoph und Psychologe, als Nachfolger E. Bechers ein selten reiches Lebenswerk geschenkt hat, haben Freunde und Schüler zu Ehren des Meisters eine Festschrift vorgelegt, die von A. Sommerfeld dem Jubilar überreicht wurde. Sommerfeld weist auf die erstaunliche Breite und Tiefe des Interessengebietes Wenzls hin, das U. Schöndorfer in einem kurzen biographischen Rückblick entfaltet. Es folgen dann Aufsätze mit Themen aus den verschiedensten Gebieten (Physik und Naturphilosophie, Philosophiegeschichte, Sprachkritik usw.) von zum Teil namhaften Autoren (Bavink, Conrad-Martius, v. Rintelen usw.). Auf einige Arbeiten sei kurz hingewiesen. Bavink liefert in seiner Studie „Von Augustinus bis zu Pascual Jordan" einen Beitrag zum Zeitproblem. Es handelt sich im wesentlichen um eine Auseinandersetzung mit der neuen Kosmogonie P. Jordans („Über die Entstehung der Sterne", 1943), die nach Bavinks Urteil eine frappante Ähnlichkeit mit der philosophischen Lehre der Alten (bes. Augustins) von der Zeitlosigkeit Gottes und der

mit der Welt erschaffenen Zeit hat. Über „Begriff der Potenz und neue Physik" gibt Conrad-Martius eine sehr tiefschürfende Untersuchung. Sie ergründet zuerst die verschiedenen Arten von Aktualität und Potentialität (z. B. materiale und entelechiale Potentialität, epigenetische und evolutionistische Aktualisierung) und wendet dann die gewonnenen Einsichten auf das Korpuskel-Welle-Verhältnis an. Zugleich setzt sie sich damit mit Wenzl auseinander, der ja zum erstenmal das Begriffspaar Potenz-Akt auf diese mikrophysikalischen Verhältnisse angewandt hat. — P. Wilpert berichtet in einer sehr wertvollen Studie über „die Elementarlehre des Platon und Demokrit" und weist im Gegensatz zur älteren Auffassung nach, daß die Elementarlehre zu den Kernstücken der platonischen Lehre besonders in ihrer letzten Phase gehört. Er sucht die „tiefgreifende Strukturwandlung des platonischen Denkens" aus den Schriften Platons (besonders aus seiner Altersvorlesung „Über das Gute" und aus „mechanischen" Gesichtspunkten im Timaios) zu erweisen und sieht in dieser Wandlung den Einfluß Demokrits. Von den übrigen Arbeiten sei noch hingewiesen auf „Positivismus und gefährdete Humanität" von F. J. v. Rintelen und „Das existentielle Denken" (sein Wert und seine Grenzen) von A. Guggenberger. So stellt die reichhaltige Festschrift nicht nur eine würdige Gabe für Aloys Wenzl dar, sondern ist gleichzeitig Bereicherung aller am geistigen Ringen unserer Zeit Interessierten. Haas

Vogt, H., Kosmos und Gott. kl. 8° (125 S.) Heidelberg 1951, Kerle. DM 6.80. — Gegenstand des Bändchens ist das, was die astronomische Wissenschaft heute über Bau und Entwicklung des Gesamtkosmos und seiner einzelnen Teile auszusagen vermag. In der Darstellung wird deutlich geschieden zwischen wissenschaftlich gesicherten Ergebnissen und unsicheren Hypothesen, die vom Verf. einer gesunden Kritik unterzogen werden. V. bemüht sich um eine allgemeinverständliche Darstellungsweise, die ihm jedoch nicht ganz gelungen sein dürfte; für manche Leser werden die Zumutungen an Voraussetzungen zu groß sein. Der Philosoph findet in dem Büchlein eine zuverlässige Darstellung der astronomischen und astrophysikalischen Grundlagen für seine Spekulation. Vor dem Leser entsteht das grandiose Bild der Welt und ihres Werdens. Den Schluß bildet das Bekenntnis des exakten Naturforschers, daß nicht nur kein Widerspruch besteht zwischen Naturwissenschaft und Gottesglauben, daß vielmehr die Naturwissenschaft zum Gottesglauben hinführt. Junk

Spülbeck, O., Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. 8° (203 S.). 3. Aufl., Berlin 1950, Morus-Verlag. DM 4.40; geb. DM 6.—. — Daß dieses aus Vorträgen erwachsene Buch in drei Jahren drei Auflagen erleben konnte, ist ein genügender Beweis dafür, daß es einem Bedürfnis entgegenkommt. Sp. unternimmt es, in allgemeinverständlicher Form ein Weltbild zu zeichnen, in dem Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie in gleicher Weise zu ihrem Recht kommen. Er ist sich bewußt, daß ein abschließendes Urteil heute noch nicht in allen Fragen gefällt werden kann; er zeigt aber, daß die Widersprüche, die zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, philosophischer Einsicht und Gottesglauben konstruiert werden, auf falschen Voraussetzungen beruhen. Nicht die gesicherten Ergebnisse der Naturwissenschaften, der früheren wie der modernen, sind einer gesunden Philosophie und der Religion feindlich, sondern nur deren Deutung auf Grund einseitiger und abwegiger Prinzipien. Bleiben die naturwissenschaftlichen Methoden beschränkt auf das ihnen eigene Gebiet, dann bleibt die Natur auch offen für höhere Faktoren und das Wirken Gottes. Die Naturwissenschaft selbst führt zu Grenzen, an denen Philosophie und Theologie noch weitere Auskünfte zu geben vermögen. Die Resultate, zu denen die moderne Atomphysik und Biologie gelangt sind, werden in klarer und auch für den Nichtfachmann verständlicher Weise dargelegt. Eine eigene Behandlung erfährt die Entwicklungslehre und der Schöpfungsbericht der Bibel. Gegenüber der ersten (vgl. Schol 24 [1949] 602) und der fast unveränderten zweiten Aufl. bringt diese dritte Aufl. Verbesserungen und Erweiterungen, die den Umfang des Buches um fast 80 Seiten vermehren. Junk

Dolch, H., Theologie und Physik. Der Wandel in der Strukturauffassung naturwissenschaftlicher Erkenntnis und seine theologische Bedeutung. 8° (X u. 110 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 4.80. — Die vorliegende Arbeit, eine Münsterer theol. Dissertation, stellt nicht naturwissenschaftliche und theologische Erwägung einander gegenüber, sondern verdeutlicht in einer kurzen Nachzeichnung des historischen Wandels der klassischen Physik zur modernen Atomphysik, daß Anfänge eines tiefinnerlichen, neuen Selbstbescheidungsprozesses festzustellen sind, zunächst und unmittelbar bei den angesehensten Begründern der Atomphysik selbst. Das Erfahrungsgesamt — dies wird den Forschern in ihrer Arbeit immer deutlicher — ist nicht durch eine homogene Theorie zu beschreiben, sondern durch einzelne Disziplinen, durch die jeweils bestimmte Gruppen von Erscheinungen dargestellt werden. Der Aufbau wissenschaftlicher Erkenntnis ist geschichtet. Es gibt nicht nur *ein* Ordnungsschema, das im Verlauf der Forschung stetig vervollständigt werden kann, sondern es gibt mehrere Schemata, die relativ selbständig und unabhängig voneinander jeweils bestimmte Objektsbereiche darstellen. Kein Schema gibt also die Wirklichkeit schlechthin wieder, sondern jedes nur einen Teil von ihr. Der Bereich der klassischen Physik hat sich als Ausschnittsbereich erwiesen. Ihr naives, sorgloses Selbstverständnis wurde in die Schranken gerufen, nicht als ob sie nur vorläufige Annahmen enthielte, sondern insofern sie im vermeintlichen Allgültigkeitsanspruch naiv und sorglos war. Wir schließen nicht auf die Ungültigkeit der klassischen Elektrodynamik, sondern auf die Grenze ihrer Gültigkeit. Die moderne Physik hat die Erkenntnis gewonnen, daß die Welt der klassischen Physik in die Welt der Atomphysik hineinleuchtet und daß erst von ihr aus die geheimnisvolle Welt innerhalb der Atome erschließbar wurde. Vom erkannten Verhältnis der Makro- und Mikrophysik her nun kann das Verhältnis der natürlichen Ordnung zur übernatürlichen Offenbarungsordnung verständlich gemacht werden. Die Beziehung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung aber bekundet das Wunder, das einerseits die Offenbarungswirklichkeit erschließt und anderseits die bekannte Wirklichkeit vertieft als Ausschnitt der Gesamtwirklichkeit verstehen lehrt. Es zerstört nicht das Wissen um die Wirklichkeit dieser Welt, auch nicht jenes, daß des Menschen Geist ihre Struktur erkennen und in naturwissenschaftlichen Sätzen beschreiben kann, wohl aber die vordergründige Annahme, daß diese natürlich erfahrbare Welt die Gesamtwirklichkeit sei und des Menschen Geist diese aus sich erkennen und in seinen Gesetzen beschreiben könne. — Die dankenswerte, aufschlußreiche, klar und ansprechend gefaßte Schrift berührt eine Wurzelstelle der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft und kann so den Weg zu einem weiteren Verständnis bereiten helfen. Sie erschließt dem modernen Physiker von seinem Arbeitsgebiet und seiner Methode her den Sinn des Wunders, das unter der doppelten Rücksicht der causalitas formalis und efficiens Zeichen ist; das in besonderer Weise verursacht und so geeignet ist, zur Klärung des Zusammenhangs zwischen Gott und Welt verwendet zu werden. Die Arbeit ist vor allem wichtig für Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen. Gern werden wir ihrem Verfasser wieder begegnen. Nink

de Goeje, C. H., What is Time? gr. 8° (51 S.) Leiden 1949, Brill. fl. 4.—. — Der Verf., Professor für westindische Sprache und Völkerkunde, legt in der vorliegenden Broschüre Gedanken und Erwägungen vor, die er sich zum Zeitproblem gemacht hat. Dabei versteht er unter Zeit nicht das abstrakte Schema möglicher Geschehnisse, sondern die Zeit, wie sie sich im Zeiterlebnis darstellt. In dieser Wahrnehmung der Zeit sieht er ihre ganze Realität. Sie ist ein besonderer Aspekt des Bewußtseins von der ständigen Veränderung der psychischen Zustände. Auf dieser Grundlage lassen sich, so meint G., alle die verschiedensten Aussagen, die über die Zeit gemacht werden, deuten und verstehen. Die Schrift bietet manche Anregungen, die zu einer tieferen Erfassung und weiteren Diskussion des philosophischen Problems Zeit beitragen können. Junk.

de Broglie, L., Physik und Mikrophysik. 8° (347 S.) Hamburg 1950, Claassen. DM 16.50. — Der vorliegende 3. Bd. der Vorträge und Aufsätze B.s

gliedert sich in 3 Themenkreise: „Die Wissenschaft" (9—114), „Wissenschaftliche Philosophie" (115—230) und „Wissenschaftsgeschichte" (231—345). Bietet der 1. Teil eine Einführung in den Tatsachen- und Ideengehalt der Atom- und Kernphysik von verschiedenen Ansatzpunkten aus, so handelt der 3. Teil u. a. über „Grundlagenforschung und Zweckforschung", den „Anbruch des Atomzeitalters" und „Das große Abenteuer" der wachsenden menschlichen Macht über die Natur. „Wir müssen auf uns selber vertrauen und hoffen, daß wir ... vernünftig genug sind, unsere wachsende Macht nur zu segensreichen Zwecken zu gebrauchen", ist der Schluß dieses Abschnitts und des ganzen Buches. — Naturphilosophisch interessiert vor allem der 2. Teil. Für jeden Versuch einer real-ontologischen Deutung des Wellen-Korpuskel-Dualismus lehrreich sind die „Persönlichen Erinnerungen aus den Anfängen der Wellenmechanik" mit dem Bericht über die Theorie der ‚Führungswellen' und der ‚doppelten Lösung' der Wellengleichung; ihre Lesung wird davor bewahren, bei dem Versuch der philosophischen Deutung Wege einzuschlagen, die sich schon damals als ungangbar erwiesen haben. Im nächsten Abschnitt macht B. auf bemerkenswerte Analogien zwischen der Bergsonschen Auffassung von Zeit und Bewegung und der Quantenphysik aufmerksam. Wenn er auch selbst gesteht, „daß manche Sätze Bergsons stark modifiziert werden müssen", wenn man die Analogien in dem „subtilen und oftmals flüchtigen Denken des Philosophen" herausarbeiten will, so kann man doch eine gewisse Verwandtschaft in der Auffassung von Zeit, Raum und Bewegung wie in den Aussagen über Determinismus und Individualität nicht abstreiten. Hinsichtlich des Indeterminismus weist B. weiter hin auf einen sonst in der philosophischen Diskussion weniger beachteten mathematischen Beweis von J. v. Neumann für die Unmöglichkeit ‚verborgener Variabler', durch die der Indeterminismus der Quantenphysik deterministisch unterfangen würde. Dazu ist jedoch die Kritik zu beachten, die H. Reichenbach an dem v. Neumannschen Beweis übt (Philosophische Grundlagen der Quantenmechanik S. 25 Anm.): Der Beweis setzt voraus, daß die statistischen Gesetzmäßigkeiten der Quantenphysik für *alle* Arten statistischer Gesamtheiten gelten, auch für jene, die schon mit Zuhilfenahme der neuen Variablen geordnet sind; wenn aber der Indeterminismus der Quantenphysik kritisiert wird, dann wird gerade auch diese Annahme in Frage gestellt. Reichenbach formuliert dies dahingehend, daß v. Neumann die ‚Allgemeingültigkeit der Quantenmechanik' voraussetze; dies ist aber in dem angegebenen Sinn zu verstehen und nicht etwa so, als ob bei Ablehnung der v. Neumannschen Voraussetzung die Gültigkeit der Quantenphysik bestritten würde für den Bereich, auf dem sie sich erfahrungsgemäß bewährt hat, d. h. für die Systembeschreibung ohne Benutzung der verborgenen Variablen. Büchel

Pohl, H., S. J., Der Weltäther. Ein Beitrag zur Lösung des Materieproblems. (Philos. u. Grenzwiss. 7. Bd., H. 5.) 8° (VIII u. 92 S.) Innsbruck 1951, Rauch. DM 6.—. — Hinter dem vielleicht etwas veraltet klingenden Titel steht ein erfreulicher Versuch, auf scholastischer Grundlage das philosophische Problem des physikalischen „Feldes", so wie es sich in der Quantenphysik darbietet, anzugehen. Ein historischer Überblick über die Entwicklung des Ätherproblems in Philosophie und Naturwissenschaft dient zugleich als Problemstellung für die folgenden Betrachtungen. Diese leiten das Dasein eines Weltäthers ab aus der stetigen Ausdehnung der Welt, die einen Realzusammenhang auch über den „leeren" Raum hinweg erfordert, und aus den in die gleiche Richtung weisenden Erscheinungen der physikalischen Felder. Die Frage nach dem Sosein des Weltäthers bringt einen begrüßenswerten Neuansatz der philosophischen Betrachtungsweise: Der Äther wird nicht mehr den materiellen Körpern als Ur- oder Hintergrund gegenübergestellt, sondern es sind die materiellen Teilchen selbst, die in ihrer Gesamtheit den Äther bilden. Die materielle Substanz als solche, d. h. als metaphysisches Prinzip, ist außerhalb von Raum und Zeit und erhält ihre Räumlichkeit wie ihre Bezogenheit auf andere Substanzen erst durch die Ausdehnung als

Akzidens. Dieses Akzidens ist aber nun aufzufassen als eine Art Wirkspähre, als eine Art Führungsfeld, das sich in dem physikalischen Feld- bzw. Wellenbild widerspiegelt und wenigstens der Möglichkeit nach sich über die ganze Welt erstreckt: der Inbegriff der Realbeziehungen zwischen der materiellen Substanz, dem „Teilchen", und seiner Umgebung. Die Gesamtheit dieser Wirkspähren in ihrer gegenseitigen Durchdringung macht dann das aus, was zunächst als Weltäther bezeichnet wurde. — Neben der Durchführung dieses Leitgedankens und seiner Anwendung auf Einzelfragen finden sich wertvolle Betrachtungen über die wesenhafte Relativität und Dynamik des materiellen Seins sowie schöne Begriffsabgrenzungen aus dem physikalisch-philosophischen Grenzgebiet, deren Verwendung das Arbeiten auf diesem Gebiet sehr erleichtern kann. — Einige kritische Bemerkungen wollen als Anregung zur Weiterentwicklung der sehr ansprechenden Gesamtschau verstanden sein: Bei der Ableitung der Stetigkeit der Ausdehnung aus der stetigen Bewegung (36) wird vielleicht nicht genügend beachtet, daß die Anwendung des Begriffs der Ortsbewegung auf Elementarteilchen — in deren Bereich ja das eigentliche materielle Geschehen zu suchen ist — doch nur mit gewissen Einschränkungen erfolgen kann; jedenfalls kann auch bei der Bewegung von einer Stetigkeit nur insoweit gesprochen werden, als überhaupt in den Differentialgleichungen der Quantenphysik Stetigkeit zum Ausdruck kommt. Die an sich wohl richtigen Überlegungen bezüglich der Unmöglichkeit eines absolut leeren Raumes (39) erwecken in der vorgelegten Form den Anschein, als ob aus der Unmöglichkeit des Satzes „Der leere Raum existiert" auf die Unmöglichkeit der Aussage „Es gibt einen leeren Raum" geschlossen würde; es müßte also eine genauere Formulierung geboten werden, die dann auch die inzwischen erschienene Argumentation N. Hartmanns hinsichtlich des leeren Raumes (Naturphilosophie 47, 84, 89, 95) berücksichtigte. Wenn der Teilchencharakter der Photonen mit March in gewissem Sinn als Schein hingestellt wird (62), so hat March selbst an dieser Auffassung die notwendige Korrektur angebracht (Natur und Erkenntnis 165). Die Betrachtungen über die wesenhafte Relativität und Dynamik des materiellen Seins könnten vielleicht noch eine Vertiefung erfahren von der Untersuchung der Quantenstatistiken her, die wohl auf eine nicht nur erkenntnismäßige Ununterscheidbarkeit, sondern auch auf eine seinsmäßige Verschmelzung von Elementarteilchen beim Einsetzen von Wechselwirkung schließen lassen; man würde sich freuen, einer Fortführung der Arbeit des Verf. in dieser Richtung wie hinsichtlich der Ausdeutung der Relativitätstheorie zu begegnen. Büchel

Grégoire, Fr., Note sur la philosophie de l'Organisme. 59 S.) Löwen 1948, Institut Supérieur de Philosophie. Fr. 35.—. — Die hier veröffentlichte Studie ist zuerst in der RevPhLouv (Aug. 1948) erschienen. Der Verf. will das im Titel angeführte Thema nicht erschöpfend behandeln, sondern nur Fragestellung und Terminologie des Organismusproblems vorlegen. Die Arbeit hat drei Teile: A. Les questions; B. Les positions; C. Note complémentaire sur le sens de quelques expressions. — Nach einer genauen Formulierung der Probleme einer Philosophie des Organischen (1. Question de la vie organique individuelle; 2. Question de l'évolution des espèces; 3. Question de l'origine de la vie organique) widmet der Verf. den Hauptteil seiner Untersuchung einer Klassifizierung der Antworten, welche die drei entscheidenden Fragen gefunden haben. Als erste Antwort behandelt er den Agnostizismus; sodann den Mechanismus in seinen verschiedenen Stufen, je nachdem alle drei Fragen oder nur die 1. und 2. Frage mechanistisch beantwortet werden; schließlich den Anti-Mechanismus in der zweifachen Form, der Theorie „de l'émergence" und des Neovitalismus. Ergänzende Bemerkungen zu einigen in der Philosophie des Organischen häufig gebrauchten Ausdrücken, wie z. B. Finalität, Ganzheit, Anpassung, Gestalt, beschließen die Abhandlungen. — Mit großer Einfühlungsgabe in das Denken und Wollen der verschiedensten modernen biologischen und naturphilosophischen Strömungen ist es dem Verf. gelungen, eine brauchbare Klassifizierung der Meinungen zum Vitalismus-Mechanismus-Problem aufzustellen, ohne dabei schwer faßbaren Richtungen, wie z. B. dem „Organizismus", Gewalt anzutun. In dem Vorschlag, den Begriff

Finalität in der Biologie nicht mehr zu gebrauchen und ihn durch andere Termini (Koordination, Organisation, System usw.) zu ersetzen, werden viele Biologen und erst recht Naturphilosophen eine allzu große Vorsicht gegenüber einer metaphysikfeindlichen Biologie erblicken. Haas

Koppen, K., Die Wunder des Lebens. gr. 8° (346 S., 50 Abb.) Bonn 1949, Dümmler. DM 14.80. — Von den Wundern des Lebens werden uns in vorliegendem Werk vor allem die Wunder des menschlichen Lebens gezeigt. Was biologische und medizinische Forschung heute an wichtigen Ergebnissen zu einer biologisch orientierten Anthropologie beisteuern kann, ist hier in einer auch für den Nichtfachmann zugänglichen Form dargestellt. Der Verf. geht von der Entstehung der Welt, des Lebens und dem Werden des Menschen (stammesgeschichtliche und individuelle Entwicklung) aus. Bei der Beurteilung stammesgeschichtlicher Argumentationen läßt er eine auf Tatsachen gegründete, weise Vorsicht walten. Das biogenetische Grundgesetz gilt ihm „höchstens als Regel" („um es nicht als Konstruktion einer Spekulation zu werten"). Sehr zurückhaltend ist er auch gegenüber den in der Haeckelschen Ära mit so viel unbegründetem Enthusiasmus aufgestellten Stammbäumen vom einfachsten Lebewesen bis zum heutigen Menschen. Bezüglich der Abstammung des Menschen macht er sich die Worte Bavinks zu eigen (52): „Der Mensch ist aus dem Tierreich emporgestiegen, aber er ist jetzt etwas anderes und weit mehr als das Tier. Er steht mit den Füßen auf der Erde, aber sein Haupt ragt in den Himmel, er ist wirklich der Wanderer zwischen zwei Welten." In den Kap. vom Sein und Vergehen bietet der Verf. eine Biologie der Lebenserscheinungen (Zelle, Vererbung, Konstitution, Gesundsein, Krankheit, Altern, Sterben, Tod). Im Anhang zu diesen Kap. wird Stellung genommen zu Wunschtod und Sterbehilfe, Selbstmord, Erdbegräbnis und Feuerbestattung, wobei sich der Verf. von rein biologischen bzw. medizinischen Gesichtspunkten leiten läßt. Anschließend wird dann das „Leib-Seele-Sein" (Nervensystem, Sinnesleben usw.) und die Beziehung des Menschen zur übrigen Welt behandelt. Den Abschluß des Werkes bildet ein weltanschauliches Kap. (Triebkräfte des Lebens, Willensfreiheit, Sinn des Lebens, Wissen und Glauben). — Der Verf. behandelt sein Thema auf breitester Grundlage, unter Einbeziehung zahlreicher Grenzfragen. Leider ist er in der philosophischen Bewältigung der aufgeworfenen Probleme weniger erfolgreich. Einige Beispiele mögen das zeigen: Obwohl er bei der Frage nach der ersten Entstehung des Lebens den Zufall ausschließen will (26) und eine Schöpfung für möglich hält, bringt er den Einwand vor, daß ein Schöpfungsakt eine Unterbrechung der uns gegebenen Kausalität bedeuten würde. Welche Kausalität würde aber im Fall der Erschaffung des ersten Lebens durchbrochen, wenn dieses vor der Erschaffung noch nicht existierte und nach der Erschaffung nicht rein physikochemisch erklärt werden kann? Der gleiche Grund veranlaßt den Verf. auch zur Ablehnung der Möglichkeit des Wunders. S. 25 wird es als unmöglich erachtet, daß den Lebewesen „eine entsprechende schöpferische Wesensidee" in Gott entspricht (Feuling). Kann schon kein Künstler ohne Ideen schaffen, so noch viel weniger die absolute Intelligenz, Gott. — Die Darstellung des Vitalismus (33) scheint zu grob, wenn der Verf. die Einführung des Entelechiebegriffes darauf zurückführt, daß „man die Unkenntnis über das Leben an sich auf einen noch rätselhafteren metaphysischen Faktor abschiebt, um mit ihm spekulieren zu können". — S. 83 sagt der Verf. vom Substanzbegriff: „Es gibt keine ‚beharrende Substanz' mehr, sondern als letzte Realität bleibt nur das elektromagnetische Feld in seiner raumzeitlichen Bindung." Ein solches Urteil scheint nur möglich, wenn man die Substanz als „starres Wirklichkeitsklötzchen" mißversteht und nicht berücksichtigt, daß Substanz neben der Selb-ständigkeit (Subsistenz) auch inneres Tätigkeitsprinzip (Natur) besagt. — Bei der Behandlung von Fragen, die unmittelbar in den weltanschaulich-religiösen Bereich hineinführen (Feuerbestattung, Erdbestattung, Tod, Unsterblichkeit, Leib-Seele-Problem usw.), wäre eine stärkere Berücksichtigung der weltanschaulichen Gesichtspunkte angebracht gewesen. Der Verf. leugnet die Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele. Im Leib-Seele-Problem vertritt er die Zweiseiten- oder Identitätstheorie. Den letzten Sinn des Lebens

sieht er im Werterleben, das den Menschen geistig befriedigt, das aber seine Hauptziele allein im Diesseits finden soll. Die Weltanschauung, die an den entscheidenden Stellen offenbar wird, ist eindeutiger Positivismus. Haas

Marc, A., Psychologie réflexive. 2 Bde. gr. 8° (382 u. 420 S.) Brüssel 1949, L'édition universelle. Fr. 475.—. — Die beiden Bände handeln in drei Büchern von der Erkenntnis (I), vom Willen und vom Geist (II).Der Verf. geht von einer Phänomenologie und Metaphysik des Zeichens aus, wie es sich im gesprochenen Wort als Sichtbarwerden des Geistes in Raum und Zeit darstellt. Anthropologisch wird diese Art von Zeichen als die Offenbarung von Bewußtsein gedeutet. Die Darstellung der Erkenntnis geht über Sinnes- und Verstandeserkenntnis zur Betrachtung der Aktivität und Rezeptivität menschlichen Erkennens, untersucht den Vorgang der Abstraktion und Vergegenständlichung, die sachliche Grundlage für die Begriffsunterscheidung von Verstand und Vernunft und schließlich die Psychologie von Wahrheit und Irrtum im Urteil. Die Auffassung des Verf. von einer ausschließlichen Objektivität der Sinnesqualitäten dürfte kaum ohne Widerspruch bleiben. — Der Aufweis der Geistigkeit und Freiheit des Willens wird um eine Betrachtung des personalen Sinnes der Liebe als Wille zu sich und zum anderen geistvoll erweitert. Es fällt jedoch auf, daß im Gegensatz zu der eindeutigen Zweiteilung der Erkenntnis hier nur vom geistigen Wollen die Rede ist und des sinnlichen Strebens keinerlei Erwähnung geschieht. Auch vermißt man eine Darstellung oder doch wenigstens eine anthropologische Ortsbestimmung von Gemüt, Gefühl, Stimmung. — Das 3. Buch ist der Einfachheit, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele gewidmet und bringt Überlegungen über die leib-seelische Ganzheit sowie über den Seinsgehalt von Person und Individuum. — Das ganze Werk stellt sich als Begegnung scholastischen Denkens thomistischer Prägung mit neuzeitlicher Problematik dar, vor allem mit der Fragestellung Kants. Diese ungemein eingehende Auseinandersetzung ist gekonnt und überzeugend; Kant selbst kommt freilich immer nur in der Übersetzung von Tremesaygues zu Wort. Ein wesentlicher Vorzug dieser Psychologie liegt ferner in der geschickten Verbindung von Geschichte und Systematik der einzelnen Probleme. Unbeschadet dieser großen Vorzüge scheint uns allerdings, der sehr vorteilhafte Ansatz der ganzen Spekulation sei nicht immer folgerichtig genug entfaltet. Man würde jedenfalls nach dem im ersten Teil Gesagten wesentlichere Aussagen über die Leib-Seele-Struktur der menschlichen Persönlichkeit erwarten. So aber tritt die glänzende Darstellung der Einheit von Sinnlichkeit und Geistigkeit der ersten Kapitel gegen das Ende hin zugunsten einer offensichtlichen Überbetonung der Geistigkeit in den Hintergrund. Die Vorzüge der ganzen Anlage und Durchführung sind aber so viele, daß es genug ist, auch ihre Grenzen zu sehen: dann wird man reichen Gewinn haben. Trapp

Oelrich, W., Geisteswissenschaftliche Psychologie und Bildung des Menschen. gr. 8° (229 S.) Stuttgart 1950, Klett. DM 9.50. — Das Werk von O. schließt sich eng an Spranger an, besonders an seine Lebensformen und seine Psychologie des Jugendalters. Zu den Aufgaben der geisteswissenschaftlichen Psychologie (90—133) gehört neben der psychologischen Durchdringung des Ich und der Umwelt eine Untersuchung über die Art, wie das Ich sich mit der Umwelt auseinandersetzt. Diese von Mensch zu Mensch verschiedene Sonderart wird in überschaubarer Weise uns zugänglich und verständlich, wenn wir uns mit dem Maßstab der Sprangerschen Lebensformen der individuellen Wirklichkeit zu nähern suchen (114 ff.). Gegenüber dieser Position des Verf. ist zu bedenken, daß die Lebensformen Sprangers als ideale Typen einen wertvollen Weg bahnen zum Verständnis ausgereifter und hochentwickelter Persönlichkeiten, daß ihnen aber in der Anwendung auf weniger entwickelte und nicht gereifte Menschen sehr viel Problematik anhaftet. — In den beiden ersten Abschnitten seines Buches bietet O. zunächst einen orientierenden Überblick über Ursprung und Geschichte der geisteswissenschaftlichen Psychologie (11—34) und bringt dann Untersuchungen über den Aufbau der geisteswissenschaftlichen Psychologie (35—89). Vielleicht hätte

er diesen Abschnitt besser als „Fundamente" denn als „Aufbau" bezeichnet. Denn er enthält eine mehr wissenschaftstheoretisch gedachte Darlegung der Grundlagen seiner Psychologie, darunter vor allem ein Kapitel über die Theorie des Verstehens. Bei der Begriffsbestimmung der geisteswissenschaftlichen Psychologie wäre mehr Klarheit und Präzision zu wünschen. Mit Recht macht O. darauf aufmerksam, daß man die Methoden und Forschungsergebnisse einer naturwissenschaftlich gerichteten Psychologie nicht auf das Verhältnis von Seele und Geist übertragen darf. Damit deutet er aber auch an, daß Aufgabe der geisteswissenschaftlichen Psychologie nicht nur der „objektive Geisteszusammenhang" — wir deuten dieses Wort als Zusammenhang zwischen subjektivem und objektivem Geist —, sondern auch die Beziehung von Seele und subjektivem Geiste sein muß. Den in sich und auch für O. schwierigen Begriff des subjektiven Geistes faßt er als „den in der menschlichen Seele wirksamen Geist" (37). Es wäre sicher eine weiterführende Aufgabe, die Bedingungen für die Möglichkeit eines solchen Wirkens von der menschlichen Seele und auch vom wirkenden Geiste her, sowie die Art und die Entwicklung dieser Wirksamkeit aufzuhellen. Die Identifizierung des „Struktur- oder Entwicklungsprinzips, des Ganzheits- oder Gestaltungsbegriffs", wie sie dem Verf. vorzuschweben scheint (37), dürfte nicht durchführbar sein. Welchem Reichtum an Problemen inhaltlicher Art die geisteswissenschaftliche Psychologie sich gegenübergestellt sieht, zeigt der Verf. in einem Überblick über die Gebiete der geisteswissenschaftlichen Psychologie (u. a. Psychologie der Lebensalter, der Geschlechter, der objektiven Geistesgebilde). Der letzte Abschnitt des Buches untersucht den Zusammenhang der geisteswissenschaftlichen Psychologie mit der Erziehungswissenschaft. Dieser Zusammenhang ist grundlegend in der Auseinandersetzung des Individuums mit der Natur und den Sachgebieten des objektiven Geistes gegeben: Erziehung ordnet sich wesensmäßig ein in diesen organischen Bildungsprozeß. — Das Buch ist der erste Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der geisteswissenschaftlichen Psychologie und verdient als solcher Beachtung. Gilen

Katz, D., La psicologia della forma. Traduzione di E. Arian E (203) 8° Turin 1950, Einaudi. L. 1200.—. — In diesem Buche, das inzwischen auch wieder in seiner deutschen Ausgabe erschienen ist, gibt K. einen guten Überblick über die Grundlagen und die einzelnen Arbeitsgebiete der Gestaltpsychologie. Das Werk ist als erste Einführung in die Gestaltpsychologie gedacht. Daraus wird die knappe Fassung mancher Kapitel erklärlich (vgl. den Abschnitt über Wesen der Gestaltpsychologie 125—129). Der Verf. stellt in ruhiger und distanzierter Objektivität die Bedeutung, die Resultate und auch die Grenzen der Gestaltpsychologie dar. Er kann dabei auf eine Reihe von Forschungen hinweisen, die er persönlich oder durch seine Schüler zu diesen Problemen beigetragen hat. Zu den charakteristischen Eigenarten der Gestaltpsychologen gehört, besonders bei ihren Hauptvertretern, der Kampf gegen die Elementenpsychologie (vgl. erstes und letztes Kap.). K. glaubt, daß man in diesem Kampf etwas übertrieben hat (18). Auch in der Zukunft wird man die Forschungsergebnisse der physiologischen Psychologie als beachtlich gelten lassen und auf den von ihr geschaffenen Grundlagen und zum Teil noch gar nicht abgeschlossenen Untersuchungen der einzelnen Sinnesgebiete weiterbauen müssen (200). Dabei ist aber zuzugeben, daß manche dieser Analysen im Lichte der Gestalttheorie neue Aspekte offenbaren. Dagegen können die optischen Täuschungen, die umkehrbaren perspektivischen Täuschungen (49 f.), das Wahrnehmen des Rhythmus in Musik, Tanz und Sprache sowie eine Reihe anderer akustischer Phänomene (55) nur auf dem Boden einer strukturtheoretischen Auffassung erklärt werden. Auch die komplexen Einheiten der Gedankenwelt, z. B. die Totalität einer Diskussion um ein wissenschaftliches Problem, wird in den Bereich der Gestaltpsychologie und ihrer Studien gezogen (ebenfalls die Psychologie des Wollens und des Gefühlslebens). Es bleibt jedoch fraglich, ob eine wissenschaftliche Diskussion, die sich etwa über einen längeren Zeitraum erstreckt, wirklich die Züge einer „Gestalt" in sich trägt. K. schließt sich nicht der Auffassung an, daß

man praktisch jedes Gebiet der allgemeinen Psychologie unter dem Begriff der Gestalt angehen könne: die Begriffe „komplexe Einheit" und „Gestalt" decken sich nicht (61). Innerhalb des Rahmens, den K. sich gestellt hat, war es wohl nicht möglich, näher auf den Versuch Köhlers einzugehen, das gestaltmäßige Verhalten der Organismen unter Ablehnung des Vitalismus durch „dynamische Selbstregulierung" zu erklären (78). Mit Recht weist der Verf. darauf hin, daß Köhlers Lehre von den physischen Gestalten auf Erkenntnistheorie und Weltanschauung dieser Schule, nicht nur auf ihre psychologischen Untersuchungen starken Einfluß genommen hat. — Man möchte wünschen, daß in einer Neuauflage bei den Zitaten auch die Fundorte angegeben würden. Der Übersetzung ist ein zwei Seiten umfassendes Verzeichnis italienischer Literatur zur Gestaltpsychologie beigegeben. Gilen

Fröbes, J., S. J., Tratado de psicología empírica y experimental. Spanische Übers. v. J. A. Menchaca S. J. 4. Aufl. 2 Bde. gr. 8° (XXVIII u. 660, XXVI u. 678 S.) Madrid 1950, Razón y Fe. Zus. Pes. 250.—. — Von dem geschätzten „Lehrbuch der experimentellen Psychologie" von J. Fröbes erschien die 3. Aufl. des 1. Bandes bereits 1923, die des 2. Bandes 1929; seitdem konnte der Verf. in Deutschland nur 1935 noch einen kurzen Nachtrag zum 1. Bd. drucken lassen. Von seiner unermüdlichen Weiterarbeit auf dem Gebiet der Psychologie zeugen seine sorgfältigen Literaturberichte in den Bänden 1—19 (1926 bis 1944) dieser Zeitschrift. Diese und andere Forschungsergebnisse konnte der Verf. in die 3. spanische Ausgabe seines Werkes hineinarbeiten; die vorliegende 4. Aufl., die der 3. schon bald folgen konnte, ist im wesentlichen ein Abdruck der 3. Aufl. Von den insgesamt über 1300 Seiten der beiden Bände sind etwa 300 gegenüber der 3. deutschen Ausgabe neuer Text. So bieten die beiden Bände eine Zusammenfassung der psychologischen Forschungsergebnisse bis 1942, wie man sie in dieser Vollständigkeit anderswo schwerlich finden wird. Darum haben sie auch über den spanischen Sprachbereich hinaus ihre Bedeutung. Die Ergänzungen betreffen u. a. die Eidetik, die Gestaltwahrnehmung, die Zuverlässigkeit von Zeugenaussagen, die künstlerische Inspiration, die Ausdruckslehre, die Frage nach der Intensität des Wollens, die Typenlehre, die Entwicklungspsychologie, die psychischen Anomalien; ganz neu sind die Abschnitte über Rassenpsychologie (II 540—544). de Vries

Vetter, A., Die Erlebnisbedeutung der Phantasie. 8° (141 S.) Stuttgart 1950, Klett. DM 9.—. — Auf dem sachlichen Hintergrund einer vergleichenden Auswertung der Selbstzeugnisse junger Menschen gibt der Verf. eine Phänomenologie der Phantasie und darüber hinaus eine Ortsbestimmung derselben im Ganzen des seelischen Gefüges. Die Gliederung des Phantasievorganges (I) zeigt die sensorische Phantasie und ihr Bilderlebnis, die Umschmelzung im Gefühl und die Werkgestaltung der motorischen Phantasie. Unter dem Gesichtspunkt des übergreifenden Gehaltes der Phantasie (II) stellt sich die Welterfahrung und der Zukunftssinn der Phantasie dar. Phantasie und Traum werden in einem Anhang gegeneinander abgehoben. — Der Verf. sieht mit Recht in der Phantasie nicht eine eigentliche Grundfähigkeit im strengen Sinne. In ihrer wesentlichen Gefühlsabhängigkeit erscheint sie vielmehr als der vergegenständlichende Horizont, dessen eigentliche Innerlichkeit das Gefühl ist. Sie ist der „Horizont des Erlebnisbereiches der Persönlichkeit". Sehr fruchtbar erweist sich die ausdrückliche Betonung eines spezifischen Neuheitsmerkmals, das der Phantasie über Erinnerung und Wahrnehmung hinaus eignet, sowie die ausgezeichnete Darstellung der Doppelbewegung der Phantasie in ihrem Aufruhen auf der sensorisch-motorischen Leibesanlage; die Phantasie ist so durch Bilderlebnis und Werkgestaltung polar bestimmt. Im Aufweis ihrer Erlebnisbedeutung und ihrem Verhältnis zum religiösen Urbezirk zeigen sich wertvolle Ansätze zur Auseinandersetzung mit R. Otto. Sachlich überzeugend stellt sich auch die Abgrenzung der Auffassung des Verf. zu jener von Kierkegaard, Klages und Heidegger dar. In der Skizze über Traum und Phantasie verdient besondere Beachtung, daß der Verf. neben der Dynamik der triebhaften Wunschregung die pathische Auslegung des Traumes betont und in ihren Zusammenhang mit einer Er-

scheinungslehre stellt. Traumdeutung kann nicht in einer Entlarvung ihr Genüge finden, sondern muß den persönlichen Lebenssinn entdecken, von dem aus erst Verdrängung als solche sichtbar werden kann. Trapp

Jung, C. G., Gestaltungen des Unbewußten. Mit einem Beitrag von Aniela Jaffé. 8° (616 S.) Zürich 1950, Rascher. S. Fr. 32.—. — Jung legt in diesem 7. Band der psychologischen Abhandlungen Untersuchungen über Psychologie und Dichtung (I) vor, über Wiedergeburt (II), zur Empirie des Individuationsprozesses (III), über Mandalasymbolik (IV). Mehr als die Hälfte des Buches bildet der Beitrag von A. J. über Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen „Der Goldne Topf" (V). — Die nicht selten bis zur Tragik gesteigerte Spannung eines Dichterlebens sieht der Verf. wesentlich darin, daß die Sehnsucht des „gewöhnlichen" Menschen nach sicherem Lebensglück dem rücksichtslosen Drang schöpferischer Begabung erliegen muß. — Für die Formen der Wiedergeburt werden fünf Aspekte bezeichnet: Metempsychosis, Reinkarnation, Auferstehung, Wiedergeburt, Teilnahme am Wandlungsvorgang. Der Verf. will nicht über die Tatsächlichkeit von Wiedergeburt in irgendeinem Sinne befinden, sondern schließt erst einmal aus der Tatsache solcher Vorstellungen auf einen zugrundeliegenden psychischen Sachbestand. Unter den möglichen Wegen zur Wandlung werden als „technische" Yoga und Exercitia spiritualia genannt. — Anhand von 17 Bildern aktiver Imagination einer Patientin wird ein Individuationsprozeß erläutert. — Diese Einzelkasuistik wird durch Teil IV in größere Zusammenhänge gestellt: der exegetische Text zu 54 Bildtafeln versucht die Symbolik des Mandala in seiner Ausprägung durch aktive Imagination darzustellen. Der Vergleich von individueller Phantasie und überindividuellen Grundgehalten ergibt für den Verf. die Feststellung eines kollektiven Unbewußten. Als Grundlage seiner symbolischen Produkte wird die Existenz von urtümlichen Bildern (Archetypen) postuliert. — Wie alle Werke Jungs zeigt auch das vorliegende ein umfassendes Wissen in Ethnologie und Religionsgeschichte. Die Einzelerscheinungen werden jedoch in ihrer Vielzahl gleichwertig registriert, und J. stellt lediglich fest: „Ich fühle mich nämlich nicht dazu berufen, ethisch abzuwägen, was die venerabilis mater Natura tut, um ihre köstliche Blume zu entfalten. Man kann es tun, und wessen Temperament ethische Nötigung verspürt, muß es auch tun, um einem Bedürfnis, das auch anderen eignet, entgegenzukommen" (162). — A. Jaffé zeigt am Beispiel des genannten Märchens, wie bei E. T. A. Hoffmann die äußere Welt und die Welt der Bilder ineins fließen und wie zugleich das individuelle Erleben des Dichters als persönliche Ausgestaltung überpersönlicher Wirklichkeiten gedeutet werden könnte. Die Analyse der Bildwelt wird auf dem Hintergrund einer umfassenden Kenntnis der Literatur- und Geistesgeschichte vollzogen. Bei der Darstellung ethischer und religionsgeschichtlicher Zusammenhänge spricht so sehr die Schülerin Jungs, daß auch für diesen Teil des Buches das zu den anderen Teilen Gesagte gültig ist. Trapp

Plessner, H., Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens, 2. Aufl. (Sammlung Dalp). 8° (226 S.) München (1950), Lehnen. DM 9.80. — In dieser eindringlichen und anregenden, von einer leichten Aggressivität gefärbten Studie begreift P. Lachen und Weinen als Ausdrucksformen, die dem Menschenwesen eigen sind. Er lehnt sich nicht an Begriffe und Schemata irgendeiner Metaphysik an, weil sonst leicht Vorurteile erstehen könnten, die eine Durchleuchtung der Probleme des Ausdrucks nur hindern (24). Der Verf. will aber über das Studium von Ausdruck und Ausdrucksformen, wie sie sich im alltäglichen Umgang von Mensch zu Mensch, von Mensch zu Welt anbieten, weiterführen zu einem Verständnis der menschlichen Natur und des menschlichen Wesens. In diesem Zusammenhang sind die einzelnen Kapitel seines Buches zu sehen: Verhältnis des Menschen zu seinem Körper, die Ausdrucksweise von Lachen und Weinen, Anlässe des Lachens, Anlässe des Weinens, der Ursprung von Lachen und Weinen. Lachen und Weinen sind körperliche Reaktionen, die sich aber, darin von Sprache, Geste und Gebärde deutlich unterschieden, vom Körper auf-

fallend emanzipieren. Im Lachen und Weinen verliert die menschliche Person weitgehend ihre Beherrschung, aber gerade dieser Verlust der Beherrschung hat im ganzen Ausdruckswert. In einer von der Person unbeantwortbaren aber nicht bedrohenden Situation (89) wird „eine Möglichkeit des Zusammenwirkens zwischen der Person und ihrem Körper offenbar, die für gewöhnlich geheim bleibt, weil sie nicht beansprucht wird" (43): der Körper übernimmt gewissermaßen die Antwort, nicht in der Funktion seiner *Instrumentalität*, sondern in Funktion seiner *Expressivität* (56). So sind Lachen und Weinen „Grenzreaktionen" (193), die zugleich Selbstbehauptung und Selbstpreisgabe verraten. In beiden Fällen wird der Mensch von einer Ohnmacht der Beantwortung umfangen. In der Situation, die erheitert, sieht er sich der Übermacht einer unausgleichbaren Mehrsinnigkeit gegenübergestellt, im Weinen zeigt diese Ohnmacht sich als ein Mangel an Distanz gegenüber dem Inhalt eines ergreifenden Gefühls oder gegenüber körperlichem und seelischem Schmerz. — Man möchte wünschen, daß der Verf. in ähnlicher Weise das Phänomen des Lächelns einer Analyse unterzöge. Auch in diesem Phänomen größerer Beherrschtheit des Körpers durch Person oder Geist kommt das Wesen des Menschen in spezifischer Weise zum Ausdruck. Gilen

Pfahler, G., Der Mensch und seine Vergangenheit. Eine Besinnung über die Psychologie der Tiefe für Helfer und Hilfesuchende. 8° (XVI u. 362 S.) Stuttgart 1950, Klett. DM 14.50. — In diesem Buch geht der Verf. von der Voraussetzung aus, daß jedes Erleben der Gegenwart getragen und mitbestimmt ist von Erlebnissen, Einsichten, den Erfahrungen und dem Tun der Vergangenheit. Das Hauptanliegen des Buches ist es, im Unterschiede zu den von Ärzten wie Carus, Freud, Adler und Jung stammenden Untersuchungen, „dem Walten der Vergangenheit beim gesunden Menschen nachzugehen" (IX). Nur eines von den sechs Kapiteln des Buches — das umfänglichste — ist dem kranken Menschen, seiner Vergangenheit und dem Hineinwirken dieser Vergangenheit in seine Gegenwart gewidmet: „Unordnung und Ordnung. Von den Verbiegungen der Lebenslinien" (201—336). Einen Überblick über den Inhalt dieses Kapitels geben die Titel der einzelnen Abschnitte: Angst (als Musterfall); Geschlecht; Tod; Kobolde, Dämonen und böse Geister. Die theoretischen Grundanschauungen des Verf. sind im zweiten Kapitel dargelegt: Theorie der Tiefe (39—145). Das letzte Kapitel führt nach der Intention P.s an die Grenzen der Psychologie und bietet den Übergang zur Weltanschauung: Der Mensch als Herr und Knecht seiner Vergangenheit (337—358). — Der Verfasser hat sein Buch vor allem für Erzieher, Seelsorger und Ärzte geschrieben. Hier liegt eine wirkliche Aufgabe des Buches: es kann zu einer „Besinnung über die Psychologie der Tiefe" führen, wie jeder sie braucht, der verantwortlich in Führung und Formung von Menschen tätig ist. Weniger glücklich ist das Buch gegenüber der anderen Aufgabe, die P. sich gestellt hat: „eine Lücke in der Arbeit der wissenschaftlichen Psychologie auszufüllen" (VIII). Um dieser Aufgabe in gültiger Weise gerecht zu werden, wäre eine Umarbeitung und Vertiefung des Werkes nicht zu umgehen. So wäre eine eingehende wissenschaftliche Begründung seiner Definition der Tiefe und auch der Grundthesen wünschenswert. Wenn Psychologie der Tiefe „die Lehre von der Art und Weise ist, in der je und je Erweckung und Einsatz der Vergangenheit in der Gegenwart auf die Zukunft hin vor sich gehen" (103), dann muß in einem Werke, das eine Lücke in der Wissenschaft ausfüllen will, diese Art und Weise schon eingehender untersucht und dargelegt werden. Ebenso würde das Buch nach dieser Seite gewonnen haben, wenn die objektiv bestehenden sachlichen und dynamischen Zusammenhänge zwischen Psychologie, Anthropologie und Weltanschauung in genaueren Analysen aufgewiesen worden wären. Gilen

Troubles et lumière. Études Carmélitaines 1949. 8° (219 S.) Paris 1949. Desclée de Brouwer. — Der vorliegende Band enthält Referate und Diskussionsbeiträge des fünften internationalen Kongresses für Religionspsychologie, der im September 1948 in Avon-Fontainebleau abgehalten wurde. Der Kongreß hatte sich die Aufgabe gestellt, die psychologischen Bedingungen

einer echten Spiritualität zu erforschen. Die Referate — nicht alle auf gleicher Höhe stehend — sind teilweise von mehr theologischer als psychologischer Sicht der religionspsychologischen Probleme bestimmt. *L. Beirnaert* liefert einen beachtenswerten Beitrag über Sens chrétien du péché et sentiment de culpabilité (31-41). Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß bei einem mit dem Christentum lebendig verbundenen Menschen eine Bejahung und Anerkennung eigener Schuld möglich ist, ohne daß dadurch lähmende Depressionen auf den Menschen hereinstürzen müssen, die ihn lebensuntüchtig machen. Bei manchen auch lebendig an das Christentum gebundenen Naturen bietet das Phänomen der Sünde und der Schuldhaftigkeit zugleich einen neurotischen und einen religiösen Aspekt, so daß eine Lösung des Konfliktes von Psychiatrie oder Psychoanalyse (eine andere Möglichkeit wird nicht erwähnt) und von der Religion her in gemeinsamer Arbeit angebahnt werden müßte. — *R. Allers* steuert Gedanken bei: „Autour d'une psychologie de la confession". Auf seine Ausführungen über das Vergessen, die psychologische Isolierung des vergessenen Bewußtseinsinhaltes und das daraus resultierende vage Gefühl einer Schuldhaftigkeit sei hier eigens hingewiesen (69-71). Diese Arbeit würde gewinnen, wenn sie übersichtlicher gegliedert wäre. — Nach *P. Cossa* (Mauvaise conscience et troubles mentaux) ist es nicht bewiesen, daß Gewissensbisse allein genügen, um eine Neurose zu begründen. Oft ist aber der unbewußte Konflikt, aus dem Neurosen erstehen, von einem ins Bewußtsein greifenden Gewissenskonflikt überlagert. In diesem Falle ist Heilung nur möglich, wenn auch das moralische Gewissen wieder beruhigt wird (102). — Die Züricher Ärztin und Jungschülerin *J. Jacobi* zeigt psychologische Aspekte des religiösen Menschen, ganz aus der Ideenwelt ihres Meisters heraus, mit Tafeln von Mandalas aus der psychotherapeutischen Praxis, aus Lamaklöstern, christlichen Handschriften und theosophischen Drucken (115-135). Eine weitere Erörterung des „religiösen Instinktes", dessen grundlegende Bedeutung für die seelische Gesundheit sie mit C. G. Jung hervorhebt, würde noch weiteres Licht in die Struktur des religiösen Menschen und der religiösen Phänomene bringen können. — Der Löwener Psychopathologe *E. de Greef* behandelt das Thema „Affectivité et Spiritualité". Er begrenzt seine Studie bewußt auf fundamentale und elementare mystische Erlebnisformen. Die wesentlichen Züge dieser Mystik, soweit sie rein psychologischer Art sind, findet er auch in dem Menschen, der von einem ästhetischen Erlebnis oder in der Liebe (Elternliebe oder sexuelle Liebe) ekstatisch hingerissen wird. Der Mechanismus einer sympathischen Wertung, der in solchen Phänomenen vorliegt, kann auch zu Projektionen führen, in denen der Mensch glaubt, mit dem Absoluten in unmittelbaren mystischen Kontakt zu treten. In Wirklichkeit handelt es sich dabei aber um eine Illusion. G. bringt einige Beispiele für seine Auffassung. Es ist zuzugeben, daß diese Möglichkeit besteht und daß pseudomystische Vorgänge als objektivierende Projektionen eigener Gedanken und Gefühle enthüllt werden können. Es wäre eine dankbare Aufgabe, auch echt mystische Erlebnisse religiöser Menschen nach dieser Seite zu analysieren, etwa an Hand der Werke von Theresia von Avila, und zu prüfen, ob auch dort noch von Projektionen gesprochen werden kann, die vielleicht als Teilfaktoren in das Ganze des mystischen Geschehens eingegangen sind. Gilen

Schmaltz, G., Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie. 8° (163 S.) Stuttgart 1951, Hippokrates-Verlag. DM 8.50. — Dieser 1. Bd. der „Schriftenreihe zur Theorie und Praxis der Psychotherapie" bringt eine Anthologie östlicher Lebensweisheit, vor allem aus dem indischen und chinesischen Kulturkreis. Der Verf. stellt die Texte in drei Gruppen zusammen: Lehrer im Osten (I), Wege zum Selbst (II), Zum Weltgeschehen (III). Auf dem Hintergrund dieser Zeugnisse will eine sehr ausführliche und gekonnte Einführung dazu dienen, aus dem östlichen Leben und Denken Anregung zur psychotherapeutischen Lösung westlicher Lebensprobleme allgemein menschlicher Art zu vermitteln. Dabei sollen nicht Lösungen wesensverschiedener Kulturkreise einfachhin übernommen werden; es sollen aber Möglichkeiten einer Befruchtung des Bemühens um den an sich und seiner Welt Leidenden auf-

gezeigt werden. Einen der wesentlichsten Unterschiede zwischen Ost und West sieht der Verf. in der verschiedenen Wertung von Außen- und Innenwelt. Als Kern des psychotherapeutischen Geschehens wird die Selbstverwirklichung im Individuationsprozeß gesehen. Als Voraussetzung für ein sinnvolles und fruchtbares Arbeiten verlangt der Verf. für den Therapeuten die Lehranalyse. Die Unterscheidung von „großer" und „kleiner" Psychotherapie ist nicht die sonst übliche. Verf. will mit dieser vielmehr die Heilung von Neurosen im engeren Sinne bezeichnen, mit jener die Bemühung um eine weitere Entwicklung der im wesentlichen sanierten Persönlichkeit. In jedem Fall muß sich Psychotherapie von jeder Philosophie und Theologie absetzen, da sie auf die Heilung eines an seiner Existenz jeweils ganz individuell leidenden Menschen bedacht zu sein hat. Wahrheit ist für den Kranken letztlich das, was seiner Gesundung fruchtbar ist, was ihn aus der Verstrickung zur Erlösung führen kann. Eine Zusammenarbeit mit Vertretern der Kirche wird für Grenzfälle in Aussicht genommen, weil auch die Religion in einer ihrer vorliegenden Formen für einen Kranken lebensnotwendig und damit heilsam sein kann. Daß jedoch die Seele des Menschen naturaliter christiana sei, glaubt der Verf. durch seine therapeutische Erfahrung nicht bestätigt. — Der Verf. verfügt über eine ausgezeichnete Kenntnis aller einschlägigen Literatur und geht wesentliche Fragen der Psychotherapie so grundsätzlich an, daß man an der Schrift kaum vorbeigehen kann, wenn man über das seelenärztliche Anliegen unserer Zeit unterrichtet sein will. Gerade aber weil die Arbeit Sch.' ernst zu nehmen ist, muß sie auch sehr ernst stimmen: sie ist auf allen Seiten ein Zeugnis, wie dem Menschen Psychotherapie zum Erbe der gestorbenen Religion werden kann und vielfach werden muß. Wenn Gott nicht mehr lebt, klammert sich der Mensch an seine eigene Mitte, um den Verfall noch etwas aufzuschieben. Trapp

Speer, E., Lindauer Psychotherapiewoche 1950. gr. 8° (200 S.) Stuttgart 1951, Hippokrates-Verlag. DM 9.50. — Die „1. Lindauer Psychotherapiewoche" vereinte im Mai 1950 über 500 Ärzte und Ärztinnen aus dem Bundesgebiet und der Ostzone. Nichtärztliche Therapeuten waren zur Teilnahme nicht zugelassen. Der vorliegende Bericht bringt die Vorlesungen und Vorträge ausführlich oder in zusammenfassenden Referaten. Die Beiträge sind von I. Hirschmann, G. R. Heyer, B. Kihn, E. Kretschmer, G. Mall, G. W. Perade, I. H. Schultz, E. Speer, W. Winkler. Neben allgemeinen Aspekten psychosomatischer Medizin und analytischer Therapie kommen auch Fragen der engeren Psychiatrie, wie Paranoia und schizophrene Reaktion, zur Behandlung. Letztere wird als neben der prozessualen Schizophrenie mögliche Erkrankung gar nicht so seltener Art angenommen. Im Ganzen neuerer Diskussionen interessiert, daß der Hypnose doch eine nicht geringe Bedeutung beigemessen wird und daß die Narkoanalyse als therapeutische Hilfe mit umschriebener Indikation Anerkennung findet. Die Abgrenzung von Psychotherapie und Seelsorge wird hier und dort kurz berührt und maßvoll abgewogen erörtert. Die Auffassung freilich, daß man Paradies und Sündenfall als echten Mythos begreifen müsse und nicht zum moralischen Exempel degradieren dürfe, daß ferner nach katholischer Anschauung das Kleinkind (etwa bis zum 3. Jahr) nach dem Tode noch unmittelbar ein Engel werden kann, kann nicht dazu ermuntern, beim ärztlichen Therapeuten Behebung seelischer Konflikte weltanschaulicher oder religiöser Art zu suchen.
Trapp

4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie.

Tymbos für Wilhelm Ahlmann, ein Gedenkbuch, hrsg. von seinen Freunden. 8° (XII u. 326 S.) Berlin 1951, de Gruyter. DM 12.50. — Der Mann, dem dieses Gedenkbuch gewidmet ist, dürfte weiteren Kreisen kaum bekannt sein, hatte aber einen erlesenen Kreis geistig hochstehender Männer um sich gesammelt. 21 Mitglieder dieses Freundeskreises, darunter Wissenschaftler von Namen und Rang, steuerten Beiträge aus den verschiedensten Wissensgebieten bei. Die kathol. Theologie ist vertreten durch Hans Barion, „Sacra

hierarchia — die Führungsordnung der kathol. Kirche" (18—45), die evangel. Theologie durch Hans Schomerus, der unter dem Titel „Der Mensch in der Verantwortung" (252—271) die Zusammenhänge zwischen Existentialismus und Erbsündelehre betrachtet. Heinz Brauweiler legt in „Christliche Sozialordnung und Naturrecht" (46—62) den Lehrgehalt von „Quadragesimo anno" in einer für Außenstehende geeigneten Weise dar. Ernst Forsthoff zeigt in „Der moderne Staat und die Tugend" (80—91) das Ungenügen einer bloßen Wendung vom Rechtspositivismus zu einem naturrechtlichen Normativismus; ethisch einwandfreie Normen allein tun es nicht; Staat und Gesellschaft benötigen tugendhafte Bürger als ihre Träger. Oskar Klugs „Die Formen des Wirtschaftens" (185—197) trägt bei zu einer zutreffenderen Erfassung des Material- und Formalobjekts der Wirtschaftswissenschaft, ohne allerdings die von ihm klar aufgewiesene Schwierigkeit bereits zu meistern. Enttäuschend ist der Beitrag, den Carl Schmitt über „Recht und Raum" (241—250) vorlegt. Den Abschluß bildet der Bericht von Werner Weber über den „Gegenwärtigen Status der theologischen Fakultäten und Hochschulen" (309—326), eine kluge Würdigung der Lage mit manchem sonst schwer zugänglichem Material. — Alles in allem ein sehr wohlgelungenes Gedenkbuch. v. Nell-Breuning

Prior, A. N., Logic and the Basis of Ethics. 8° (XII u. 111 S.) Oxford 1949, Clarendon. Sh 8/6. — Man kennt den starken Einfluß, den das England der Aufklärungszeit mit seinen starken politischen, wirtschaftlichen und geistigen Auftrieben auch auf die Theologie und Philosophie des Festlandes ausübte. Das gilt besonders auf dem Gebiete der Ethik. Man wird darum P.s geschichtliche Untersuchungen über die damaligen Antworten auf die alte Menschheitsfrage nach der Erkenntnis von Gut und Böse begrüßen. Er geht diesen Antworten nach bis in die neueste Gegenwart. Der theologische Moralpositivismus der Spätscholastik und der Reformatoren sank mit dem Schwinden des christlichen Glaubens in England zum menschlichen Moralpositivismus herab. Für Locke war der Unterschied zwischen Gut und Böse im göttlichen Willen (d. h. in der göttlichen Willkür) oder in der menschlichen Gesetzgebung oder — in der öffentlichen Meinung begründet! Es war nur mehr ein kleiner Schritt, diesen Unterschied in der Lust oder Unlust zu sehen. Bietet uns P. einen Ausweg aus diesen jahrhundertealten Irrwegen? Er verweist zu Beginn seines Buches auf das Gleichnis von dem, der vor dem Turmbau über die Mittel nachsinnt. P. scheint für den Turmbau der menschlichen Sittlichkeit und Kultur keine andern Mittel zu kennen als den kindlichen, aber fideistischen, blinden christlichen oder allgemein religiösen Glauben — im Gefolge Reids. Eine *logische* Begründung des Sittlichen aus dem Evangelium oder aus den Wesenheiten der Dinge liegt ihm fern (45). Eine solche Überantwortung der gewaltigen sittlichen Entscheidungen letztlich an Wille und Trieb ist kein Ausweg aus den Zweifeln der Jahrhunderte, sondern trotz bester Absichten — ein Hinausführen in das Land des „Jenseits von Gut und Böse". Wie die Existenzphilosophie auf dem Festlande ruft dieser englische Moralpositivismus nach den ewigen Wesenheiten der Dinge in Gott.
Gemmel

Welzel, H., Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie. gr. 8° (200 S.) Göttingen 1951, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 12.80. — Der Titel des Buches läßt kaum vermuten, daß es sich um eine wesentlich historische Arbeit handelt. W. sucht die Problemgeschichte des Naturrechts darzustellen, und zwar unter der Rücksicht einer „materialen Rechtsethik", der „Frage nach den materialen Prinzipien des richtigen sozialen Handelns, in deren Mittelpunkt historisch das Naturrecht gestanden hat" (7) (also unter Verzicht auf die Probleme der subjektiven Seite der Handlung). Die Untersuchung umspannt die gesamte Geschichte vom antiken Naturrecht bis zur Gegenwart; W. sieht in ihr eine innerlich zusammenhängende Gedankenfolge, in der die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten sachgerecht entwickelt worden sind. Unter ihnen ist vor allem der Gegensatz eines ideellen und eines existenziellen Naturrechts verstanden. Das erste ist eine ideale, ewig gültige, der Vernunfteinsicht zugängliche Ordnung; das andere beruht

„auf situationsbedingten Entscheidungen oder auf vitaler Daseinsbehauptung", ist also Naturrecht etwa im Sinne der Sophisten oder, besonders deutlich, des Thomas Hobbes. Die Darstellung geht oft auf die Quellen zurück und bemüht sich um eindringende Sachlichkeit; auch der kritischen Erörterung der verschiedenen Systemversuche kann man an vielen Stellen folgen. Allerdings nicht immer. Unrichtig erscheint vor allem das Bild, das von Paulus entworfen wird, und alles, was aus dieser Auffassung sich weiter durch die Interpretation hindurchzieht. Für W. ist Paulus der „Apostel der absoluten, grundlosen Freiheit Gottes" (51). Das mag man sagen; aber es muß in der Ordnung verstanden werden, in der Paulus seine Aussagen über die Unergründlichkeit der göttlichen Ratschlüsse macht. Gewiß ist für ihn das Handeln Gottes mit dem Menschen, vor allem in seinem Heilswirken, „nicht durch rationale Einsicht in ideell notwendige Wertzusammenhänge auszumachen"; aber daraus folgt nichts über seine Stellung zu den Fragen, in denen zwischen Wesensnaturrecht und Positivismus entschieden werden muß. Am einfachsten läßt sich das deutlich machen durch eine historische Feststellung. Thomas v. Aquin übernimmt die paulinische Theologie von der Freiheit der Gnade; er lehrt die vollkommene Freiheit des göttlichen Willens, der aus grundloser, nicht nur jeder Wesenseinsicht entzogener, sondern über alle Wesensnotwendigkeit prinzipiell hinausliegender Entscheidung die Welt schafft. Aber das hindert ihn nicht, zugleich in dem Bereich, für den das allein gelten kann, an der Wesensordnung der Natur und ihrer Notwendigkeit für jeden Willen festzuhalten. Die Konstruktion, daß sich bei Thomas der griechische Intellektualismus gegenüber dem „paulinischen Voluntarismus" durchsetze (57), ist also nicht zu begründen. Wenn das, was Paulus über die Freiheit Gottes sagt, „christlicher Voluntarismus" heißen soll, dann setzt nicht erst Scotus dem idealistischen griechischen Naturrecht die christlich-voluntaristische Antwort entgegen (51), sondern Thomas schon ebenso. Noch ein anderes Beispiel, wie vorsichtig interpretiert werden muß, gibt das über Augustinus Gesagte. W. glaubt, daß in der Naturrechtslehre Augustins idealistische und voluntaristische Möglichkeiten noch gleichgewichtig nebeneinander liegen. Der Schluß ist unberechtigt. Daß eine Handlung wie Ehebruch verboten ist, weil sie schlecht ist, und nicht umgekehrt, stellt Augustinus in Übereinstimmung mit seiner übrigen Lehre fest, und insofern ist seine Ansicht eindeutig als „idealistisch" im Sinne W.s zu definieren. Wenn er ebenfalls sagt, daß Sünde die Übertretung eines göttlichen Verbotes ist, so nimmt das von der genannten „idealistischen" Auffassung gar nichts zurück. Die Frage der Verpflichtung ist eine andere als die nach dem Guten oder Bösen einer Handlungsweise an sich. Wenn der Mensch etwas Böses tut, ist diese Verletzung der Wesensordnung zugleich eine Übertretung des göttlichen Willens, der diese Ordnung durch Gebot verbindlich macht, und dadurch im prägnanten Sinne Sünde. Darin liegt nichts Voluntaristisches in der Richtung einer positivistischen Auffassung, und wieder ist in diesem Sinne auch Thomas Voluntarist. Auch die Stelle De trin. XV, 13, aus der W. ein voluntaristisches Moment bei Augustinus herauslesen will (53), ist anders zu interpretieren. — Von der Aufgabe der Überwindung des Positivismus durch die Gewinnung wenigstens *eines* „material-ethischen Satzes von bleibender Gültigkeit" spricht W. am Ende nur andeutend. Das Naturrecht als solches lehnt er ab und macht ihm den Vorwurf der „typisch naturrechtlichen petitio principii: was man zuvor als gut empfunden hat, wird als das ‚Naturgemäße' hingestellt und dann als Erkenntnisgrund des Guten verwandt" (61, vgl. 144). Es wird nicht deutlich, woher er „jenes Moment am Menschen" gewinnen will, durch das die Person einen letzten Sinn für sich und absolute, in allem Handeln zu respektierende Gültigkeit erringen kann (196). Ist das anders möglich als durch eine Besinnung auf die „Natur", auf das Wesentliche am Menschen?

Hartmann

Ambrosetti, G., Il Diritto naturale della Riforma Cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez (Pubbl. dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma 20). gr. 8° (XI u. 257 S.) Mailand 1951, Giuffrè. L. 1000.—. — Diese vorzügliche geistesgeschichtliche Arbeit über die Entwicklung des Natur-

rechtsgedankens in der katholischen Reform des 16. und 17. Jahrh. will vor allem die Beziehungen zum positiven Recht und damit zur geschichtlichen Welt zur Darstellung bringen. Der Gesichtskreis war durch die Entdeckungen und Eroberungen viel weiter geworden. Das Recht der Heiden, die noch außerhalb der Offenbarung standen, die damit erforderliche Basierung des Rechts auf die Menschennatur als solche im Sinn eines christlichen Humanismus, die neue Wendung der Jus-gentium-Lehre, die sich viel mehr an den positiven geschichtlichen Rechtsauffassungen orientierte, finden in der Periode der christlichen Renaissance besonders in Spanien eine große Aufgeschlossenheit für die Zeitanliegen, um in den veränderten Verhältnissen das alte Erbe der Naturrechtslehre fruchtbar zu machen. Die Schule von Salamanca mit dem großen Franz von Vitoria und dann Suarez werden besonders gewürdigt. Bei Suarez wird das jus gentium nicht bloß als notwendige Ableitung aus den Naturrechtsätzen gefaßt, sondern als positive Anpassung an neue Verhältnisse. Demgemäß wird das Recht nicht bloß als Funktion einer Vernunftordnung, sondern auch als Ausfluß des rechtschaffenden Willens des Volkes gefaßt. Die scholastische Volkssouveränitätstheorie fließt aus derselben geistigen Haltung. Der Verf. prägt zum Schluß die Formel vom Naturrecht mit veränderlichem Inhalt, wie sie R. Stammler (und ebenso Kohler, aber ohne die neukantianische Ideologie) vorgeschlagen hatten. Besser würde man wohl sagen, Naturrecht mit veränderlicher Anpassung gemäß der geschichtlichen Entwicklung. — Eine Kritik der Lehre des Suarez, etwa über das jus gentium, wird nicht gegeben. Das jus gentium propriissime dictum bei Suarez ist nicht so sehr das moderne internationale Privatrecht, sondern wohl ein gleichgeschaltetes Recht. Der kenntnisreiche Verf. hat eine große Literatur verarbeitet und vermittelt ein eindrucksvolles Bild der rechtsphilosophischen Entwicklung, die vorteilhaft absticht von der folgenden Periode des aufgeklärten Vernunftrechts, die sich der geschichtlichen Entwicklung ganz entfremdete und gerade dadurch das Naturrecht im 19. Jahrh. und noch bis in die Gegenwart in Verruf gebracht hat. Schuster

Kirche und Recht. Ein vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts. gr. 8° (52 S.) Göttingen 1950, Vandenhoeck u. Ruprecht. DM 1.80. — Das Buch enthält den Bericht über eine Arbeitstagung in Göttingen Mai 1949. Das erste Referat von E. Wolf: Rechtfertigung und Recht, knüpft an K. Barth und an J. Elluls „Theologische Begründung des Rechts" (1945) an. U. Scheuners Vortrag: Zum Problem des Naturrechts nach evangelischer Auffassung gibt einen inhaltsreichen Abriß der geschichtlichen Entwicklung des Naturrechtsgedankens und fragt nach den Möglichkeiten eines Naturrechts in der Gegenwart. Der Verlauf des Gesprächs ist kurz wiedergegeben; sieben „Thesen" halten das Ergebnis der Besprechungen fest. Stark wird die Einmütigkeit betont, mit der man die thomistische Naturrechtsauffassung ablehnt. Im übrigen scheinen die Ansichten der Gesprächsteilnehmer selbst in fundamentalen Dingen wenig übereinzustimmen. Bemerkenswert ist, daß über die Frage „nach dem Sinn der reformatorischen Position" in bezug auf das Verhältnis von iustitia Dei und iustitia civilis entgegengesetzte Meinungen vorgetragen werden. Wahrscheinlich werden viele Leser urteilen, daß die gegebene theologische Begründung des Rechts, bei aller Bedeutsamkeit mancher geäußerten Gedanken, im ganzen wenig befriedigend ist. Unvereinbar erscheint die Feststellung, daß die protestantische Rechtsanschauung tief unterschieden sei „von der thomistischen Zuversicht des lumen naturale", mit der gleich folgenden Behauptung, daß es eine apriorische Erkenntnis von Rechtsprinzipien gebe, die aus der Fähigkeit des Menschen zur Werteinsicht hervorgehe und in der allgemeinen Rechtsüberzeugung der Völker erscheine (43). Im wesentlichen geht die Tendenz aller Überlegungen dahin, das Nein zum „ideologischen" Naturrecht mit einem „relativen" Ja zur Handhabung der Elemente naturrechtlichen Denkens zu verbinden (25); Rechtsprinzipien anzuerkennen, sogar aus apriorischer Erkenntnis, sie aber ja nicht „positiv zu formulieren" (43); naturrechtliche Rechtsgrundsätze in Dankbarkeit anzuerkennen, aber dabei gegen die Überheblichkeit und Hilflosigkeit aller (!) naturrechtlichen Programme und Ausflüchte gesichert zu

sein (52). Da die protestantische Lehre, so wird festgestellt, den Boden der natürlichen Theologie nicht betreten will, muß sie sich mit naturrechtlichen Prinzipien des Rechts begnügen, die keine absoluten Gebote und keine formulierten Sätze der Gerechtigkeit sind und denen kein absoluter Geltungsanspruch zugeschrieben wird (44). Wie darin eine „Überwindung des Positivismus" liegen soll und die Möglichkeit, „das Recht unabhängig vom Staate zu stellen", ist schwer zu begreifen. Hartmann

Boelen, B. J. M., Eudaimonie en het Wezen der Ethiek (Leuvense Bibl. Philos. 3). gr. 8° (191 S.) Löwen 1949, Hooger Institut voor Wijsbegeerte. Fr. 110.—. — Die heute vorherrschende Neigung, dem Werden den Vorzug zu geben gegenüber dem Sein, die stets sich wandelnden Situationen der starren Normethik entgegenzusetzen, wird wohl manche beim Lesen des obigen Titels, der von einem (bleibenden) Wesen der Ethik spricht, abschrecken. Solche mögen gerade aus der Offenheit des Titels Vertrauen schöpfen. Sie werden sich einer streng durchgeführten Untersuchung gegenübersehen, die über Tagesmeinungen hinausführt. B. sucht das so verschieden gedeutete Geheimnis des Sittlichen zu entschleiern, indem er, von den Tatsachen des Bewußtseins ausgehend, in immer weiteren Kreisen die gesamte Wertewelt bis in ihren Ursprung erfaßt. Diese, oft mit phänomenologischer Feinheit geschilderte Welt — der Verf. steht hier nicht inhaltlich, aber methodisch unter dem Einfluß Schelers — wird in Beziehung zum Menschen gesetzt. Dieser wird folgerichtig aus einer zielbewußt herausgearbeiteten „Idee des Menschen" heraus erschaut. In dieser Idee wahrer Menschenexistenz sind nach ihm *Ganzheit* und *Einheit* entscheidend, da nur so das *Wesen* der Menschenethik wie in einem Brennpunkt sich sammeln kann. — An dem Maßstab solcher Ganzheit und Einheit mißt er auch einige bisherige Lösungen der Sittlichkeitsfrage. Selbst bei Aristoteles und Thomas findet er nicht ganz seine Einheit wegen ihres einseitigen Intellektualismus. Hierzu könnte man wohl auf die Deutung der aristotelischen Werterkenntnis bei Augustin und Thomas hinweisen; vgl. Schol 1 (1926) 521, 527. Vor allem wird Kants starre Trennung von Sittlichkeit und Glück und Schelers Scheidung von Sein und Wert zurückgewiesen. Der Gang durch die Geschichte und die Wertewelt führt B. zu dem Ergebnis: Die den Menschen in den Werten anrufende und auffordernde Sittlichkeit ist nichts anderes als seine Wesenserfüllung, die Stillung aller seiner tiefsten Sehnsüchte, sein Glück. Sittlichkeit und Glück sind dasselbe, hienieden und in der jenseitigen Vollendung. Es läßt sich nicht leugnen: Der Mensch erscheint hier nicht als „verdammt zur Freiheit", als Opfer grausamer Verzweiflung, sondern als triumphaler Schöpfergedanke. Er ist Ebenbild und einmal Teilnehmer des unendlichen Lebens der Dreifaltigkeit. Gemmel

Schilling, O., Die soziale Frage und ihre Teilgebiete. 2. Aufl. 8° (231 S.) Donauwörth, Auer. DM 7.50. — Zur 1. Aufl. schrieb 1930 Kardinal Bertram ein ernst mahnendes Geleitwort. Der Neuausgabe stellt der Verf. Mahnungen Pius' XII. voran. Der allgemeine Teil bespricht Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftslehre (Familie, Gesellschaft, Staat, Individuum und Gemeinschaft, sowie die christliche Wirtschaftsethik). Als Teilgebiete der sozialen Frage werden die Arbeiter-, Agrar-, Handwerker- und Mittelstandsfrage behandelt, ebenso der mittlere und kleinere Detailhandel, Frauenfrage und Armenfürsorge. Die Darstellung ist sprachlich einfach gehalten und allgemeinverständlich. Die Grundnormen der Wirtschaft sind Gerechtigkeit und Liebe. Alle wesentlichen Punkte werden kurz, aber sachlich behandelt. In der Zinslehre verteidigt Sch. den titulus legalis. Ohne Rückgang auf eine vorausgehende Nützlichkeit des Kapitals und Kredits wird man aber nicht auskommen. Die landwirtschaftlichen Probleme kommen ausgiebig zu Worte. Die extremen Forderungen Damaschkes werden mit Recht beanstandet. Die Bodenreform, Landflucht, Landjugend, Anerbenrecht und Neugestaltung des Pachtrechts für die nachgeborenen Söhne, sowie die landwirtschaftliche Besteuerung werden sorgsam untersucht. Das Mitbestimmungsrecht wird allgemein, nicht im Lichte oder im Lärm der Gegenwartskämpfe, diskutiert. Auch die Konsumentenmoral bleibt nicht unerwähnt. Zu wünschen wäre, daß bes. für

die Benützung des reichhaltigen Sachregisters die Randnummern auf jeder Seite oben erwähnt würden. Schuster

Bresciani-Turroni, C., Einführung in die Wirtschaftspolitik. Mit einem Geleitwort von L. Einaudi. Aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von A. Zarkorsky. gr. 8° (312 S.) Bern, Francke. DM 16.—; geb. DM 19.50. — Es spricht hier ein Mann zu uns, der nicht nur als Professor an der staatlichen Universität Mailand mitten im wissenschaftlichen Leben der Gegenwart steht, sondern als Präsident der Römischen Bank und Direktor der Internationalen Bank für Wiederaufbau und Entwicklung auch einen Einblick in das finanzpolitische Leben seines Staates und der Welt hat. So dürfen wir von ihm gerade für das Wirtschafts*politische* reiche Aufschlüsse erwarten. Er stimmt überein mit dem, was sein Fachgenosse und jetziger italienischer Staatspräsident L. Einaudi in der Vorrede gegen jene Nationalökonomen bemerkt, die sich auf die Erforschung der Wirtschaftsmittel beschränken wollen und die Berücksichtigung der Wirtschaftszwecke, wie etwa des Volkswohlstandes, wie auch die staatliche Intervention ablehnen. Immerhin bekennt sich auch Bresciani-Turroni zu den von der klassischen Nationalökonomie aufgestellten Wirtschaftsgesetzen. Nur will er sie nicht mehr wie die ersten Klassiker aus der „natürlichen Ordnung", dem „Naturrecht" und überhaupt nicht aus „allgemeinen Wesenheiten", die uns verschlossen blieben, ableiten. Hier unterlaufen Mißverständnisse. Mit Recht lehnt er die deterministische, auf einer falschen sozialen Naturgesetzlichkeit aufgebaute Philosophie des 18. Jahrhunderts ab. Doch müßte er ebenso die heute weithin verlassene *kantische* Scheu vor aller Metaphysik und aller Wesenserkenntnis ablegen. In seinen praktischen Ausführungen vergißt er oft selbst diesen von der Mode überkommenen Kantianismus. Er sagt z. B.: Die Nationalökonomie „studiert bestimmte allgemeine Tatsachen, die auf gewisse dauernde Wesenseigenschaften der Natur des Menschen sowie der ‚Natur der Dinge' zurückzuführen sind" (38) — geradezu eine scholastische Ausdrucksweise! Ein ähnlicher Widerspruch liegt gegenüber der Zweckbetrachtung vor. Selbst in der wissenschaftlichen Wirtschafts*politik* will er nichts von Zwecken wissen, sondern nur von *Beschreibung* der Tatsachen, ihrer Ursachen und Wirkungen. In seinen Ausführungen jedoch geht der erfahrene Finanzpolitiker ganz im Sinne der Vorrede Einaudis, wie schon bemerkt wurde, vor. Ob nicht diese, heute schon weithin aufgegebene Gewohnheit einiger Nationalökonomen, alles Finale, alle Wertung, alle Metaphysik abzulehnen und sich mit Kant und Max Weber in der „Wissenschaft" auf das Kausale zu beschränken, wertvollste Einsichten verbaut, unnötige Widersprüche veranlaßt und die Überbrückung zu anderen Lagern hin erschwert? Und dies alles nur überholten Schemata zuliebe. — Von diesen gelegentlichen Modebemerkungen abgesehen, ist das Werk B.-T.s dank dessen Erfahrungen und den bis in die Gegenwart hineinreichenden statistischen Belegen eine Fundgrube für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Man kann sein System neo-liberalistisch nennen — zumal er selbst W. Röpke empfiehlt. Er lehnt jede Bedrohung der Privatinitiative und darum den Sozialismus ab. (Er sieht nicht, daß er mangels einer besseren Staatsphilosophie durch die Lehre, die Privatinitiative sei vom Staate den Untertanen *verliehen*, diese der größten Gefahr aussetzt.) Den Hauptkampf ficht er aus gegen die „neueste Phase des Sozialismus": die *Planwirtschaft*. Diese wolle scheinbar den Markt und die Initiative wahren, nur „organisieren". Er nennt diesen „Neu-Merkantilismus" mit dem Titel der bekannten Schrift von F. v. Hayek den „Weg zur Knechtschaft". Als abschreckendes Muster einer Planwirtschaft führt er die nationalsozialistische Wirtschaftspolitik vor mit ihrem Heer von Wirtschaftskontrolleuren, ihrer Freiheitsunterdrückung und ihrem von ihm selbst bei mehrfachen Deutschlandreisen festgestellten häufigen wirtschaftlichen Versagen. Ähnlich lehnt er ein Eingreifen der Gewerkschaften in die Wirtschaft ab, die dadurch nur der Erzeugung und damit im Grunde auch sich selber schadeten (141). Doch tritt er für eine gemäßigte *Teilhabe der Arbeiterwelt* am Betriebe ein, wobei er freilich den Entwurf eines Betriebsrätegesetzes durch den italienischen Industrieminister von 1947 als „planwirtschaftlich" ablehnt. Als Muster einer sach-

lichen staatlichen Intervention stellt er die Finanzpolitik Brünings nach der Krise von 1929 hin (190 ff.). Seine Erfolge hätten die Nationalsozialisten sich zu Unrecht zugeschrieben. B.-T. tritt für das *Freihandelsprinzip*, auch für den gesamten Weltmarkt, ein. Alle wirtschaftlichen „Blöcke" erscheinen ihm auf die Dauer als ein Irrweg. Er denkt dabei auch gerade an die meist übersehenen „kleinen" Völker (und welche „Großmacht" kann nicht morgen auch einmal ein „rechtloses", „kleines" Volk werden?). Deshalb wendet er sich nicht ohne Schärfe gegen die gestrigen Theorien der Reichshierarchie mit den „Anhängevölkern" (Ganzer, Carl Schmitt). Gemmel

Russell, B., Macht und Persönlichkeit. (Lebendiges Wissen 1.) kl. 8° (132 S). Stuttgart 1950, Kohlhammer. DM 5.70. — Die Übersetzung stammt von K. König und Angelika Hübscher-Knote. Der bekannte Verf. entfaltet in dem kleinen Büchlein über soziale und sozialpsychologische Probleme im leichten Plauderton ein reiches Wissen. Sein letztes Ziel ist, zu zeigen, wie der Weltfriede nur durch eine zentrale Lenkung einer Weltregierung und trotzdem mit Gewährung der größtmöglichen Freiheit und Initiative besonders auf kulturellem Gebiet gesichert wird. Besonders das letzte Kap. über Individualethik und Sozialethik erweckt am meisten Sympathie: Es gibt Dinge, deren Wert nicht von der bloßen Nützlichkeit abhängt. Die Prinzipien der Sicherheit, Gerechtigkeit und Bewahrung geben der Gesellschaft Bestand und Festigkeit. Weniger befriedigen im 1. Kap. die Fragwürdigkeiten über die Rolle der Langeweile, den Instinkt zum Abenteuer und vor allem über die Entwicklungslehre. Schuster

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Scimè, S., S.J., L'Assoluto nello Pseudo-Dionigi Areopagita. gr. 8° (19 S.) Messina 1950, Istituto Filosof.-teol. Ignatianum. — Der Einleitungssatz des Buches ist zugleich seine Rechtfertigung: Dionigi L'Areopagita è un autore di cui oggi molto si parla, ma che in realtà è troppo poco conosciuto (3). So untersucht S. vor allem an Hand von De divinis nominibus und De mystica Theologia die Transzendenz Gottes bei Ps.-Dionysius. Bereits das so häufig angewandte ὑπέρ bringt das Doppelbild des Areopagiten gut zum Ausdruck: das Ganz-Andere der Gottheit und zugleich das Dunkel, in dem Ps-Dionysius bewußt vom Absoluten spricht. Verstärkt wird diese Formel noch durch Zusammensetzungen wie ὑπεράγαθον ἀγαθότητα καὶ ὑπέρθεον θεότητα. Von unserer Erkenntnisweise aus gesehen ist daher das Absolute κρεῖττον παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως. (10). Nur durch die Offenbarung und die mystische Kontemplation als unmittelbarer Teilhabe ist ein Zugang zu ihm möglich. Doch auch dann bleibt in uns das übertiefe Dunkel seines Wesens (ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ). An zwei der plotinischen und so auch areopagitischen Grundbegriffe, dem des bonum und des unum, belegt das S. eingehender. Auch sie sind letztlich absolut transzendent, wie es etwa von der Einheit heißt: καὶ οὐκ ἔστι τὸ πάντων αἴτιον ἓν τῶν πάντων ἕν, ἀλλὰ πρὸς παντὸς ἑνὸς καὶ πλήθους καὶ παντὸς ἑνὸς καὶ πλήθους ὁριστικόν (16). Gott ist also der Eine nicht durch Zusammensetzung aus Mehreren (compositione), sondern „per eccellenza", als letztes Einziges, in dem Alles seine Einheit hat, ein Gedanke, den später Hugo von St. Viktor — noch stärker als Augustin oder Anselm von Canterbury — im Anschluß an seinen Kommentar in Coelestem Hierarchiam des Areopagiten in seinen systematischen Werken vertreten und in das scholastische Denken vertiefend eingeführt hat. In einem Punkt weist die Arbeit so über sich hinaus. Das Esse participatum der Schöpfung ist wohl berührt, aber es drängt doch nach einer tiefergehenden Vergleichung mit dem Absoluten. So würde auch dessen Begriff noch gewinnen. Vielleicht schenkt uns der Verf. auch darüber eine ebenso gute und philologisch sauber durchgearbeitete Untersuchung. Weisweiler

Guillaume de Saint-Thierry, Le Miroir de la foi. Présentation, Traduction et Notes par J. M. Dechanet O.S.B. 8° (191 S.) Bruges 1948, Beyaert. Frs. 85.—. — Von D. sind im Verlag Beyaert während des Krieges schon zwei Werke über Wilhelm von St. Thierry erschienen, die wir bei dieser Gelegenheit wenigstens kurz mitanzeigen möchten: 1940 das größere Erstwerk

Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry. gr. 8° (XII u. 85 S.) Frs. 20.— und 1942 die Lebensdarstellung: Guillaume de Saint-Thierry. L'Homme et son oeuvre. gr. 8° (XIV u. 215 S.) Frs. 50.—. Im ersteren Werk ist vor allem bedeutungsvoll die überzeugende Darlegung, daß Wilhelm für sein Buch De natura corporis et animae lange Teile aus De hominis opificio Gregors von Nyssa anonym übernommen hat. Er benutzte dafür die jüngst von Dom M. Cappuyns in Bamberg gefundene Übersetzung des Skotus Eriugena. Der tiefe Einfluß griechischer Theologen wie Origenes, Ps.-Dionysius, Basilius wird auch im zweiten Werk von D. gut herausgearbeitet. Es enthält dazu einen eigenen Anhang Les sources de Guillaume (200—209), in dem die Quellen seiner Schriften genau zusammengestellt sind. Das gibt einen sehr wertvollen Einblick der von Wilhelm und dem Kreis um Bernhard benutzten Literatur. Dadurch wird das wissenschaftliche Bild, das wir uns bisher aus dem scharfen Gegner Abaelards machten, doch wesenhaft erweitert. Gewiß hat A. Wilmart recht, wenn er schreibt, daß Wilhelm der früheren Methode der ‚defloratio' treu geblieben ist. Aber der Kreis der Quellen ist doch recht erweitert und vor allem ist das starke Hervortreten der griechischen Patristik neben Ambrosius und Augustinus, die noch die frühen Werke beherrschen, in den späteren sehr wichtig. Auch das ist ein neuer Beleg dafür, wie weitherzig das 12. Jahrhundert selbst in seinen konservativen Kreisen war. — Nachdem D. in den Editions Montaigne in Paris 1944 bereits eine Teiledition veröffentlicht hatte (Oeuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry) und in den Editions Universitaires in Brüssel 1945 die Betrachtungen und Gebete (Guillaume de Saint-Thierry. Méditations et prières), ist nun auch das Speculum fidei von ihm herausgegeben worden. Der Text wurde auf Grund der einzigen Hs der Stadtbibl. von Charleville Cod. 114 f. 46^{r}—75^{r} hergestellt. Da in dieses Ms kurz nach seiner Herstellung, also noch im 12. Jahrhundert, Verbesserungen aus einer anderen Hs eingetragen sind, besitzen wir eine alte Doppelüberlieferung, die um so wichtiger ist, als die Charleviller Hs aus Signy stammt, wo Wilhelm das Werk 1140—1143 verfaßte. Der Apparat bringt die Varianten der Doppelüberlieferung und die Druckfehler der Ausgabe Tissier-Migne, die aber auch nur die Charleviller Hs benutzt hatte. Eine französische neue Übersetzung ist beigefügt. Die Einführung von D. gibt einen guten Einblick in die Grundlinien dieser ersten eingehenden Abhandlung über die Tugend des Glaubens, die wir in der westlichen Theologie besitzen. Die Schrift wird von D. mit Recht als eine Gegenarbeit gegen den Rationalismus eines Abaelard, Wilhelm von Conches und ihrer Anhänger bezeichnet. Daher ist in ihr der Einfluß des Willens, der Liebe und der Gnade auf den Glauben, also vor allem die Tugend des Glaubens, herausgearbeitet worden. Sie war offenbar für junge Ordenskleriker bestimmt, die so vor dem reinen Rationalismus und einem bloßen rationalen Weg zum Glauben und im Glauben bewahrt werden sollten. Weisweiler

Leclercq, J., O.S.B., Saint Bernard et ses secrétaires: RevBénéd 1951, 208—229. — Durch die Arbeit von J. Chatillon, Autour des ‚Miscellanea' attribuées à Hugues de Saint-Victor, in den Mélanges Viller, sind wir darauf hingewiesen worden, daß die Predigten des 12. Jahrh. manchmal nur in kurzen Notizen überliefert sind, wie sie entweder vom Prediger vorher oder von den Zuhörern bei der Predigt bzw. nachher niedergeschrieben wurden. Einzelne der kleinen Predigtskizzen unter den Miscellanea Hugos gehören so Predigten Richards von St. Viktor als Noten zu. L. untersucht nun die Predigten Bernhards auf ihr Entstehen und ihre Überlieferung hin. Er kann dabei schon darauf hinweisen, daß die Predigten Anselms von Canterbury De similitudinibus oder De beatitudine coelestis patriae von Eadmer nach Predigten Anselms zusammengestellt sind. Das gleiche ist uns für die Predigtsammlung Odos von Morimund überliefert. Für Bernhard lag bereits die vorzügliche Untersuchung für die Briefe von P. Rassow vor: Die Kanzlei St. Bernards von Clairvaux, in StudMittBenedOrd 1913. Ihr Ergebnis war ja auch, daß ein Großteil der Briefe Bernhards auf Grund kurzer Notizen von den Sekretären verfaßt sind. Das gleiche Bild ergibt sich nun auch für die Predigten, wie L. zunächst aus den Äußerungen Bernhards selbst (212—216) und dann aus denen seiner

Schüler (216—227) belegt. Bernhard selbst sagt z. B. im Anfang seiner 54. Predigt, daß er am Tage vorher eine Stelle der Hl. Schrift anders interpretiert habe. Es sei aber nicht notwendig, das hier zu wiederholen, da man sie nachlesen könne: scripta sunt ut dicta sunt et excepta stylo sicut et ceteri sermones. Das ‚excipere' wird genauer gedeutet im 18. Brief an Kardinal Petrus: Aliqui fratres ex his, qui me coram audiere loquentem, suo stilo exceperunt et penes se retinent. In einem anderen Brief an einen Fr. G. bittet Bernhard, eine Konferenz nicht zu verbreiten, die man mitgeschrieben habe, bevor er sie selbst verbessert habe, da einige historische Fehler in der mündlichen Darlegung unterlaufen seien. Dazu paßt ganz das Zeugnis der ersten Schüler. So schreibt Wilhelm von St. Thierry in seinem Leben Bernhards: Testantur hoc scripta eius, quae vel ipse scripsit vel alii scripserunt, sicut ex eius ore exceperunt (216). Ähnliche Äußerungen findet man öfter in den Vorreden der Predigtsammlungen, in denen bedauert wird, daß durch diese mangelnde Überlieferung das Feuer der Rede Bernhards selbst gelitten habe (219). L. weist dabei auf den Sermo ad episcopos in conc. Remensi hin, der nach der handschriftlichen Überlieferung erst 10 Jahre später von einem Hörer niedergeschrieben wurde und so den Verdacht der Unechtheit durch seine verschiedene Sprachart erregte. Die Sententiae und Notulae werden noch unmittelbar solche kurzen Notizen sein. Als Gesamtergebnis kann so L. buchen, daß einzelne Predigten auch im Wortlaut von Bernhard selbst herrühren oder doch von ihm durchgesehen sind; von anderen hat er nur kurze Noten gemacht; wieder andere sind mitgeschrieben worden oder nachher erst zusammengestellt an Hand der Noten Bernhards oder der Hörer. Das ist natürlich eine sehr wichtige Feststellung auch für andere Schriften der Zeit, nachdem die gleiche Methode nun für Briefe und Predigten feststeht. Wir werden jedenfalls damit rechnen müssen, daß auch einzelne systematische Werke so entstanden sind und dann einfach im Ganzen dem Lehrer zugeschrieben wurden.

Weisweiler

Aelred de Rievaulx, L'Amitié spirituelle. Présentation, Traduction et Notes par J. Dubois. 8° (CIV u. 208 S.) Bruges 1948, Beyaert. Frs. 120.—. — Aelreds De spirituali amicitia hat hier eine neue Ausgabe und eine neue französische Übersetzung gefunden. Grundlage für beide ist die frühe, dem 12. Jahrh. entstammende Hs der Bibl. roy. zu Brüssel II 954. Sie kommt aus der Zisterzienserabtei von Cambron bei Mons, die St. Bernhard noch selbst gegründet hat. Im Apparat findet man dazu die Varianten der Edition Gibbon-Tissier-Migne, der eine nun verlorene Hs aus Douai zugrunde lag. Sie hing aber offenbar mit der hier benutzten eng zusammen. D. hat Stichproben mit anderen Hss vornehmen lassen, besonders mit London, Brit.Mus.Royal 8 F. I, die aus Revesby stammt (saec. 12), wo Aelred zuletzt Abt war. Wenn wir also auch keine kritische Edition vor uns haben, so ist doch der Text im allgemeinen genügend gesichert, und wir sind nun im Besitz wenigstens der Varianten einer guten frühen Überlieferung über den Mignedruck hinaus. Eine eingehende Einführung berichtet über Aelreds Leben und Werke. Neben einer ausführlichen Analyse der vorliegenden Schrift (1164—1167), die mit Recht als eine der bedeutendsten mittelalterlichen Abhandlungen über die Freundschaft unter den Menschen herausgestellt wird, findet man eine gute Untersuchung über ihr Verhältnis zu Ciceros De amicitia, die als Hauptquelle in Frage kommt. Es wird aber von D. dargetan, daß der Sinn der Arbeit Aelreds trotz aller Abhängigkeit doch ein anderer als der Ciceros ist. Denn bei Aelred bildet die Hl. Schrift eine zweite, ebenso wichtige Rolle. Als 3. Grundlage wird die persönliche Ansicht Aelreds herausgearbeitet. Er sieht zwar in der menschlichen Freundschaft echt humanistisch eine natürliche Grundlage jeden menschlichen Lebens, also auch des religiösen und Mönchslebens. Er begründet sie aber religiös in einer Christusverbundenheit des Menschen, in der die Grundlagen echter Freundschaft beginnen und sich vollenden. Auf Christus nämlich gründen sich die honestas et suavitas, veritas et iocunditas, dulcedo et voluntas, affectus et actus (10). So kann Aelred sagen: Itaque amicus in spiritu Christi adhaerens amico efficitur cum eo cor unum et anima una et sic per amoris gradus ad Christi conscendens amicitiam unus cum eo

spiritus efficitur in uno osculo (vgl. ebd. oder LXXVII). Wir haben also ein Beispiel des echten religiösen Humanismus des 12. Jahrh. vor uns.

Weisweiler

Richard de Saint-Victor, Sermons et opuscules spirituels inédits. Tom. I: L'Édit d'Alexandre ou Les trois processions. Texte latin, introduction et notes de J. Chatillon et W. J. Tulloch. Traduction franç. de J. Barthélemy. gr. 8° (XC u. 127 S.) Brugge (1951) Desclée. Frs. 195.—. — Ch. und B. hatten eine Edition der bisher unveröffentlichten Werke Richards vorbereitet, als sie durch R. W. Hunt in Oxford hörten, daß T. dies für die englischen Hss auch bereits getan hatte. Es war ein kluger Gedanke, beide Editionen zu vereinen. So liegt denn dieser erste Band vor, der das Predigtwerk Richards Super exiit edictum oder De tribus processionibus, wie das Werk auch genannt wird, in einer guten textkritischen Edition aus 9 Mss bietet. Es werden sich so leicht Neufunde einordnen lassen. Der besondere Wert liegt darüber hinaus in der ausgezeichneten Einführung. Es war nicht leicht, das Werk zu deuten, da uns von einem Edikt Alexanders nichts bekannt ist. Es handelt sich sicher um Papst Alexander III. Es scheint ein Brief gemeint zu sein, den der Papst in dem peinlichen Streit um den Abt Ervinus von St. Viktor zu Paris an die Kanoniker dort richtete. Nach der ersten Blüte unter Gilduin (1113—1155) und Achard (1155—1162) scheint sich Ervinus mehr mit äußeren Sachen abgegeben zu haben als mit dem Geist seiner Kanoniker. Mehrmals mußte Alexander eingreifen, bis es 1172 gelang, Ervinus abzusetzen. Die Predigten unserer Veröffentlichung müssen also zwischen 1162 und 1173 gehalten worden sein. Richard als Prior hat die Mönche in ihnen zur völligen Unterwerfung unter den Beschluß des Papstes aufgefordert und den Abt ermahnt, sich innerlich der Abtei anzunehmen. Das genauere Datum ist leider nicht festzustellen. Es ist die Möglichkeit gegeben, daß sie noch unter Ervinus etwa bei der Anwesenheit Alexanders III. gehalten wurden (1163—1165) oder auch nach der Neuwahl vor dem neuen Abt, also 1172—1173. Der Titel De tribus processionibus gibt gut den Inhalt an. An Hand der liturgischen Schilderung der drei großen damaligen Prozessionen an Lichtmeß, Ostern und der Himmelfahrt des Herrn werden die drei Stufen des geistlichen Lebens dargestellt und in sie hinein die genannte Ermahnung eingeflochten: Purification et confession — Le progrès dans la vertu — La vie parfaite et la contemplation. Zur heute so akuten Frage des Symbolismus enthält also die Schrift viele Anregung und Hinweise, da die Symbole gedeutet werden, die in den Prozessionen vorkamen. Damit ist auch die Bedeutung der Schrift für das Verständnis des Mystikers Richard gegeben. Man kann sich nur freuen, daß die Herausgeber in ähnlicher Form auch die unveröffentlichten Adnotationes mysticae in quasdam sententias Scripturae uns schenken wollen.

Weisweiler

Van den Eynde, D., On the Attribution of the Tractatus de Sacramento Altaris to Stephen of Baugé: FrancStud 10 (1950) 33—45. — In Migne 172, 1273—1312 steht ein kleiner Traktat De sacramento altaris. Tatsächlich handelt er von den 7 Ordines und den Zeremonien der hl. Messe. Er wurde von Stephan von Baugé, Bischof von Autun (1112—1135), der 1139/40 als Kluniazenser starb, wenn auch mit einigem Zögern zugeschrieben. Der Traktat war gerade auf dem Wege, berühmt zu werden, da er in dieser Voraussetzung das älteste Zeugnis für das Wort transsubstantiatio und für die Dreiteilung sacramentum, sacramentum et res, res tantum enthielt. Van den Eynde, der sich seit einiger Zeit erfolgreich mit der Theologie des 12. Jahrh. beschäftigt, zeigt nun durch Stellenvergleich, daß De sacramento altaris von De sacramentis Hugos und von der Summa sententiarum abhängt. — Die behauptete Abhängigkeit von De quinque septenis scheint mir weniger evident, ist aber für die Frage der Datierung ohne Bedeutung. — Aus dieser Abhängigkeit folgt, daß Stephan, der 1236 resignierte und schon 1239/40 starb, beinahe unmöglich als Verfasser des Traktats angesprochen werden kann. Ob Stephan II., Bischof von Autun (1170—1186), in Frage kommt, will der Verfasser ohne Einsicht in die handschriftliche Überlieferung nicht entscheiden. Bei dieser Gelegenheit sei eine

Bemerkung über den Titel der Summa sententiarum erlaubt. Vor Jahren bin ich einmal diesem Titel nachgegangen. Es ist mir nicht gelungen, unter den recht zahlreichen Hss, eine mit diesem Titel aufzuweisen. Pelster

Betti, H., Pro editione critica quaestionum Alexandri Halensis: Ant 26 (1951) 83—98. — Auch nach den musterhaften Prolegomena zum dritten Buch der Summa Alexanders sind noch nicht alle Fragen gelöst. Vor allem warten die zahlreichen Quaestionen Alexanders und seines Kreises auf eine Edition. Sind sie ja imstande, weitgehenden Aufschluß über die Theologie von etwa 1230 bis 1250 zu geben. B. liefert eine gute Vorarbeit, indem er in Cod. Paris Nat. lat. 3804 A, der in dieser Hinsicht noch nicht untersucht war, die Fragen Alexanders nachweist De scandalo, De institutione poenitentiae, De clavibus, De institutione clavium, De relaxationibus, De confessione, De resurrectione und Utrum resurrectio dicatur aequivoce de resurrectione Christi et nostra. Außerdem zählt B. 4 andere Fragen auf, von denen wenigstens jene De veritate und anscheinend auch eine andere eng mit Alexander zusammenhängen. Eine weitere Untersuchung, bei der auch innere Kriterien anzuwenden wären, konnte B. noch nicht durchführen. Pelster

Gauthier, R. A., La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Ethique à Nicomaque: RechThéolAncMéd 18 (1951) 66—105. — Die Datierung mancher Schriften des hl. Thomas, die für die Bestimmung der Lehrentwicklung von großer Bedeutung ist, lag bis vor wenigen Jahrzehnten sehr im argen. Dann setzte eine rege Tätigkeit ein. Natürlicherweise konnte man in vielen Fällen nicht sofort zu endgültigen Ergebnissen gelangen. Eine Schwierigkeit war zudem, daß man oft auf das eine odere andere Anzeichen hin eine Datierung vornahm, die dann begierig, ohne irgendwelche ernste Nachprüfung in die allgemeinen Übersichten aufgenommen wurde. So entstanden die einander sich widersprechenden Chronologien je nach Geschmack oder Vorliebe für diesen oder jenen Autor. Helfen kann nur eindringende und wiederholte Untersuchung, wie sie z. B. Mansion geliefert hat. Ein mustergültiges Beispiel einer solchen Untersuchung liegt hier vor. Schon vorher hatte G. Verbeke einen durchaus lobenswerten Versuch zur Datierung des Ethikkommentars unternommen. Er setzte ihn auf c. 1260 an. Bei aller Anerkennung des Versuchs äußerte ich Bedenken gegenüber der Durchschlagskraft der vorgebrachten Beweise, ohne jedoch die Untersuchung weiterzuführen. Gauthier nimmt das Problem wieder auf. Charakteristisch für seine Methode ist, daß er nicht bloß das eine oder andere Kriterium benutzt, das oftmals nur zu einer Wahrscheinlichkeit führt, sondern alle verfügbaren Anzeichen, und daß er vor keiner Schwierigkeit und keiner oft recht mühsamen Verifizierung zurückschreckt: Die Angabe des Tholomeus von Lucca — unter Urban IV 1261—64 — konnte er leicht als wenig zuverlässig zurückweisen. Es folgen die Untersuchung der Lehrentwicklung in der Frage nach der Stellung der delectatio in der Glückseligkeit, in der Frage nach der Großmut und den entgegengesetzten Fehlern, die Zitation des Buches Λ als l. 11 oder 12 der Metaphysik, die Zitation von De passionibus als Werk des Andronicus, die Entwicklung der Frage nach dem Sitz der Enthaltsamkeit und Beharrlichkeit. Alle diese mit großer Sorgfalt durchgeführten Untersuchungen— auf Einzelheiten kann ich leider hier nicht eingehen — haben als Endergebnis: Der Ethikkommentar ist wenigstens von l. 1 lect. 6 an nach De malo und nach der Summa 2. II q. 49 verfaßt; er läuft parallel zu dem letzten Teil von 2. II; ob er nun 1270 oder 1271 verfaßt wurde, das ist eine völlig untergeordnete Frage. Hier ist der einzige Schönheitsfehler der Arbeit, die noch immer von der zweimal in der Woche stattfindenden Disputation Mandonnets sich nicht ganz freimacht, obwohl sie anderseits durch einzelne Bemerkungen wie über das Entstehen von De potentia zu deren Begräbnis beiträgt. Sehr wichtig sind 2 andere Ergebnisse: Thomas hat, wie an den Beispielen gezeigt wird, eine wirkliche Entwicklung in der Lehre durchlaufen, von der man vor de Guibert kaum eine Ahnung hatte. Wichtiger noch ist eine zweite Folgerung: In manchen Dingen finden wir nicht in der Summa, sondern erst in den Aristoteleskommentaren den Schlußstein des Lehrgebäudes. Es ist nur zu

wünschen, daß G. seine ebenso gründlichen und mühevollen wie erfolgreichen Untersuchungen in gleicher Weise fortsetzt. Dann wird bald an Stelle leichtbeschwingter Datierungshypothesen festgegründete Sicherheit oder wenigstens solide Wahrscheinlichkeit einziehen. Pelster

Glorieux, P., Jean Quidort et la distinction réelle de l'essence et de l'existence: RechThAncMéd 18 (1951) 151—157. — In der Hebdomada Thomistica 1924 (vgl. Acta Hebdomadae Thomisticae, Romae 1924, 130—190) hielt M. Grabmann einen weithin bekanntgewordenen Vortrag, in dem er aus den Zeugnissen der nahe auf Thomas folgenden Lehrer zu beweisen suchte, daß Thomas den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein gelehrt habe. Der Vortrag fand bei vielen begeisterte Aufnahme, als sei nun der endgültige Beweis für diese Tatsache erbracht, während andere bei aller Anerkennung des reichen Materials die Schlußfolgerung als nicht bewiesen ansehen. Unter anderem führte G. aus Cod. 2165 der Wiener Nationalbibliothek eine ‚Determinatio' ins Feld: Esse non est proprietas fluens ab essentia, sed est ab extra sicut calor in aqua et lux in aëre. Auf Grund einer folgenden Notiz verlegte G. diese Determination ins Jahr 1279, in dem zu Paris der Prämonstratenser Johannes und ein frater Stephanus diese Frage erörtert hätten. In ihr wird nun unter Berufung auf Texte aus den beiden Summen und auf Aegidius Romanus der reale Unterschied vorausgesetzt; also ein sehr altes Zeugnis. Gl. nimmt die Untersuchung wieder auf. Er zeigt zunächst, daß dieser Abschnitt nicht aus dem Jahre 1279 stammen kann, da die erwähnten Quästionen De esse et essentia des Aegidius erst 1285/1286 verfaßt wurden. Die Note zu Schluß besagt also nur, daß die beiden genannten Magistri im Jahre 1279 die gleiche Ansicht vertraten — zwei Verfasser ‚einer' Determination ist an sich schon sehr fragwürdig —. Ob sie dabei auf Thomas sich beriefen, darüber wissen wir nichts. Wichtiger ist der zweite Punkt. Gl. zeigt, daß die fragliche Stelle keine Determinatio ist, sondern ein Punkt der Rechtfertigung des Johann Quidort von Paris. Er hat früher (ScPhTh 19 [1930] 469—474) nach einem ersten Mißgriff mit sehr großer Wahrscheinlichkeit eine Verteidigungsschrift in Cod. 3490 der Bibliothek Mazarine Paris dem Johannes Quidort zugeschrieben. Wie ein leider nicht genügend durchgeführter Vergleich mit dem Sentenzenkommentar des Quidort zeigt, ist nun Johannes Verfasser dieses Artikels der ‚Determinatio' Gr.s. . . . Daß er aber zu der Rechtfertigungsschrift gehört, dafür sprechen manche Ähnlichkeiten. Der Beweis läßt sich noch verstärken. Die von Gl. früher veröffentlichte Verteidigung ist sehr wahrscheinlich nur ein Auszug. Nach Cod. 147 der Stadtbibliothek Bordeaux (saec. 14) f. 4^{r} (ehemals 448^{r}) ging die ‚exposicio articulorum, qui impositi fuerunt fratri Johanni Parisiensi' von fol. 276 bis 288, während die von Gl. veröffentlichte Verteidigung nur 6 Druckseiten umfaßt. Falls es sich um dieselbe Verteidigung handelt, was sehr wahrscheinlich ist, so folgt notwendig, daß die erhaltene Schrift nur ein Auszug und unvollständig ist. — Wenn man bis hierhin Gl. durchaus zustimmen kann, so erregen zwei andere Behauptungen Bedenken. Der Johannes Praemonstratensis soll Johannes de Weerde, Mönch der Abtei Dunes bei Brugge sein. Nun ist aber Johannes de Weerde, wie Gl. früher selbst gesagt hat, Zisterzienser und Dunes eine Abtei des gleichen Ordens. Er kommt also nicht in Frage, es sei denn, daß in der Note selbst schon ein Irrtum vorliegt. Der frater Stephanus, der vom Schreiber der Note als ganz bekannte Persönlichkeit eingeführt wird, ist wohl nicht Stephanus von Mont-Saint-Eloi, sondern viel eher Stephanus de Bisuncio (Besançon) des Katalogs der Dominikanermagistri in Paris. Zwar wäre Stephan der Reihenfolge nach erst etwa 1280 Magister geworden. Aber einmal haben wir im Katalog nicht immer streng chronologische Reihenfolge, und zweitens dürfen wir bei solchen Notizen nicht unbedingte historische Genauigkeit voraussetzen; 1279 und 1280 liegen nahe beieinander. Von größerer Bedeutung ist eine andere Ausstellung. Für Gl. scheint es feststehende Tatsache, daß die Verteidigungsschrift Johannes' und folglich der verteidigte Sentenzenkommentar aus dem Jahre 1287 stammen. M. E. entbehrt diese Hypothese des festen Bodens. Die Sammlung von Fragen verschiedener Autoren des Cod. 15850 der Pariser Nationalbibliothek, die Nikolaus von Bar-le-Duc, Bischof von Mâcon,

der Sorbonne vermachte, geht wenigstens bis zum Jahre 1299, ja bis 1304. Niemand weiß, ob der Artikel 7 in der Sammlung des Nikolaus von Bar, auf den sich die Angabe stützt, von ihm selbst stammt oder nur ein Glied seiner Sammlung ist, ebensowenig wie man weiß, ob in der Sammlung die chronologische Ordnung bewahrt ist, auf welche Annahme Gl. die andere Datierung stützt. Außerdem hätte Johannes in der Annahme 1286/87 nach der Sentenzenvorlesung volle 18 Jahre auf das Magisterium warten müssen; und er war Mitglied des Pariser Konvents. Es ist daher wohl ungleich wahrscheinlicher, daß Sentenzenkommentar und Verteidigung erst in den allerletzten Jahren des dreizehnten oder den ersten des folgenden Jahrhunderts verfaßt wurden. Johannes von Paris, ein Hörer des hl. Thomas und des Stephanus von Mont-Saint-Eloi dürften eher ins Reich der Phantasie gehören. Eine Frage noch: Warum erregte die These überhaupt Anstoß? Wir können nur eine Vermutung aussprechen: Vielleicht schien der erste Teil: Esse non est proprietas fluens ab essentia, der gegen Avicenna gerichtet ist, sich nicht mit Thomas zu vertragen, der Met. l. 4 c. 2 sagt: ‹Esse› quasi constituitur per principia essentie; viel wahrscheinlicher aber deshalb, weil die ägidianische Distinctio bei manchen Dominikanern noch auf Widerspruch stieß; daher das Bestreben Johanns, sie auf Thomas zu stützen. Für die Frage nach der Ansicht von Thomas selbst, ist kein Fortschritt erzielt. Solange man für Met. l. 4 lect. 2 keine genügende Erklärung findet, was bisher meines Wissens niemand ernsthaft versucht hat, und vor allem solange man nicht erklärt hat, wie es möglich war, daß genau die gleichen Argumente, die Thomas im Anschluß an Averroes gegen den realen Unterschied vorzubringen scheint, bei fast allen Gegnern den Sturmbock gegen den Unterschied bildeten; so lange muß man wohl sagen: Es ist wahrscheinlich — keineswegs sicher —, daß Thomas im Anschluß an Avicenna in jüngeren Jahren einen solchen Unterschied gelehrt, daß er aber in der späteren Zeit, der die Metaphysik angehört, unter dem Einfluß von Aristoteles und Averroes den realen Unterschied in einen intentionalen verwandelt hat. Es ist immer mißlich, über die Ansicht eines Mannes zu entscheiden, wenn er nicht ex professo zu der Frage Stellung genommen hat. Durchaus möglich bleibt, daß er nie mehr als einen intentionalen Unterschied gelehrt hat. Von Interesse ist auch, daß schon vor Thomas der Engländer Adam von Bocfield um 1250 im engen Anschluß an Averroes mit denselben Gedanken, ja fast mit denselben Worten, wie Thomas lehrt, daß unum und ens sachlich zur essentia nichts hinzufügen, daß sie aber ‚secundum modum' — Thomas sagt secundum rationes — verschieden sind. Es fehlt auch beiden nicht der processus in infinitum, wenn die Wesenheit nicht real das esse und das unum esse einschließt. Vgl. Cod. 416 Padua (S. Antonio) f. 39va. Es ist nur gut, daß die ganze Synthese des hl. Thomas nicht, wie einzelne behauptet haben, auf dem physischen Unterschied beruht; sonst hätte sie ein gar brüchiges Fundament. Pelster

Meier, L., Iter Britannicum Scotisticum: Ant 26 (1951) 115—128. — Der vorliegende Bericht über die Bibliotheksreise, die P. Meier im Auftrag der Kommission für die Scotusausgabe 1949/1950 unternahm, behält auch nach den Prolegomena editionis seinen Wert. Denn einmal gibt er eine so umfangreiche Übersicht über englische Bibliotheken, wie sie wenigstens auf dem Kontinent sehr schwer zu erhalten ist. Dann enthält er eine Zusammenstellung sämtlicher in England vorhandenen Handschriften mit Werken von Scotus. Unter ihnen befinden sich auch einige, die in den Prolegomena noch nicht genannt sind, die also bei der Ausgabe anderer Scotusschriften geprüft werden müssen. Pelster

---

Berichtigung:

Seite 12, Zeile 1 (Überschrift) lies „Inspiration" statt „Inspiratino".

Situationsethik in theologischer Sicht

Von Josef Fuchs S. J.

Als Philosoph fordert der Situationsethiker die Berücksichtigung der vollen konkreten, einmaligen Existenz und Situation in der sittlichen Beurteilung menschlichen Verhaltens; die Forderung ist berechtigt; nur gilt es, sich vor einseitiger existenzialistischer Betonung derselben und damit vor der Gefahr einer fehlerhaften Lösung des Problems um das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderem im Bereich des Sittlichen zu hüten. Theologisch geht es dem Situationsethiker um die Feststellung des Willens Gottes hier und jetzt. Wir wenden uns im folgenden der theologischen Problematik zu. Zunächst stellt sich auch hier die grundlegende Frage, ob — aus theologischen Gründen — das allgemeine Gebot Gottes, bzw. die allgemeine Norm sittlichen Handelns in jedem Einzelfall Geltung behalte und Gottes jetzigen Willen zum Ausdruck bringe. Ein zweites Problem befaßt sich mit der Bedeutung der über allgemeine Gebote hinaus erfolgenden individuellen Eingebung Gottes im konkreten Einzelfall. Als Drittes werden wir das Anliegen eines religiös-personalen Verständnisses der Situation und ihrer sittlichen Anforderungen behandeln.

I. Geltung allgemeiner sittlicher Normen in der konkreten Situation

Die hier angeschnittene Problematik entstammt der protestantischen Theologie. Soweit in ihr allgemeinen Normen, insbesondere auch den naturrechtlichen, überhaupt echte Bedeutung beigemessen wird — das ist z. B. hinsichtlich des Naturrechtes bei K. Barth zu leugnen —, spricht man ihnen einen mehr oder weniger bedeutsamen Weisungscharakter, nicht aber einen absoluten und unbedingten Forderungscharakter zu. Es ist danach nie von vornherein sicher, daß ein allgemeines „Gesetz" das hier und jetzt an mich ergehende Gebot Gottes zum Ausdruck bringt. E. Brunner[1] liebt (mit Thurneysen) das Bild von den Speichen eines Wagenrades, die zwar alle auf einen Punkt hinstreben, den auf Grund der sittlichen Normen vermuteten Gotteswillen. Und doch treffen sie sich nicht: in der Mitte ist das Achsenloch, ein Vakuum (Gott wird mir seinen nicht zu errechnenden Willen hier und jetzt kundtun). Die im Auftrag der Evangelischen Kirche Deutschlands 1950

[1] E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen 1932. Nachdruck von der amerikan. Hilfs-Komm. des Ökum. Rates der Kirchen, 99.

herausgegebene Schrift „Kirche und Recht“ [2] spricht von „Richtungsweisern im Luftverkehr“, nicht also von Eisenbahnschienen und festen Straßen. Sogar die Ethiker der Schöpfungsordnungen wie E. Brunner und P. Althaus kommen nicht zu einer absoluten normativen Ethik. Selbst der Versuch G. Wünschs, aus radikalem Ernstmachen mit der geschichtlichen Wirklichkeit die Situationsethik zu überwinden, erreicht nicht sein Ziel, da in ihm jeder geschichtliche Augenblick als eine neue und unberechenbare Schöpfungstat verstanden ist[3]. Auf katholischer Seite ist die protestantische Konzeption nicht ohne Einfluß geblieben. Der literarische Ausdruck dieses Einflusses ist allerdings nicht stark und beschränkt sich mehr auf Anwendungen (Fragen des Ehelebens, der Kriegsdienstverweigerung usw.) als auf theoretische Darlegung; der tatsächliche Einfluß auf die persönliche Auffassung und die Lebensgestaltung mancher Kreise dürfte nicht zu unterschätzen sein[4].

Die dargelegte Problematik soll unter dreifacher Rücksicht behandelt werden: 1. vom Gottesbegriff her, 2. vom Naturbegriff her, 3. vom Erlösungsbegriff her. Damit ist schon klar, daß insbesondere die allgemeinen *naturrechtlichen* Normen in der folgenden Darlegung Berücksichtigung finden; nicht als ob die fraglichen situationsethischen Auffassungen sich darauf beschränkten; aber in ihnen liegt doch das Hauptproblem; und wenn hier eine Lösung gefunden ist, ist das ganze Problem gelöst.

1. Vom Gottesbegriff her

a) Zweifellos gibt es einzelne Situationsethiker, die durch ihre Theorie die Schwäche ihres Lebens vor Gott zu rechtfertigen versuchen. Doch wäre es ein Unrecht, dieses Urteil verallgemeinern zu wollen.

[2] Göttingen 1950.

[3] Beispielsweise sei hingewiesen auf E. Brunner (s. Anm. 1); P. Althaus, Grundriß der Ethik, Erlangen 1931, und: Theologie der Ordnungen, Gütersloh 1934; F. Gogarten, Politische Ethik, Jena 1932; G. Wünsch, Evangelische Ethik des Politischen, Tübingen 1936. — Die situationsethische Auffassung im Protestantismus wird sodann immer sichtbar in dem Nachkriegsschrifttum über Naturrecht und Begründung des Rechtes; vgl. die entsprechenden Literaturhinweise bei H. Thielicke, Theologische Ethik, I. Bd.: Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung, Tübingen 1951, 604 Anm. 1, und: H. Schrey, Die Wiedergeburt des Naturrechts: Theol. Rundschau 19 (1951) 154—156; namentlich sei hingewiesen auf E. Wolf, Rechtsgedanke und biblische Weisung, Tübingen 1948; E. Wolf, Naturrecht und Gerechtigkeit: Ev. Theologie 1948, 233—253. — *Im folgenden* wird *beispielhaft* öfter auf E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, verwiesen.

[4] Theoretische Darlegungen finden sich insbesondere in den Büchern von E. Michel, Der Partner Gottes. Weisungen zum christlichen Selbstverständnis, Heidelberg 1946; Renovatio. Zur Zwiesprache zwischen Kirche und Welt, Stuttgart 1947; Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft, Stuttgart 1948. — Anwendungen der Theorie auf konkrete Einzelfragen finden sich in der Zeitschriftenliteratur zu den betreffenden Fragen.

Mancher theologisch begründeten Situationsethik[5] geht es entschieden um die Wahrung der Größe und *Absolutheit Gottes*. Man fürchtet, durch ein allgemeingültiges und absolutes Gesetz der Sittlichkeit werde Gott selbst in seiner absoluten Freiheit und Verfügungsmacht begrenzt. Immer wieder legt man in diesem Sinne warnend den Finger auf den Satz katholischer Naturrechtler, daß Gott dem Menschen kein dem Naturgesetz widersprechendes Gesetz zu geben vermöge. Man sieht offensichtlich nicht, wie sehr Gott sonst sich selbst widersprechen würde. Letztlich erkennt man nicht, daß Schöpfung begriffsnotwendig Abbild (vestigium bzw. imago) Gottes sein muß. Wäre sie es nicht, so wäre sie ja unter der Rücksicht der causa formalis unabhängig, absolut, d. h. aber göttlich. Gerade der Unterschied zwischen Gott und seinem Werk, die Wahrung der Absolutheit und Größe Gottes bedingt die Gottabbildlichkeit der Schöpfung. Nun bedeutet aber das Naturgesetz nichts anderes als die innere Forderung des Seins der gottabbildlichen Kreatur und gründet damit letztlich im inneren Wesen Gottes selbst. Die Forderungen der naturgesetzlichen Sittlichkeit sind nicht eigenständige und von außen Gott gegenüberstehende, sondern aus dessen eigenem Wesen kommende und in der freien Schöpfung von dessen Willen (bedingt notwendig) umfaßte Normen. Wir können Gott nicht als wesenlose, unsubstanzielle, rein aktuelle Freiheit auffassen. Gott ist — menschlich zu sprechen — zutiefst nicht Erkennen und Wollen, sondern sein göttliches Wesen. Sein Wollen, auch seine Sittlichkeitsforderungen, sind diesem Wesen nachgeordnet.

Darum geht es fehl, das Verhältnis Gott—Mensch rein personal aufzufassen und in jedem Augenblick und in jeder Situation — unabhängig vom Wesen Gottes und der in Frage stehenden Geschöpfe — nach dem nicht zu errechnenden oder zu erwartenden Willen Gottes Ausschau zu halten.

Ebenso verfehlt ist es, jede Situation als eine je neue und völlig neue Phase in der kontinuierlichen Schöpfungstat Gottes zu verstehen[6]. Denn so sehr wir auch an der Lehre der conservatio als einem Stets-von-Gott-her-kommen der Schöpfung festhalten, so sehr verstehen wir darunter doch keine kontinuierliche creatio ex nihilo und sprechen auch keinem substanzlosen Aktualismus das Wort. Dann aber be-

[5] So E. Brunner, a. a. O. 193: „Auch die thomistische Ethik hat nicht unrecht, wenn sie den Begriff der ‚Angemessenheit' zur Bestimmung des Guten verwendet, sondern darin, daß sie diese dem göttlichen Willen gegenüber verselbständigt und das Gute vom Glauben loslöst." Vgl. auch 99. — Vgl. dazu J. Klein, Ursprung und Grenzen der Kasuistik: Aus Theologie und Philosophie, Festschrift F. Tillmann, hrsg. von Th. Steinbüchel und Th. Müncker, Düsseldorf (1950), 240: „Es leuchtet ohne weiteres ein, wie eine solche Betrachtung das Gute lediglich in sich selbst und unabhängig vom Willen Gottes sieht; die Verbindung mit dem Willen Gottes wird eine bloß äußerliche."

[6] So etwa G. Wünsch, a. a. O. 19, 29, 38.

deutet nicht jeder Augenblick und jede Situation etwas völlig und unerwartet Neues. Diese steht nicht einfachhin unter der Herrschaft eines absolut unberechenbaren Gotteswillens, sondern in der (weitgehend) im voraus zu erkennenden, von Gott frei gewollten Ordnung der geschaffenen Welt.

b) Von da her versteht sich auch die richtige Anwendung des so oft von den Situationsethikern angeführten Wortes Christi „*Gott allein ist gut*“ [7]. Wenn dieses Wort so aufgefaßt wird, als ob es außer Gott kein „an sich“ Gutes geben könne, dann allerdings vermag keine sittliche Norm, weder eine positive noch eine naturrechtliche, von absoluter Güte und Geltung zu sein und muß ihre Bedeutung, soweit man ihr eine solche noch beimessen will, notwendig situationsethisch verstanden werden. Aber tatsächlich verhält es sich anders. Gerade weil Gott allein gut ist, ist auch die Schöpfung — weil gottabbildlich und soweit die Abbildlichkeit reicht — gut, und zwar eben durch Teilnahme an der einzigen Güte Gottes. Wo darum Gott aus notwendiger Treue zu seinem eigenen Wesen der sittlichen Naturordnung des Menschen Geltung zuspricht, bedeutet diese Ordnung Teilnahme am Wesen dessen, der allein gut ist. Entsprechend besagt auch die Selbstentfaltung des Menschen im Rahmen dieser Ordnung Entfaltung der gottabbildlichen Güte der Schöpfung und ist mit innerer Notwendigkeit gut. Sie ist dies in eben dem Sinne, in dem Gott allein gut ist: also nicht von sich aus, sondern als Teilhabe an der Güte Gottes. Somit gibt es wirklich ein „an sich“ auf Gott hin geordnetes Tun, das also nicht erst durch eine vermutete oder unvermutete Erklärung oder Annahme Gottes diese Hinordnung erhält. Allerdings hat es diese Hinordnung nicht „aus sich“, sondern weil es letztlich von Gott her ist und so an dessen einziger Güte teilhat. Die von uns behauptete (und nicht situationsethisch zu interpretierende) Geltung des Sittengesetzes schreibt ihm zwar — das hat man mit Recht erkannt — eine absolute Güte zu, aber doch nicht eine eigenständige, sondern eine an Gottes einziger Güte teilhabende; eine Güte, die derart wesensnotwendig ist, daß, wenn man sie leugnen wollte, die so stark betonte einzige Güte Gottes selbst in Frage gestellt wäre.

c) Mit der absoluten und nicht situationsethisch zu verstehenden Geltung und Güte des Sittengesetzes sehen die Situationsethiker weiterhin eine Gefährdung der christlichen Auffassung von der *Rechtfertigung* des Menschen durch Gott allein verbunden [8]. Wenn es „an sich“

[7] Vgl. E. Brunner 58 f.: „Das Moralische ist letzten Endes gerade das Böse. . . . Es geht um das Zentrum, nein, um den einzigen Inhalt der biblischen Botschaft: daß Gott allein gut ist, daß gut nur das ist, was Gott tut.“ Vgl. auch ebd. 99. — Vgl. auch J. Klein, in Anm. 5.

[8] E. Brunner, a. a. O. 57: „Gerade das sittliche Streben, vielmehr die damit verbundene Meinung, auf diesem Wege das Gute zu erreichen, ist das Böse. Denn darin beweist sich das Selbstvertrauen, die Selbstrechtfertigung, die

Gutes gibt, so sagt man, dann kann ja der Mensch dieses „an sich" Gute planmäßig tun und sich schließlich als „gerecht" vor Gott hinstellen. Wie bliebe da die Rechtfertigung noch Gnade, *die* Gnade? Gerade den Versuch des Menschen, „an sich" Gutes, dem Gott notwendig Bedeutung beimessen müßte, zu tun, um so selbstgerecht vor Gott dazustehen, erachtet man als *die* Sünde des Menschen gegenüber dem Gott, der allein gut ist und allein rechtfertigt.

Es geht bei dieser Schwierigkeit nicht darum, ob der Mensch imstande sei, ohne Gottes Gnade das Gute zu vollziehen und es immer zu tun. Vielmehr sind zwei andere Fragen entscheidend. Erstens kommt ein Gutsein des Menschen vor Gott durch sein sittliches Verhalten selbstverständlich nicht in Frage, wenn man ihm eine seinsmäßige Gottebenbildlichkeit abspricht oder, falls man eine solche zugibt, sie für theologisch irrelevant erklärt[9]: weil das Verhältnis zwischen Gott und Mensch rein personal — ohne Einkleidung personalen Verhaltens in seinshafte Gegebenheiten — zu verstehen sei. Sobald wir aber von einer seinshaften Gottebenbildlichkeit des Menschen sprechen, muß die seinem gottebenbildlichen Wesen voll entsprechende Tat gut sein und muß er selbst auf Grund dieser Tat, falls er sie auf Gott hinordnet — auch das gehört ja zu seinem gottebenbildlichen Wesen —, gut genannt werden können. — Zweitens, von der Frage der Güte einer menschlichen Handlung ist zu unterscheiden die Frage der Rechtfertigung. Tut der Mensch das Gute, so ist er gut, aber noch nicht gerechtfertigt, d. h. so, wie Gott ihn will: und dies im Hinblick auf das einzige und übernatürliche Ziel des Menschen. Rechtfertigung des Menschen und seines guten Verhaltens — letzteres heißt, daß diesem Verhalten positive Bedeutung für das übernatürliche Endziel zukommen könne — verleiht Gott allein: denn es ist übernatürlich und bezieht in das innertrinitarische Leben Gottes ein. Offensichtlich kann man diese Überlegung nur vollziehen, wenn man an der Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur einerseits, an einer seinshaften Gottebenbildlichkeit von Natur und Übernatur andererseits festhält. Sonst müssen nämlich Gerechtigkeit (im theologischen Sinne von Rechtfertigung) und Güte des Menschen (also Übernatur und

---

Selbstsicherung ... in der Selbst-Gerechtigkeit des Gesetzesmenschen, sei dieser nun der Pharisäer ... oder der Stoiker ... oder der mystische Heilige... Sie alle leben in der Illusion, daß das Gute das sei, was sie realisieren. Sie alle wissen nicht, daß Gott allein gut ist." Ebd. 58 f.: „Wo der Mensch gesetzlich denkt, da muß er das Gute in sich selbst sehen und von sich selbst erwarten: Gottes ist das Gebieten, des Menschen aber ist das Gehorchen. Gott und Mensch stehen sich auf gleichem Fuße gegenüber ... der Mensch ist der gleichartige Partner Gottes, der mit ihm auf gleichem Fuß verkehren kann. Das ist die Urform der Sünde, die falsche Selbständigkeit des Menschen Gott gegenüber...."

[9] Beispielsweise Thielicke, a. a. O. Nr. 1065, 1105.

Natur) in eins fallen und einzig und allein darin bestehen, daß Gott den Menschen als gut und gerecht annimmt *nur*, weil er es so will[10]. Die sittliche Güte des Menschen wird dann eine belanglose Angelegenheit, ebenso wie die Rede von „an sich" guten Sittlichkeitsnormen und deren absoluter Geltung ihren Sinn verliert.

Übrigens sieht der Situationsethiker schon in dem bei absoluter Geltung und Güte des Sittlichen möglichen Willen zur Gerechtigkeit die Sünde auftauchen: kreist doch der Wille zur eigenen Gerechtigkeit um das eigene Ich statt einzig und allein um Gott[11]. Doch fällt auch diese Schwierigkeit dahin, wenn es eine seinshafte Gottebenbildlichkeit des Menschen gibt. Denn dann bedeutet der Gedanke an eine gute und verpflichtende Selbstliebe nicht eine Unmöglichkeit, sondern eine Selbstverständlichkeit; allerdings muß diese Selbstliebe, dem Wesen des gottebenbildlichen (aber nicht göttlichen) Menschen entsprechend, in die Gottesliebe eingebaut sein.

2. *Vom Naturbegriff her*

a) Der protestantische Theologe wird, wenn nicht das Naturrecht einfachhin, so doch seine absolute Geltung von seinem Naturbegriff her in Frage stellen müssen. Bezieht er doch „Natur" und „Naturrecht" auf den *Urstand* des Menschen[12]: Natur ist das, was der Mensch im Urstand war oder wäre. Sobald man aber so bezieht, stellt sich — das werden auch wir sagen müssen — notwendig die Frage nach der Weitergeltung des Naturgesetzes im jetzigen Zustand oder wenigstens seiner absoluten Geltung. Zudem weist der protestantische Theologe darauf hin, daß unser heutiges Naturrecht ja gar nicht ursprüngliches, sondern dem heutigen sündigen und zerrütteten Zustand des Menschen akkomodiertes, also relatives und nicht den eigentlichen Willen Gottes über den Menschen (Urstand!) darstellendes Naturrecht sei. Man müsse aber fragen, ob solches gebrochenes Naturrecht als unbedingtes, ausnahmslos gültiges Gottesgebot angesehen werden könne. Zwar vermöge man ihm die Bedeutung eines im allgemeinen praktisch gangbaren, wenn auch dem absoluten Naturrecht (Urstand!) nicht ganz gemäßen Weg im jetzigen Zustand beizumessen, nicht aber

[10] So besonders deutlich Thielicke, a. a. O. Nr. 842, 1090.

[11] Brunner, a. a. O. 55: „Weil ihm, dem Menschen, das bonum ‚gut' ist, darum will er es. Und weil er, der Mensch, im pflichtgemäßen Handeln sich, seine Würde, sein Menschsein realisiert, darum tut er es. Um Selbstbeglükkung und Selbstvollendung, also um sich selbst dreht sich ihm alles. Auch wo das summum bonum göttliche Huld und göttliches Leben ist, und auch wo die Pflicht göttliches Gebot ist, ist das Selbstinteresse des Menschen das, was seinen Willen bewegt."

[12] E. Brunner, a. a. O. 604 ff. Anm. 8. Vgl. H. Thielicke, a. a. O. S. 604 ff., zumal Nr. 2014 ff., 2078.

die Kraft absoluter Geltung. — Wir werden die Grundlage dieser Überlegungen leugnen, daß nämlich absolutes und darum absolut geltendes Naturrecht sich auf den Urstand des Menschen beziehen müsse.

b) Nicht selten bezieht man Natur und Naturrecht auf die sogenannte *natura pura*[13], also auf einen möglichen, aber nicht wirklichen Zustand des Menschen. Das hat zwar eine gewisse, aber doch keine volle Berechtigung. Muß man doch mit der Möglichkeit rechnen, daß dem Menschen in statu naturae purae Hilfen zuhanden gewesen wären, die ihm im jetzigen Zustande nicht in gleicher Weise verliehen sind: was möglicherweise andere Verhaltensweisen bedingt. Natura pura ist eben auch nur *eine* mögliche Weise der Verwirklichung des menschlichen Wesens.

c) Man wird also das Naturrecht auf *die* Wirklichkeit des Menschseins beziehen müssen, die in *jedem* wirklichen oder möglichen Zustand des Menschen vorhanden sein muß, damit es Zustand des Menschen sei; nennen wir sie *natura metaphysica.* Sie findet sich also in jedem heilsgeschichtlichen Zustand und in jeder menschlichen Situation vor. Ein auf sie sich beziehendes Naturrecht ist dann aber notwendig immer und absolut geltendes Naturrecht. Das gilt zunächst von jenen allgemeinsten Sätzen desselben, die unmittelbar der natura metaphysica entsprechen. Es gilt aber auch von jenen anderen Sätzen, die sich aus der Natur nicht einfachhin, sondern unter Berücksichtigung ihrer besondern Verwirklichungsweise in den verschiedenen heilsgeschichtlichen Zuständen und den verschiedenen konkreten Situationen ergeben. Ist es doch die natura metaphysica selbst, die bei dieser oder jener Art ihrer Verwirklichung und Verumständung entsprechende Verhaltensweisen fordert. So erfließt beispielsweise die Forderung einer bestimmten Ordnung des gesellschaftlichen Lebens unmittelbar und einfach aus der natura metaphysica. Berechtigung und Forderung von Machtentfaltung aber ergeben sich nicht aus der natura metaphysica als solcher, auch nicht in Rücksicht auf den Urstand, wohl aber für den status naturae lapsae. So wichtig die heilsgeschichtliche Begriffsfassung von Natur und Naturrecht für das richtige Verständnis der vollen Bedeutung des letzteren ist, in der Frage nach seinem Wesen und seiner Geltung darf die metaphysische Begriffsfassung nicht außer acht gelassen werden. Das richtig verstandene Naturrecht ist nicht auf einen bestimmten Zustand, noch weniger auf eine konkrete Situation innerhalb solcher Zustände bezogen, sondern fordert nichts anderes als das dem betreffenden Zustand und der betreffenden Situation der natura metaphysica entsprechende Verhalten.

[13] Vgl. zu dieser Frage V. Cathrein - J. B. Schuster, Philosophia moralis in usum scholarum 16, Freib. Br. 1932, n. 36. — K. Rahner, Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade: Orientierung 1950, 144 f.

So besteht kein Grund, die absolute Geltung des Naturrechtes in Frage zu stellen.

Damit wird nicht gesagt, daß mit naturrechtlichen Maßstäben allein das richtige Verhalten für jede einzelne Situation sich ausmachen lasse. Nur dieses sei behauptet: Wo Naturrecht vorliegt, da hat es seine Geltung; und wo es erkannt wird, muß es pflichtmäßig zur Richtschnur des Handelns genommen werden.

3. Vom Erlösungsbegriff her

a) Nun könnte man allerdings die Frage aufwerfen, ob nicht durch die *Erlösungsordnung* dieser oder jener Satz des Naturrechtes seine absolute Geltung eingebüßt habe. Sinnvollerweise ließe sich das fragen hinsichtlich jener Sätze, die zweifelsohne von sich aus unter der Bedingung stehen: „wenn Gott als auctor naturae nicht anders verfügt". Doch schweigt darüber der sich offenbarende Erlösergott, womit die gestellte Frage verneinend beantwortet ist; abgesehen davon, daß gewisse naturrechtliche Funktionsträger innerhalb der menschlichen Gesellschaft durch positive Institutionen ersetzt worden sind, z. B. bzgl. Kultus und Ehe.

b) Aber hat nicht der Erlösergott des Neuen Bundes jegliche Gesetzesgebundenheit, auch dem Naturgesetze gegenüber, aufgehoben? So fragt der protestantische Theologe und fragen gelegentlich auch „fortschrittliche" Katholiken[14]. Sind wir nicht Kinder Gottes, also statt Gesetzeshörige reichsunmittelbare Partner Gottes, die die *Freiheit des Christenmenschen* genießen? Wenn der hl. Paulus sagt, daß wir nicht mehr unter dem Gesetze leben, dann ist im Zusammenhang zweifellos das positive Gesetz des Alten Bundes gemeint. Aber meint er nicht sinngemäß auch das Naturgesetz? Wir werden die Frage in etwa bejahen. Wir müssen aber doch, ohne auf die Lehre des hl. Paulus genauer einzugehen, eine kurze Sinnerklärung dieser Bejahung beifügen. Der Unterschied zwischen dem Stehen unter dem Gesetz und dem Stehen unter der Gnade (dem Heiligen Geiste und Christus) liegt darin, daß das Gesetz nur Forderung und nicht Kraft bedeutet, während die Gnade (der Heilige Geist und Christus) die von der Schwäche erlösende Kraft zur Erfüllung besagt. Damit ist aber nicht die Fort-

[14] E. Brunner, a. a. O. 122: „Wir werden (in der prot. Ethik) der ungeheuren Versuchung, ‚nun endlich einmal zu sagen, was das Rechte ist', mit aller Kraft zu widerstehen haben, auf die Gefahr hin, alle zu enttäuschen, die von uns das erwarten, was nur eine katholische Ethik legitim, stilgerecht zu bieten vermag: die Vorwegnahme der eigenen Entscheidung, die Entbindung von der unmittelbaren Bindung an Gott und den Nächsten. Eine protestantische Ethik muß als ihr erstes, wichtigstes Anliegen diese Bewahrung der Reichsunmittelbarkeit der Kinder Gottes unter ihrem Herrn betrachten ..." — E. Michel, Der Partner Gottes, 25 ff., 31 ff.; Ehe 205, u. ö.

geltung der sittlichen Forderungen in Frage gestellt, sondern vorausgesetzt. Wie scharf wendet sich doch der Apostel gegen irgendwelche libertinistischen Folgerungen aus dem Stehen in der Gnade Christi! Gerade im Vollzug des Guten und in der Meidung des Bösen wird sich nach ihm das Stehen in Christus erweisen. Was aber gut und böse ist, also die geltende Norm sittlichen Lebens, setzt Paulus als bekannt voraus.

Und hier scheint ein weiterer Unterschied zwischen dem Stehen unter dem Gesetz und unter der Gnade angenommen zu sein. Es ist nicht ganz umsonst, daß Paulus ausdrücklich nur vom Gesetz des Alten Bundes spricht. Das Gesetz, das er ausdrücklich ablehnt, ist ein Gesetz, das positiv und von außen gegeben wurde; was man unter der Gnade zu tun und zu lassen hat, weiß man dagegen von innen her (das ins Herz geschriebene Naturgesetz: Röm 2, 15), und der in uns selbst wohnende Heilige Geist hilft zu richtiger und klarer Erkenntnis.

Der paulinische Begriff der Freiheit der Kinder Gottes sagt also nichts von einer Relativierung oder Aufhebung des absoluten Naturgesetzes. Er betont vielmehr, daß jeder, der in Christus ist, allen anderen voran die sittliche Ordnung zu wahren hat. Nur soll unser Blick nicht so sehr und ängstlich (weil wir ja so schwach sind!) auf das Gesetz sich richten, sondern auf das Einssein mit Christus vor dem Vater, woraus das rechte Verhalten, das inhaltlich in der Wahrung der sittlichen Ordnung liegt, sich ergibt. Die sittliche Forderung erscheint dann nicht als eine Zwischenmacht zwischen mir und meinem Gott, die als ein Drittes die Unmittelbarkeit zwischen dem Vater und seinem Kinde stören würde. Das Gesetz als formulierter Ausdruck dieser Forderung ist nicht ein störendes Drittes zwischen Gott und Mensch, wie ja auch zwischen zwei Menschen das Wort nicht die Unmittelbarkeit der beiden hindert, sondern ihr dient.

c) Hinwider betont man[15], daß in der Erlösungsordnung des Neuen Testamentes die *Liebe*, die uns in Christus geoffenbart ist, die Haltung der Gotteskinder gegenüber Gott und den Menschen sein soll, und dies als Antwort auf die Liebe Gottes zu uns und als Angleichung an sie.

[15] E. Brunner, a. a. O. 118: „Wie man durch das *Gebot* der Liebe an Gottes freien Willen gebunden bleibt und aus dem Gebot kein Gesetz, kein für sich bestehendes Prinzip, machen darf, so bleibt man durch das Gebot der *Liebe* an den Nächsten gebunden, so daß jede gesetzliche Allgemeinregelung, jede Schablonisierung der menschlichen Beziehungen ausgeschlossen ist ...“ — Ebd. 126: „... sagen wir nichts anderes, als daß wir der Lex, da sie nur indirekt der Wille Gottes ist, nur bedingt zu gehorchen haben ... Mit dem Ausdruck ‚bedingt‘ aber ist alles unter Vorbehalt gestellt.“ — Ebd. 127: „Zu dieser Lex gehören nun aber auch die Gebote der Bibel, sofern sie als Gesetz verstanden werden. ... Die Verneinung der Gesetzlichkeit, wie sie durch den Gehorsam gegen Gottes im Glauben vernommenes Gebot notwendig ist, bedeutet nicht eine Überspringung, sondern eine Durchbrechung der Gesetze von innen, von ihrem letzten Sinn her.“

Die Liebe aber kann, so sagt man, in Kollision treten zu den Forderungen des Sittengesetzes. Sie muß dann aber unbedingt den Vorrang haben. Zwar würde nach dieser Auffassung die Liebe auf Grund intuitiver Schau der situationsbedingten Erfordernisse im allgemeinen zu dem Verhalten veranlassen, auf das auch die sittlichen Normen hinweisen. Aber es würde nicht immer so sein. Demnach könnte die Liebe uns beispielsweise zur *Gewährung* der Ehescheidung, widernatürlichen Ehevollzugs, der Schwangerschaftsunterbrechung u. dgl. mehr führen, ja sie könnte ein solches normwidriges Verhalten unter Umständen *gebieten*. Sie würde die sittlichen Normen nicht unberücksichtigt lassen, würde aber doch möglicherweise im Einzelfalle ein der Norm widersprechendes Gebot aus der Situation heraus vernehmen. Die sittlichen Normen haben in solcher Auffassung ihre Kraft gegenwärtig gültiger Gebote eingebüßt. Soweit sie aber doch noch verstanden werden als der eigentliche und ursprüngliche Wille Gottes über die zu wahrende Ordnung menschlichen Lebens, müßte die Liebe ein Handeln auf die immer schon gewährte göttliche Vergebung hin wagen. Wir wissen, daß solche Gedanken, der protestantischen Theologie selbstverständlich, bei manchen Katholiken heute nicht unbeliebt sind[16]. Wir werden an sie die Frage richten müssen, ob denn die Intuition der Liebe etwas anderes als die objektive Wirklichkeit, Situation und das Erwarten des Nächsten (oder auch Gottes) sich zu erschauen bemühe. Denn nur so wäre sie ja objektive und echte, nicht nur subjektive, vermeintliche, nur gut gemeinte Liebe. Wir werden darauf hinweisen, daß die Sittennorm gerade der sittliche Ausdruck der objektiven Wirklichkeit ist. Ist dem so, dann kann die Liebe gar nicht mit den Forderungen des Sittengesetzes in Kollision geraten, kann also auch die absolute Geltung derselben nie in Frage stellen. Was hier allerdings das irrige Gewissen vermag, ist eine weitere, aber nicht hierhin gehörende Frage.

II. Die Bedeutung der individuellen Eingebung Gottes

Wenn nun auch die allgemeinen Normen der Sittlichkeit absolut gelten und nicht situationsethisch interpretiert werden dürfen, so ist damit zwar eine absolute Willkür des uns fordernden Gottes im je-

[16] Vgl. E. Brunner, a. a. O. Anm. 15. — H. Thielicke, a. a. O. Nr. 2060: „Selbst wenn ich also in der äußersten Not ... jenen Diebstahl begehe und wenn ich das im Wissen um die vergebende Barmherzigkeit Gottes tue ...“ — E. Michel, Ehe, 206—211; Der Partner Gottes, 16; Renovatio, 55: „Zugespitzt könnte man sagen: Der Christ ist so wenig primär ethisch bestimmt, daß er bereit ist, gegebenenfalls harte, ja scheinbar ‚unethische‘ Handlungen zu vollziehen; Handlungen, die nicht seiner Gesinnung und seinem Willen entspringen, sondern im Gehorsam des Glaubens gründen. Eines Glaubens jedoch, der im festen Vertrauen auf den Heilswillen Gottes und auf die unerforschlichen Wege seiner Liebe steht.“

weiligen Augenblick abgelehnt, aber doch nicht jedes Eingreifen Gottes im je einzelnen Augenblick ausgeschlossen. Diese Möglichkeit aber muß in Rücksicht auf ein echtes situationsgerechtes Verhalten genauer ins Auge gefaßt werden[17].

1. *Die Möglichkeit unmittelbaren göttlichen Eingreifens*

Zweifellos hat Gott als Herr der Geschichte die Möglichkeit, jederzeit in deren Ablauf einzugreifen. Im Bereich des Sittlichen vermag er Kraft zur Verwirklichung des Guten zu geben. Hinsichtlich des hier interessierenden Problems der Normierung des sittlichen Verhaltens kann er Licht zu rechter Erkenntnis der vorgegebenen sittlichen Ordnung und Klugheit zur Beurteilung der Situation und zu richtiger Anwendung der Sittennorm auf dieselbe gewähren. Aber wie steht es — und das ist die hier drängende Frage — um die Einflußnahme auf die objektive sittliche Normierung als einer Sollensforderung? Sicherlich besteht keine Schwierigkeit, daß Gott Forderungen an den einzelnen stellt, die durch das allgemeine Sittengesetz weder sich begründen noch ausschließen lassen. Dagegen bestehen evident Grenzen von seiten des Naturgesetzes hinsichtlich der Aufhebung von im übrigen bestehenden Verpflichtungen. Wo ein Naturgesetz nicht unter der schon erwähnten Begingung „wenn Gott als Schöpfer der Natur nicht anders verfügt" von sich aus steht, kann eine solche Aufhebung nicht in Frage kommen (z. B. Zulassung onanistischen Ehevollzugs).

2. *Privatoffenbarung*

Es ist aber nicht nur vom Gegenstand her nach der Möglichkeit einer unmittelbaren Einflußnahme auf die sittliche Normierung des Handelns in einer konkreten Situation zu fragen, sondern auch von der Art und Weise eines solchen Eingreifens her. Natürlich ist hier zunächst an eine Privatoffenbarung Gottes gedacht, die sich eindeutig als solche ausweist. Man möchte nicht ungern den Ausdruck Offenbarung mit Rücksicht auf die heilsgeschichtliche, also abgeschlossene Offenbarung vermeiden. Aber schließlich hat Offenbarung nicht nur diesen begrenzten Sinn. Wir sprechen hier von Offenbarung, wenn Gott sich im Wunder bezeugt, um dabei seinen Willen kundzutun. Der Mensch weiß dann, daß Gott ihm seinen Willen mitgeteilt hat, und kann infolgedessen im Gehorsam diesen Willen zur Norm seines

[17] Vgl. dazu R. Egenter, Kasuistik als christliche Situationsethik: MünchThZ 1 (1950) 54—65; H. Hirschmann, „Herr, was willst du, daß ich tun soll?" Situationsethik und Erfüllung des Willens Gottes: GeistLeben 24 (1951) 300 bis 304. — Verf. gedenkt zu den folgenden Fragen sich bald eingehender zu äußern.

Verhaltens machen. Es sei eigens bemerkt, daß Offenbarung auch durch innere Erleuchtung möglich ist; aber sie müßte sich in irgendeiner Weise als Offenbarung eindeutig bezeugen. Wenn jemand die so umschriebene Offenbarung zum Unterschied von der heilsgeschichtlichen Offenbarung Eingebung Gottes nennen will, so ist das eine Angelegenheit der Terminologie. Wir möchten dagegen unter *Eingebung* jene Einflußnahme Gottes auf unser sittliches Verhalten verstehen, die uns nicht in der genannten Weise (Wunder) bezeugt wird; sonst wäre sie eben Offenbarung. Die Beibehaltung dieser Terminologie empfiehlt sich insbesondere auch deswegen, weil anscheinend manche situationsethische Versuche, auch solche zur Unterhöhlung der allgemeinen Normen[18], sich auf eine Eingebung im dargelegten Sinne, und gerade nicht auf eine Offenbarung berufen wollen.

3. *Eingebung Gottes*

Man wird zunächst in der Frage nach einer Eingebung Gottes unterscheiden müssen zwischen dem, was ihr durch göttliches und menschliches Gebot voraus *festgelegt* ist, und dem, was auf diese Weise *nicht festgelegt* ist. In den Feststellungen des Naturgesetzes und des positiv-göttlichen Gesetzes handelt es sich um natürliche bzw. übernatürliche Offenbarung. Sie können, will uns scheinen, infolgedessen, soweit das vom Objekt her überhaupt möglich ist, nur durch eine gegenteilige *Offenbarung* aufgehoben werden. Diese würde entweder dem Menschen eine frei getroffene Änderung in den seinshaften Voraussetzungen seines Handelns mitteilen oder ihn von einer positiven Verpflichtung des göttlichen Gesetzes befreien oder eine solche Verpflichtung für ihn aufstellen. Andernfalls müßten wir nicht mit einer echten Eingebung, sondern mit einem irrigen Gewissen rechnen. Was hier vom göttlichen Gesetz gesagt ist, gilt auch vom menschlichen Gesetz, insofern es entsprechend der göttlichen Offenbarung im Naturgesetz oder auf Grund göttlicher positiver Anordnung Geltung haben kann und hat. Befreiung von einer bestehenden Verpflichtung durch eine Eingebung Gottes (und nicht durch eine Offenbarung) muß also als unmöglich bezeichnet werden; ebenso die Auferlegung einer Verpflichtung, die sonst auf Grund göttlicher oder menschlicher Anordnung nicht bestände. Es ist bekannt, wie häufig in den letzten Jahren von der Möglichkeit einer göttlichen Eingebung her der Versuch gemacht wurde, den Selbstmord aus Gründen des Gemeinwohles zu rechtfertigen, das Problem der Kriegsdienstverweigerung zu lösen, die Erlaubtheit naturwidrigen Ehevollzuges zu begründen, u. dgl. mehr.

Was leistet hingegen eine Eingebung, die nicht unmittelbar Offen-

[18] Man vergleiche Zeitschriftenartikel zu konkreten Tagesfragen; anders dagegen R. Egenter, a. a. O.

barung ist? In ihr führt der Heilige Geist den einzelnen in den Sinn der Offenbarung, sei es der allgemeinen (vgl. Joh 14, 26), sei es einer privaten, ein; insbesondere auch in jene Bedeutung, die sie für ihn persönlich in einer bestimmten Situation hat. Ob eine innere Aufhellung der Situation wirklich Eingebung Gottes ist oder nicht, muß nach den im Offenbarungsgut der Kirche gründenden Regeln zur Unterscheidung der Geister festgestellt werden.

Eine andere Art von Eingebung würde man vielleicht besser einfach als Einwirken Gottes bezeichnen. Gott kann, ohne daß es uns bewußt wird, Neigungen, Impulse, Kräfte verleihen, aber auch Einsichten in die objektive Wirklichkeit der Situation geben, die uns sonst abgingen. Ein solches Einwirken Gottes schafft eigentlich nur neue Elemente (circumstantiae) der Situation, die in der Beurteilung derselben im Lichte der allgemeinen Normen beachtet werden müssen. Eine Eingebung Gottes in dieser Form des besonderen Einwirkens in die Situation, insbesondere die Verleihung von Einsicht, kann von weitreichender Bedeutung sein in jenen Bereichen, in denen das göttliche und menschliche Gesetz Freiheit gewährt. Diese Bereiche sind ungeheuer groß. Immer wieder stehen wir vor der Frage, wie wir in diesen weiten Bereichen des Erlaubten und Guten entscheiden sollen. Es geht dann nicht um Verpflichtung und Entpflichtung, sondern darum, was von allen Möglichkeiten das Beste und Klügste sei. Die Beantwortung einer solchen Frage hängt von sehr vielen Momenten ab, die der klaren Erkenntnis des Menschen nur schwer oder gar nicht zugänglich sind: da muß die Situation des eigenen Ich und der Umgebung klar erfaßt werden; da sollte die Zukunft klug vorausgeschaut werden; da wäre nach den Absichten der göttlichen Vorsehung zu fragen. Gerade unter der letztgenannten Rücksicht wird die Bedeutung der Eingebung Gottes und die Wichtigkeit des Gebetes um eine solche besonders deutlich. Aber mittels solcher Eingebungen leitet Gott den Menschen nicht dadurch, daß er Verpflichtungen auferlegt, wo die Sittenordnung Freiheit gewährt, oder daß er Freiheiten zugesteht, wo die Sittenordnung Forderungen stellt, sondern dadurch, daß er durch innere Wirksamkeit zu entsprechender Einsicht und entsprechendem Wollen führt.

III. Religiös-personales Verständnis der konkreten Situation

Das Problem des religiösen Situationsethikers ist die Inanspruchnahme durch Gott in der konkreten Situation. Steht der Mensch hier unmittelbar seinem Gott oder objektiven Seinswirklichkeiten mit ihren Ordnungen und Forderungen gegenüber? Privatoffenbarung und individuelle Eingebung machen weniger Schwierigkeit; um so mehr die seinshaften Wirklichkeiten mit den von ihnen begründeten sachlichen

Normen und Forderungen. Es muß darum als ein echtes und ernst zu nehmendes situationsethisches Anliegen angesehen werden, wenn man das Empfinden für die religiös-personale Seite der seinshaften Wirklichkeiten einer Situation wecken, die Situation auch in ihren objektiven Seinswirklichkeiten als gott-menschliche Begegnung verstehen lehren will. Nicht die Verharmlosung der seinshaften Wirklichkeiten der Situation zugunsten einer sogen. Reichsunmittelbarkeit der Kinder Gottes darf das Bemühen echter religiöser Situationsethik sein. Vielmehr muß es ihr darum gehen, die Wirklichkeit der Situation selbst als eine absolut einmalige und personale Anforderung des Menschen durch seinen Gott zu begreifen.

1. *Die Wirklichkeit der Situation als gott-menschliche Begegnung*

Die hier gemeinte Schau der seinshaften Wirklichkeiten der Situation bedeutet eigentlich nichts anderes als die Herausstellung der religiös-personalen Seite des Sittlichen. Während unsere säkularisierte Umwelt weithin das Sittliche als eine in sich geschlossene Wirklichkeit ohne notwendige Beziehung zum Religiösen betrachtet, werden wir sehr stark die Verbundenheit von Religion und Sittlichkeit betonen müssen. Sicherlich, auch die Unterscheidung des Sittlichen vom Religiösen hat ihre Berechtigung und Bedeutung. Religion ist selbst eine sittliche Tugend (die Phänomenologie spricht vom „sakralen Ethos") und darum notwendig von den übrigen sittlichen Tugenden (die Phänomenologie spricht von dem durch die Religion „sanktionierten Ethos") verschieden. Es kann also nicht alles Sittliche einfachhin Religion sein. Sittlichkeit besagt nicht unmittelbar Religiosität, sondern Bereitschaft zu seinsgerechtem Verhalten. Seinsgerechtes Verhalten gegenüber Gott ist allerdings Religion, nicht aber das seinsgerechte Verhalten im geschöpflichen Bereich zu den Menschen und Dingen. Mit Recht und notwendig wenden wir uns bei ethischen Fragestellungen im allgemeinen nicht unmittelbar der Betrachtung Gottes und seines Willens, sondern den jeweiligen sachlichen, seinshaften Wirklichkeiten, den natürlichen und übernatürlichen, zu. Dennoch wird das Wesen des Sittlichen und der sittlichen Bindung, wird die Anforderung der Situation nicht völlig und in aller Fülle erkannt, wenn nicht die Wirklichkeit Gottes in diese Erkenntnis miteinbezogen ist.

In umfassender Schau der Wirklichkeit müssen wir alles natürliche und übernatürliche Sein (soweit es nicht unmittelbar um Gott geht) als göttliches Werk und göttliche Gabe begreifen. Dann aber stellt eine Hinwendung zu den geschöpflichen Wirklichkeiten zwecks Erkundung sachgerechter Verhaltensweisen mittelbar und einschlußweise ein Befragen Gottes nach seinen Anordnungen dar, bedeutet also letztlich eine *Begegnung mit dem schenkenden und anfordernden Gott.*

Für den in seiner Tiefe mit Gott verbundenen Menschen wird jede Situation, wird jeder Augenblick zur Begegnung mit Gott, der sich ihm in den seinshaften Gegebenheiten der Situation und durch sie kundtut und ihn so anspricht und anfordert. Nicht als ob die religiöse Seite des Sittlichen stets im aktuellen Bewußtsein lebendig sein müßte oder sollte. Nur der Heilige des Jenseits wird imstande sein, die göttliche Wirklichkeit jeden Augenblicks, dessen religiöse Seite voll und stets aktuell zu erfassen. Aber wir wissen ja auch um ein virtuelles Enthaltensein (und das ist kein leeres Wort!) religiöser Kraft im sittlichen Vollzug. Allerdings wissen wir gleichzeitig um ein Mehr oder Weniger solcher virtueller Religiosität und ebenso um ein Mehr oder Weniger aktueller Religiosität. Im allgemeinen wird man ein Mehr dem Weniger vorziehen; und doch gilt das nicht einfachhin: unter der Berücksichtigung nämlich der gesamten Lebensnotwendigkeiten unserer zeitlichen Existenz. Das religiös-personale Verständnis der Situation und ihrer seinshaften Wirklichkeiten würde manchen modernen, einigermaßen personalistisch empfindenden Menschen mehr ansprechen als das Sittliche in seiner Abstraktheit, soweit es sich vom Religiösen ablösen läßt. Es würde ihn in den Stand setzen, die Situation weniger als numerierten Kasus denn vielmehr in ihrer einmaligen und personalen Fülle zu sehen. Damit wäre auch die Grundlage für ein wirkliches Ernstnehmen der Situation, für ein liebendes Sich-um-sie-sorgen an Stelle eines kühlen Überlegens und Rechnens gegeben: und das dürfte von Bedeutung sein für die Bewältigung eigener und fremder Situationen. Es würde ihm schließlich die Möglichkeit geben, nach dem Grade der Bewußtheit der gott-menschlichen Begegnung in der Situation das tägliche und stündliche Handeln als eine aktuelle oder virtuelle Antwort auf Gottes Anruf, das Leben als eine kontinuierliche Zwiesprache mit Gott zu sehen.

Im folgenden wird es darauf ankommen, die verschiedenartigen seinshaften Wirklichkeiten der Situation als gott-menschliche Begegnung und als personale Anforderung Gottes aufzuweisen. Allerdings wird es auch notwendig sein, die Grenzen des religiös-personalen Verständnisses der Situation kurz aufzuzeigen.

2. *Die verschiedenartigen Seinswirklichkeiten als gott-menschliche Begegnung und personale Anforderung*

a) Die katholische Schau der gesamten natürlich-übernatürlichen Wirklichkeit läßt uns schon die Begegnung mit der *natürlichen* Schöpfung — zu der auch wir selbst gehören — als eine Gottesbegegnung verstehen. Die Aussagen der natürlichen Theologie behalten ja in der übernatürlichen Theologie durchaus ihren Wert: Die Schöpfung ist Gottes Werk und trägt die Spuren ihres Bildners an sich. Darum ver-

mag der Mensch als solcher und insbesondere auf Grund von Gnade und Offenbarung sie als ein Wort seines Gottes über Gott und Welt und zugleich als eine Anforderung Gottes an das geistige Geschöpf, den Menschen, zu begreifen. Das fordernde Wort Gottes aber beinhaltet nicht nur allgemein und formell die Unterordnung des Menschen unter Gott, sondern durchaus konkrete Verhaltensweisen vor Gott und innerhalb der Schöpfung. Jede natürliche Wirklichkeit und Situation des Menschen ist ein solches „natürliches" Wort Gottes und eine „natürliche" Anforderung Gottes. Naturgesetz und Naturrecht sind nichts anderes als Ausdruck einer natürlichen Forderung Gottes. Sollte man nicht, anstatt das Naturrecht als ein „sachliches" und „allgemeines" Gesetz herabzusetzen, lieber seinen Charakter als personales Wort und personale Anforderung an den personalen Menschen hervorheben und ins rechte Licht stellen? Gerade in den Bereichen der natürlichen Wirklichkeit und damit des Naturrechtes scheint dieses Anliegen so wichtig zu sein. Werden doch beispielsweise die Fragen des öffentlichen Lebens, der Wirtschaft, des Ehe- und Familienlebens und dgl. weitgehend naturrechtlich gelöst werden müssen. So wird sichtbar, wie bedeutsam es sein könnte, wenn die Männer und Frauen des öffentlichen Lebens die Begegnung mit der Wirklichkeit der Welt, die sie gestalten, als Begegnung mit Gott, — wenn sie die rechtlichen und sittlichen Normen, nach denen sie diese Welt zu formen haben, als forderndes Gotteswort, — wenn sie ihre Weltgestaltung in der konkreten Situation nicht nur als politische oder ethische, sondern auch als religiöse Aufgabe und augenblickliche Anforderung Gottes zu schauen vermöchten.

b) Doch dürfen wir den Menschen nicht nur als natürliche Schöpfung sehen. Ist diese doch völlig und bis zum Letzten in die Wirklichkeit des *Übernatürlichen* eingetaucht und von ihm durchdrungen. Gerade in dem, was wir als das Übernatürliche empfangen haben, begegnen wir unserem Gott und hören sein Wort und seinen Anruf.

Schon die *übernatürliche Zielsetzung* bedeutet eine gottgewirkte objektive Gegebenheit, die das Sein des Menschen bestimmt. Die Frage, ob es sich dabei um eine innere oder äußere Bestimmung handle, sei hier übergangen[19]. In dieser Seinsbestimmung durch das übernatürliche Ziel begegnet der Mensch dem gütigen Gott, der sie schenkt; aber damit auch dem Gott, der ihn, den Menschen, zu diesem Ziel hin fordert und ein auf dieses Ziel hin ausgerichtetes Leben verlangt. Im Vergleich zur natürlichen Geschöpflichkeit ist in diesem Anruf inhaltlich neu die Aufgabe, in der der Natur Gottes teilhaftig machenden Gnade zu leben, also schon jetzt das Leben als eine Teilhabe am innertrinitarischen Leben zu führen. Doch ist das nicht alles; vielmehr

[19] Vgl. dazu K. Rahner, a. a. O.

erstreckt sich der in der übernatürlichen Zielsetzung liegende Anruf Gottes auf die volle, auch auf Grund der natürlichen Geschöpflichkeit schon geforderte Sittlichkeit des menschlichen Lebens. Die sogenannte natürliche Sittlichkeit (also das ganze Naturgesetz) ist zwar schon immer verpflichtend, wird aber durch die Hinordnung auf das übernatürliche Ziel neu und in neuartiger Weise auferlegt. Gott ruft hin zum übernatürlichen Ziel der seligen Gottesschau, aber er ruft den Menschen; er ruft den Menschen, aber ruft ihn hin zur Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott.

Zu dem ihm gesetzten Ziel gelangt der Mensch im jetzigen Zustand einzig auf Grund der einmal vollzogenen und der Menschheit dargebotenen Erlösung. Auch diese sogenannte *objektive Lösung* müssen wir als eine objektive Gegebenheit verstehen, in der der Mensch seinem Gott begegnet. Und wiederum begegnet er nicht nur dem schenkenden, sondern auch dem rufenden Gott. Immerdar stehen die Menschen, und zwar alle Menschen, in der Wirklichkeit der objektiven Erlösung und sind durch sie angerufen, sich ihr zu erschließen. Angerufen aber ist der geschöpfliche Mensch. Darum bedeutet der in der objektiven Erlösung liegende Anruf nicht nur die Forderung zur Aufnahmebereitschaft gegenüber den Gaben der Erlösung, sondern zugleich die neue und neuartige Forderung der schon immer geforderten, dem Menschen natürlichen Sittlichkeit: nun allerdings als Voraussetzung für die Erlösungsgnade.

Weiterhin ist auch die Gegebenheit der *subjektien Erlösung* mit den Gaben von Gnade und Wahrheit als eine gott-menschliche Begegnung zu verstehen. Gott bereichert uns und spricht so von seiner Liebe, aber er ruft uns damit auch zugleich an und fordert uns. Angerufen aber ist wiederum das Gottesgeschöpf, das Gottesgeschöpf allerdings als eingetaucht in Gnade und Wahrheit: aus ihnen soll es sein Leben, auch sein natürliches Leben, gestalten; soll es also gestalten als ein Leben vor dem Vater in und mit dem erlösenden, menschgewordenen Sohn, aus dessen Fülle wir empfangen haben.

Die *übernatürliche Wirklichkeit*, so ließe sich also zusammenfassend sagen, bedeutet eine objektive und seinshafte Gegebenheit. Der Mensch findet sich darin vor und kann und darf von ihr nicht absehen: er würde sich selbst verfälschen. Die übernatürliche Wirklichkeit hat somit *Normcharakter*. Gerade weil sie zum neuen Sein des Menschen gehört, würde der Mensch, der sie nicht als Norm seiner Lebensführung beachten wollte, mit sich selbst in Widerspruch geraten. Aber diese Norm, die den Menschen in seiner natürlichen und übernatürlichen Wirklichkeit — seine natürliche Wirklichkeit also auch vom Übernatürlichen her! — bindet, ist letztlich eine *geforderte* Norm. Muß ja doch die übernatürliche Wirklichkeit als Gabe Gottes und

Möglichkeit steter Gottesbegegnung begriffen werden und somit die Norm als persönliche Anforderung Gottes, der der Mensch durch die Tat seines Lebens in der Treue zu Natur und Übernatur zu antworten hat.

c) In einer besonderen und besonders aktuellen Weise finden wir den dargelegten Tatsachenverhalt im *sakramentalen Leben* des Christen wieder. Die Sakramente sind in einem vorzüglichen Sinne Gottes- und Christusbegegnung. Gerade das so unpersönlich klingende Wort vom opus operatum bringt die personale Gegenwart und gegenwärtige Wirksamkeit Christi im Sakrament scharf zum Ausdruck. Christus wirkt als das Haupt durch die Organe seines mystischen Leibes, so daß wir in Wahrheit weniger ihnen als ihm selbst begegnen: er selbst ist der minister principalis, der im Spender sichtbar dem Menschen gegenübertritt.

Was Christus in uns wirkt, ist nichts anderes als bleibende Christusverbundenheit; und zwar ist mit dieser Christusverbundenheit hier nicht so die Gnade als vielmehr die auf die Gnade hinordnende übernatürliche Wirklichkeit („res et sacramentum", bei drei Sakramenten = „character indelebilis") gemeint. In dieser und durch diese Christusverbundenheit steht der Christ in steter Christusbegegnung, da Christus sie fortdauernd schenkt. Natürlich fordert diese stete Christusbegegnung eine entsprechende Antwort des Christen. Denn Christus will durch diese Christusverbundenheit den Menschen offensichtlich nicht nur zu dem von Gott selbst zu schenkenden Leben der Gnade führen, sondern auch zu religiös-ethischem Leben in Christusförmigkeit. Wer die Briefe des hl. Paulus, insbesondere das 6. Kapitel des Römerbriefes und die auffallende Parallele von Indikativen und Imperativen kennt, ist mit diesem Gedanken vertraut. Durch seinen Sakramentenempfang und durch seine bleibende Christusverbundenheit ist der Christ somit immerdar vom Herrn angefordert; angefordert aber als „Mensch" und als „sakramentaler" Mensch; angerufen also, daß er sein Menschsein im Leben wahr mache und daß er das tue in Glaube und Hoffnung und Liebe, lebend in Kirche und Sakrament.

Die *Siebenzahl* der Sakramente bedeutet nicht einfachhin eine zahlenmäßige Vielfalt, sondern läßt erkennen, daß Begegnung und Anruf siebenfach in je verschiedenem Sinne sich ereignen. Zwar fordert ebenso wie die Taufe auch jedes andere Sakrament das Leben als „Mensch" und als „sakramentaler" Mensch als die Christus geschuldete Antwort; aber es ist doch klar, daß *beispielsweise* die heilige Ölung eine besondersartige Christusbegegnung darstellt, die eine Verbindung mit Christus als dem in totaler und büßender Hingabe sich verzehrenden Herrn bewirkt und entsprechend christusförmiges Verhalten in der letzten, das völlige Sich-absterben ver-

langenden Lebensspanne fordert. In der Ehe kommt es zu jener Christusbegegnung, die Gemeinschaft mit Christus als dem Bräutigam seiner Kirche bewirkt und entsprechend christusförmiges Leben in heiliger Zweieinheit der Ehe fordert. Sicherlich erwartet Christus auch schon auf Grund der Taufe vom Christen, daß er einmal christusförmig den Tod auf sich nehme, daß er sein Eheleben christusförmig gestalte; aber in der heiligen Ölung und im Ehesakrament kommt es in dieser Hinsicht zu gesonderter Begegnung, zu gesonderter Begnadung und zu besonderem Auftrag.

Noch einige Bemerkungen zu einzelnen Sakramenten insbesondere. Zweifellos bedeutet die *Taufe* die *grundlegende* sakramentale Christusbegegnung. Wie die in ihr begründete Christusverbundenheit „unauflöslich" verbleibt, so verbleibt auch permanent der Anruf Christi zu christusförmigem Leben und stellt das Leben des Christen eine fortdauernde Antwort, ein Ja oder Nein Christus gegenüber, dar.

Die heilige *Eucharistie* werden wir als die *vorzüglichste* Christusbegegnung und als den stärksten Anruf an den Christen ansehen müssen. Handelt es sich doch um eine Begegnung — und die entsprechende Anforderung — mit dem substantiell gegenwärtigen und sein Kreuzesopfer erneuernden Christus. Wenn der Christ dem menschgewordenen Gottessohn in der Eucharistie (Opfer, Kommunion, bleibende Gegenwart) sich verbindet, dann soll und will er, jetzt und immer, als in die Gottessohnschaft gerufener Mensch gemeinsam mit Christus in voller Hingabe und durch die gesamte Lebensgestaltung den Vater anbeten. Gerade darum hat die häufige eucharistische Christusbegegnung ihren Sinn als ein je neues Sich-anfordern-lassen und Angefordertwerden durch Christus, und dies hinsichtlich des geschöpflichen Menschseins und seiner sakramentalen Überhöhung.

Ein Ähnliches gilt übrigens vom Sakrament der *Buße*, das ja auch immer wieder empfangen werden kann. Nur besagt es im Gegensatz zum Sakrament der Eucharistie nicht Gemeinschaft des Gotteskindes mit dem Gottessohn in der Hingabe an den Vater, sondern Gemeinschaft des Sünders mit dem sühnenden Christus vor dem gnädigen Richter. Ohne Zweifel aber bedeutet die Verbindung des Sünders mit dem sühnenden Christus auch die Forderung eines Lebens ohne Sünde, in der Form Christi.

d) Vielen heutigen Menschen erscheint die dargelegte gott-menschliche Begegnung in der Wirklichkeit der Natur und Übernatur, auch die im Sakrament, als zu statisch, zu un-aktuell und darum zu wenig personal. Aber vielleicht faßt man diese Statik auch nicht richtig. Ist doch die Statik des Angesprochen- und Angefordertseins von Gott in der gleichen Weise zu verstehen wie die Statik der angeführten Wirklichkeiten selbst. Nun wissen wir aber, daß sowohl in der natürlichen wie in der übernatürlichen Wirklichkeit alles Sein im jeweiligen Jetzt von Gott her ist (conservatio). Es gibt auch nicht eine Sekunde reiner Statik, also eines Rein-in-sich-selbst-stehens. Die Gottesbegeg-

nung, das Wort Gottes an uns, die Anforderung Gottes sind jeweils absolut jetzig und in diesem Sinne fortlaufend neu. Das Naturgesetz ebenso wie das übernatürliche Gottesgesetz verlangt, so permanent, d. h. kontinuierlich von Gott her seiend oder kommend, es auch ist, im jeweiligen Jetzt, der gegenwärtigen Situation, die ja von ihm her in diesem Augenblick Wirklichkeit ist, gerecht zu werden. Die je augenblickliche Situation und ihre Wirklichkeit bedeutet eine je jetzige Gottesbegegnung, eine jetzige Anforderung meines Gottes; in meiner jeweiligen Einstellung, in meinem Verhalten gegenüber der Situation — und das heißt letztlich gegenüber dem anfordernden Gott — liegt meine Antwort ihm gegenüber. Jedes menschliche Verhalten in der von Gott her Wirklichkeit gewordenen Situation ist also jetzige Antwort auf einen jetzigen Anruf Gottes. Hierbei wird die personale Lebendigkeit, die in Anruf und Antwort liegt, erst ganz erfaßt, wenn man berücksichtigt, daß nicht nur Gott wirkender Ausgang des Seins der gegenwärtigen Wirklichkeit ist, sondern auch — gleichsam geschichtlich gesehen — die gegenwärtige Situation unter seiner Vorsehung steht, als von ihm herbeigeführt oder zugelassen. Erst so wird ganz deutlich, wie wahr es ist, daß in den natürlichen und übernatürlichen Seinswirklichkeiten der Situation und durch sie Gott durchaus persönlich und aktuell je jetzt an den Menschen herantritt und ihn in sehr konkreter Weise anfordert, und daß die Mittelbarkeit — Vermittlung eben durch jene seinshaften Gegebenheiten — der Personalität und Aktualität der Begegnung und des Anrufs durchaus nicht im Wege steht.

3. *Grenzen des religiös-personalen Verständnisses der Situation*

a) So sehr manche Menschen, zumal die lebendigen Christen, für eine personale Anforderung bereit und geöffnet sind, so dürfen doch die Grenzen einer solchen Haltung nicht übersehen werden. Es ist nicht von ungefähr, daß gerade aufgeschlossene Menschen immer wieder nach dem Sinn und der Begründung sittlicher Forderungen fragen. Hinter ihrer Frage steht die unklare Furcht oder die irrige Meinung, Gottes Gebote seien weitgehend Willkürgebote, eine Maßnahme der Zucht oder Prüfung, Freiheitsberaubung durch den HERR-Gott. Wie wirkt es oft befreiend, wenn sie erfahren dürfen, daß Gottes Gebote nur Selbstverwirklichung des natürlichen und übernatürlich erhobenen Menschen verlangen; daß gerade in dieser Selbstverwirklichung (die eine Hinordnung auf Gott wesensgemäß bedingt) die Ehrung Gottes liegt: der Mensch ist ja Gottes Ebenbild, das durch die menschliche Selbstentfaltung zum Aufstrahlen kommt. Diese Menschen spüren etwas sehr Richtiges: Man darf bei aller berechtigten Betonung des religiös-personalen Elementes, das dem Sittlichen eignet und Fülle

verleiht, nicht übersehen, daß dieses Sittliche zunächst und unmittelbar sachgerechtes, an der jeweiligen seinshaften Gegebenheit normiertes Verhalten ist. So sehr die sittlichen Forderungen auch gleichzeitig und einschlußweise einen Anruf Gottes darstellen, zunächst und unmittelbar sind sie Ausdruck der objektiven Gegebenheiten in sittlicher Hinsicht. Sie sind in der jeweiligen Situation nicht unmittelbarer (abgesehen von Privatoffenbarung), sondern mittelbarer personaler Anruf Gottes, vermittelt durch die fortdauernd und daher jeweils von Gott her kommenden sachlichen Gegebenheiten. So sind sie von der Seinswirklichkeit der Situation her und doch zugleich von Gott geforderte Verhaltensweisen.

b) Wäre dem anders, so müßte jeder Versuch einer inhaltlichen, materiellen Sittenlehre von vornherein zum Scheitern verurteilt sein. Soweit die protestantische Auffassung von Gott und der Absolutheit seines Willens eine rein personalistische Ethik bedingt, wird sie nicht imstande sein, den Formalismus in der Ethik zu überwinden; die Versuche der letzten Jahrzehnte haben es gezeigt[20]. Allerdings dürfte eine rein personalistische Ethik, die das Hinhorchen auf Gottes unberechenbaren Willen in jedem Augenblick lehrt, im Grunde kaum „religiöser" sein als eine materielle und gegenständlich begründete Sittenlehre; und dies darum, weil die sittlichen Normen als permanenter Anruf Gottes und in der konkreten Situation als je jetzige Anforderung verstanden werden können und müssen. Eine solche Sittenlehre ist nicht einfachhin autonom; sie gründet nicht in einem *gottfremden* Sein, allerdings auch nicht in einem *willkürlichen* Gotteswillen, sondern in der *Seinswirklichkeit*, in der Gott wirkend zum Menschen kommt.

c) Eine übertriebene, einseitige und darum verfälschte religiös-personale Haltung liegt nicht selten der so oft ausgesprochenen Forderung zugrunde, man solle einfachhin aus Glaube und Liebe heraus leben und handeln. Diese Formulierung bedeutet dann nichts anderes als ein irriges Verständnis unserer Gottesbegegnung, in der ja das sittliche Verhalten aus Glaube und Liebe eine Antwort finden soll. Wir begegnen eben nicht einem Gott, der uns in der konkreten Situation eine von deren Seinswirklichkeit unabhängige, absolut unerwartete Aufgabe stellte. Unsere Gottesbegegnung ist durchgehend nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Das ist allerdings wahr: Glaube und Liebe müssen dem im Sein der Situation sich offenbarenden und anfordernden Gott die rechte und entsprechende Antwort zu geben suchen. Das Glaubensmoment ist in der religiös-personalen Sicht der

[20] Vgl. dazu R. Hauser, Autorität und Macht. Die staatliche Autorität in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre, Heidelberg 1949.

Situation gegeben. Auf dem Boden des Glaubens an die Gegenwart und den Anruf Gottes muß die Gottesliebe wach werden, soll der Glaube nicht ein toter Glaube bleiben. Die Liebe wird versuchen, den in die Seinsgegebenheit der Situation eingekleideten Anruf Gottes richtig und genau zu verstehen, um die Antwort nicht schuldig bleiben zu müssen. Die Bedeutsamkeit der richtig verstandenen Forderung nach einem Leben und Handeln aus Glaube und Liebe wird zumeist dann erkennbar, wenn die Liebe zu Gott als Liebe zum Nächsten sich erweisen soll, wenn sie in der Kraft reflexer Überlegung und unreflexer „Intuition" zu erkennen sucht, wie sie dem Nächsten wohl in der konkreten Situation begegnen sollte.

d) Der Christ, der aus Glaube und Liebe heraus lebt, wird natürlich nicht nur nach der Grenze der Pflicht suchen, um keine falsche Antwort zu geben. Es wird ihm vielmehr um eine reiche und gefüllte Antwort gehen. So fragt er nicht so sehr nach der Grenze von Rat und Pflicht und billigt der Unterscheidung von Gut und verpflichtendem Gut keine so bedeutende Rolle zu. Eine einseitig religiös-personale Sittlichkeit, die nicht genügend beachtet, daß die für das sittliche Verhalten grundlegende gottmenschliche Begegnung im allgemeinen mittelbar durch die Seinswirklichkeit hindurch statthat, kann allerdings Gefahr laufen, den immerhin bestehenden und bedeutsamen Unterschied zwischen Gut und verpflichtendem Gut nicht mehr genügend zu sehen[21]. Bei den hörenden Gläubigen hat schon eine betont religiös-personale Sprechweise nicht selten diese Wirkung: man hört vom Anspruch Gottes in der Situation und der einem solchen Anspruch geschuldeten Antwort und hält eine solche in jedem Falle für eigentliche Pflicht. Die Terminologie „Anruf—Anspruch—Erwarten Gottes" läßt leicht den Unterschied zwischen einer verpflichtenden Forderung und einer Einladung Gottes, die ein Handeln aus Liebe und sittlicher Freiheit heraus gestattet, übersehen. Das reflexe Ergründen und unmittelbare Erschauen der als (mittelbare) gottmenschliche Begegnung zu verstehenden Seinswirklichkeit der Situation selbst muß finden, was nun als verpflichtender oder nicht verpflichtender Anruf zu gelten hat.

Wir haben im vorausgehenden nicht alle möglichen theologischen Fragen der Situationsethik behandelt; insbesondere haben wir die Frage des subjektiven Gewissens, die gelegentlich in den Bereich der Situationsethik hieingezogen wird, ausgeschlossen.

[21] Die Unterscheidung von bonum necessarium und bonum supererogatorium ist überaus wichtig: können die beiden bona doch in Wettbewerb treten, so daß ein höheres bonum supererogatorium einem niederen bonum necessarium weichen muß.

Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik

Von Johannes Beumer S.J.

In einer früheren Arbeit[1] sind bereits einige bedeutsame Fragen der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts zur Sprache gekommen. Es fehlen aber noch die Themen, die sich auf die Gliedschaft an der Kirche, insbesondere auf die Stellung des Sünders zu ihr, und auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche beziehen; auch die Rechtseinrichtung der von Christus gestifteten Gemeinschaft ist noch nicht untersucht worden. Diese Fragen stellen eine einigermaßen in sich geschlossene Einheit dar, so daß eine gesonderte Behandlung gerechtfertigt erscheint.

1. Die kirchliche Gliedschaft

Durch die Festlegung der Grenzen der Kirche, das will besagen, durch die genaue Bestimmung derer, die zu ihr als Glieder gehören, und derer, die davon auszuschließen sind, wird ihre Gemeinschaft selber fest umrissen und der Zugang zu der Erfassung ihres Wesens freigelegt. Darin liegt die Bedeutung der Frage nach der kirchlichen Gliedschaft. Es ist also hier auch für die Theologen des 12. Jahrhunderts der Gegenstand der Untersuchung, wie sie darüber geurteilt haben, damit auf diese Weise ihr Kirchenbegriff näherhin erforscht werden kann. Eine systematische Darstellung des ganzen Problems und eine eingehende Unterscheidung der einzelnen Stufen der Zugehörigkeit darf man allerdings von einer vorbereitenden Epoche der theologischen Wissenschaft noch nicht erwarten, wohl aber eine Reihe von Aussagen, die einen Schluß auf die Bestimmung der Gliedschaft erlauben.

Sehr häufig ist in den frühscholastischen Schriften von Gliedern der Kirche die Rede oder von Gliedschaft an ihr oder von einer Eingliederung in sie. Meistens kommt die Sprache darauf, wenn der *mystische Leib Christi* erwähnt wird, da gerade dieses Bild den Gedanken an „Glieder" nahegelegt hat. So sagt Petrus Lombardus: „Wir alle, die Gläubigen, sind Glieder dieses Leibes" oder ausführlicher: „Wie der Leib des Menschen aus vielen Gliedern besteht und wie alle Glieder eine Seele belebt, ... so hält der Heilige Geist die Glieder des Leibes Christi zusammen und belebt sie"[2]. Aus diesen Stellen ist unmittelbar ersichtlich, wie die Sprache des hl. Paulus in erster Linie für die Einführung des Begriffes der Gliedschaft in die theologische Gedankenwelt verantwortlich gemacht werden muß. Die Termino-

[1] Zur Ekklesiologie der Frühscholastik: *diese* Zeitschrift 26 (1951) 364—389.
[2] Collectanea in epistol. Divi Pauli, In epistol. ad Ephes. 5 (PL 192, 215) und 4 (PL 192, 197).

logie eines Hugo von St. Viktor weist ebenfalls deutlich auf diesen Ursprung hin und macht zugleich offenkundig, daß mit dem Begriff nicht nur die Zugehörigkeit zum Leibe, sondern weiterhin auch die unterschiedliche Funktion im Organismus gegeben ist[3]. Doch das sind Selbstverständlichkeiten, die nicht des längeren und breiteren aus der frühscholastischen Literatur belegt zu werden brauchen.

Wenn mit *einem* Wort die kirchliche Gliedschaft nach der Auffassung der Frühscholastik bestimmt werden soll, so ist wohl zu sagen, der Glaube mache die Menschen zu Gliedern der Kirche. Das ging schon aus den beiden vorhin mitgeteilten Texten zur Genüge hervor. Aber was ist dabei nach frühscholastischer Vorstellung unter dem Wort „Glauben" zu verstehen? Sicher nicht die Tugend des Glaubens im Gegensatz zu dem Sakrament des Glaubens, der Taufe, sondern beides in einer Einheit zusammengenommen. Ivo von Chartres beschreibt einmal die Zeremonien der Taufe und sieht in ihnen die Heranbildung des Christenmenschen in dem Mutterschoß der Kirche und schließlich seine Eingliederung in ihre Einheit[4]. Richard von St. Viktor unterscheidet für das Zustandekommen der Zugehörigkeit drei Faktoren: Vorherbestimmung, Vorbereitung und Eingliederung; letztere geschehe durch den Dienst des Priesters entweder durch die körperliche Abwaschung oder durch die Lossprechung (zu denken ist an die Wiederaufnahme des von der Kirche Ausgeschlossenen)[5]. Wolbero, Abt von St. Pantaleon, erklärt scharf und deutlich, die Eingliederung werde durch den Glauben *und* die Taufe verwirklicht[6]. Daß die Wassertaufe, also das Sakrament der Taufe, nicht entbehrt werden

[3] Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata. Huius corporis membra singuli quique fidelium existunt; omnes corpus unum et fidem unam. Quemadmodum autem in corpore humano singula quaeque membra propria ac discreta officia habent, et tamen unumquodque non sibi soli agit, sic in corpore sanctae Ecclesiae dona gratiarum distributa sunt, et tamen unusquisque non sibi soli habet, etiam quod solus habet ... Hac igitur multitudine Ecclesia sancta, id est universitas fidelium, corpus Christi vocatur propter Spiritum Christi, quem accepit, cuius participatio in homine designatur, quando a Christo Christianus appellatur. ... Quando ergo Christianus efficeris, membrum Christi efficeris, membrum corporis Christi participans Spiritum Christi. Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum?: De sacramentis 1, 2, 2 (PL 176, 416—417).

[4] His omnibus supra memoratis novus homo in utero Ecclesiae inchoatur, provehitur, consummatur et unitati Ecclesiae aggregatur. Unde etiam, si eius est valetudinis, sacramentis unitatis, id est Christi corpore et sanguine confirmatur: Sermones (PL 162, 512).

[5] Praedestinatione, qui ad vitam divinitus praedestinatur; praeparatione, quando paganus et falsus Christianus veraciter compungitur et ad veritatem et caritatem imbuitur; concorporatione, quando ille per corporis ablutionem, iste per sacerdotis absolutionem Ecclesiae Christi consociatur. Primum agitur proposito divinae voluntatis, secundum proposito propriae deliberationis, tertium vero officio sacerdotis: De potestate ligandi et solvendi 20 (PL 196, 1172).

[6] Per fidem et baptismi gratiam Ecclesiae incorporantur: In cant. cant. 1, 9 (PL 195, 1074).

kann, ergibt sich auch aus dem in der Literatur der Frühscholastik so reich bezeugten Gedanken: Dem Blute und dem Wasser, die dem Herzen des Erlösers entströmten, verdankt die Kirche ihre Entstehung; denn damit ist zugleich die Wassertaufe als das die kirchliche Gemeinschaft grundlegende Sakrament gekennzeichnet. Taufe und Kirche gehören ganz eng zusammen, und ohne Taufe kann keiner als ein Glied der Kirche angesprochen werden, das waren Erkenntnisse, welche die Theologie des 12. Jahrhunderts aus der patristischen Literatur, namentlich aus Augustinus, und auch aus der kirchlichen Liturgie als Erbgut übernommen hatte[7].

Nun hat aber die Sakramentenlehre der Frühscholastik ohne Zweifel einen Fortschritt gegenüber der Vorzeit erzielt, der u. a. in der klaren Abhebung von sacramentum und votum sacramenti im allgemeinen und von Wassertaufe und Begierdetaufe im besonderen besteht. Es muß demnach die Frage erhoben werden, ob die Bestimmung der kirchlichen Gliedschaft dadurch eine Erweiterung oder überhaupt eine Änderung oder doch eine genauere Festlegung erfahren hat[8]. Magister Simon z. B. fällt die eindeutige Entscheidung, daß der Mensch durch die Begierdetaufe nicht zu einem Glied der Kirche werde, und begründet es aus der kirchlichen Praxis[9].

Die sogen. *Sententiae Anselmi* widmen dieser Frage eine längere Ausführung: „Sunt etiam quidam, qui antequam ad sacramentum ecclesie veniant, caritatem habent, ut Cornelius, nec tamen in unitate ecclesie sunt, nisi prius sacramentis ecclesie participaverunt. Sed tamen, antequam baptizari possunt, si morte praeventi fuerint, ita quod necessitas et nulla eorum negligentia impediverit, sola bona voluntas eis sufficit ad salvationem, et hec eos in unitatem ecclesie recipi facit. Quod autem hii tales, qui extra ecclesiam caritatem habent, tandem ad unitatem ecclesie spiritu sancto ducente perveniant, ramus olive virentis designat, quem columba extra archam inventum ad archam portavit. Columba enim, id est spiritus sanctus quos extra archam, id est ecclesiam, virentes caritate invenit, ad archam, id est unitati ecclesie, coniungit, et non pereunt“[10]. Dieser Text ist nicht nur unter *einer* Rücksicht bedeutsam, und bei der Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche muß auf ihn zurückgegangen werden. Was die Begierdetaufe angeht, so werden an dieser Stelle die Menschen, die vor dem Empfange des Sakramentes die Liebe haben, nicht zur Kirche gerechnet; mehrere Male wird deutlich gesagt, daß sie sich außerhalb ihrer Gemein-

[7] Von Augustinus siehe z. B. Enchiridion 53 (PL 40, 257).

[8] A. M. Landgraf, Das sacramentum in voto in der Frühscholastik: Mélanges Mandonnet II (Bibl. thom. 14), Paris 1930, 97—144.

[9] Eos Ecclesia in numero fidelium non computat ... Hinc eos Ecclesia, qui etiam si ante fontem gratiam baptismi iam percepturi exspirassent, nec in atriis sepelire nec specialibus orationibus commemorare consuevit. Ed. v. Weisweiler, Maître Simon, Louvain 1932, 10.

[10] Ed. P. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beitr. GeschPhThMA 18, 2—3), Münster 1919, 84.

schaft befinden. Das wird auch gezeigt durch den anderswo gleichfalls bezeugten Vergleich mit dem grünenden Ölzweig, den die Taube, der Heilige Geist, zur Arche bringt. Nur die Bedeutung des einen Satzes könnte zweifelhaft sein, in dem es heißt: „Sola bona voluntas ... eos in unitatem ecclesie recipi facit"; aber es muß als höchst unwahrscheinlich gelten, daß damit die vorher und nachher betonte Nichtzugehörigkeit zur Kirche aufgehoben sein und eine Gliedschaft durch die Begierdetaufe behauptet werden soll; viel eher ist an eine Führung des Hl. Geistes zu denken, die diesen Menschen, die schon außerhalb der Kirche gerechtfertigt sind, doch noch den Weg zu der sichtbaren Eingliederung in der Wassertaufe erschließt; dann wäre der unmittelbar sich anschließende Satz „Quod autem hii tales ..." die Erklärung dafür, inwiefern der gute Wille die Aufnahme in die Kirche (indirekt) bewirkt. Diese Interpretation würde nicht abweichen von der Art und Weise, wie auch sonst in der Frühscholastik die Begierdetaufe gewertet und wie das klassische Beispiel aus der Hl. Schrift für die Begierdetaufe, der Fall des Heiden Kornelius, von den Theologen des 12. Jahrhunderts gedeutet wird[11].

Wie sehr die Frühscholastik von der Notwendigkeit einer sakramentalen Eingliederung in die Kirche überzeugt war, ersieht man auch daraus, daß sie sogar hie und da noch ein anderes Sakrament neben der Taufe, nämlich die Eucharistie, als Bedingung für die kirchliche Gliedschaft anführt. Ja, dieses Sakrament wird so sehr herausgestellt, daß der Eindruck entstehen kann, als ob die Taufe nach der Auffassung von damals noch nicht genügt habe, um den Menschen wirklich zum Glied der Kirche zu machen. F. Holböck bietet in seiner Arbeit eine gute Übersicht über die frühscholastischen Texte[12].

Es sei hier nur der wichtigste herausgegriffen, eine Stelle aus De sacramentis von *Hugo von St. Viktor:* „Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem, per charitatem accipimus vivificationem. In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus

[11] Siehe: Zur Ekklesiologie der Frühscholastik Anm. 52.

[12] Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik, Rom 1941, 215—218. — Vgl. auch die ausführliche Besprechung des Werkes durch H. Weisweiler in Schol 18 (1943) 267—273, wo vor allem eine psychologische Deutung der Worte Hugos vorgeschlagen wird. A. M. Landgraf entscheidet so: „Die erste Frage (Sind die Getauften nach Hugo kraft der Taufe nicht lebendig?) scheint nach dem System Hugos dahin beantwortet werden zu müssen, daß die Getauften kraft der Taufe nicht lebendig sind. Er neigt nämlich der Meinung zu, daß wir kraft der Taufe — so wie auch schon in der Beschneidung des Alten Testamentes geschah — lediglich vom Verderben befreit, d. h. von der Sünde gereinigt werden, alles andere aber nicht aus der Taufe, sondern aus dem die Taufe heiligenden Leiden Christi stammt" (Die Lehre vom geheimnisvollen Leib in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik: DivTh Fr 26, 1948, 395). Wie auch immer die Lösung lauten mag, Hugo denkt nicht daran, Taufe und Glauben als ungenügend für jede Art kirchlicher Gliedschaft zu bezeichnen, da er anderswo (De arca Noe mystica 5; PL 176, 690) die Unterscheidung „in Ecclesia, non de Ecclesia" und „in Ecclesia et de Ecclesia" anwendet.

Christi et sanguinem vivificamur. Per baptismum efficimur membra corporis, per corpus autem Christi efficimur participes vivificationis."[13] Hier werden die einzelnen Faktoren, die zur Gliedschaft beitragen, unterschieden: die persönliche Betätigung (fides und dilectio) und die Wirkung der beiden Sakramente der Taufe und der Eucharistie; dabei wird dem Wortlaut nach der Taufe die Eingliederung schlechthin, der Eucharistie aber die Belebung oder die lebendige Eingliederung zugeschrieben. Falls man diese Aussage in dem strengen Sinne des Textbefundes nimmt, dann ist die Taufe allein als ungenügend für eine lebendige Eingliederung in die Kirche nach Hugo von St. Viktor anzusehen. Verschiedene Lösungen sind bislang versucht worden; die am meisten befriedigende Deutung dieser und ähnlicher Stellen aus der frühscholastischen Literatur wird wohl dahin gehen, daß man erstens annimmt, es handle sich um eine mehr rhetorische Gegenüberstellung und um eine psychologisch verständliche Überbewertung der Eucharistie, und zweitens hinzufügt, damals sei in der Taufe schon eine reale Hinordnung auf die Eucharistie erblickt worden, was auch durch patristische Texte gestützt werden kann. Schwerlich kann der Sinn der Worte der sein, ohne den wirklichen Empfang der Eucharistie sei keiner als lebendiges Glied der Kirche und des mystischen Leibes Christi zu betrachten und müsse infolgedessen ewig verloren gehen.

Wie auch immer die positive Deutung lauten mag, auf jeden Fall ist der sakramentale Faktor in der kirchlichen Gliedschaft stark betont, und das stimmt damit überein, was auch sonst die Frühscholastik über die Notwendigkeit einer sakramentalen Eingliederung in die Kirche und über das Ungenügen der Begierdetaufe zu sagen weiß. Darin besteht aber der Fortschritt, den die Theologie des 12. Jahrhunderts in dieser Frage gegenüber Augustinus aufzuweisen hat: Trotz der immer mehr sich durchsetzenden Erkenntnis, daß ein votum sacramenti unter Umständen das Heil sichern kann, wird an der sakramentalen Wassertaufe als unerläßlicher Bedingung für den Eintritt in die Kirche festgehalten[14].

Wenn die kirchliche Gliedschaft einmal erlangt ist, stellt sie dann etwas Endgültiges und Unverlierbares dar, oder gibt es auch einen Ausschluß aus der Kirche? Die Stellungnahme der Frühscholastik zu dem aufgeworfenen Problem kann nicht zweifelhaft sein: Die Häreti-

[13] De sacramentis 1, 2, 1 (PL 176, 416). — Kürzer an einer anderen Stelle: Idcirco voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret: De sacramentis 2, 8, 5 (PL 176, 465).

[14] Auch Augustinus kennt die Begierdetaufe (De baptismo 4, 21, 28 und 4, 22, 29; PL 43, 172 und 174), aber er will sie in der Zeit seines Kampfes mit Donatismus, Pelagianismus und Semipelagianismus nicht mehr recht gelten lassen und berücksichtigt sie jedenfalls in der Frage nach der kirchlichen Gliedschaft überhaupt nicht. — Frühscholastische Texte, die sich eindeutig für die Begierdetaufe aussprechen, sind: Bernhard, Epistola 77 De baptismo 1, 4 und 1, 8 (PL 182, 1034 und 1037); Hugo von St. Viktor, De sacramentis 1, 9 5 (PL 176, 324—325); Petrus Lombardus IV sent. dist. 4 cap. 4 (ed. Quaracchi 768).

ker und auch die Exkommunizierten und die Schismatiker gehören nach der einstimmigen Überzeugung der Theologen des 12. Jahrhunderts nicht mehr der Kirche an. Wolbero, Abt von St. Pantaleon, berichtet ausführlich über die Lehrmeinung seiner Zeit[15]; zusammenfassend erklärt er von den Häretikern: „Anathema dicuntur, id est separati a Deo, quia dum ab Ecclesiae communione propter fidei perversitatem ferro abscissionis, hoc est excommunicationis, separantur, profecto a capite, hoc est Christo, separantur.“[16]

Weil man damals von der Möglichkeit eines Ausschlusses aus der Kirche durchdrungen war, konnte überhaupt die Frage aufkommen, die im 12. Jahrhundert die Geister beschäftigte, wie es mit der *Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters* bestellt sei. Landgraf hat mit vielen Texten, größtenteils aus ungedruckten Quellen, nachgewiesen, daß die Ansichten darüber sehr auseinandergingen[17]. Für die hier vorliegende Untersuchung kommt es nicht auf die Ergebnisse im einzelnen an; nur das eine ist hervorzuheben, daß, wie verschieden auch die Stellungnahme zu dem Problem sein mochte, ein Ausschluß aus der Kirche oder eine Trennung von der Kirche anerkannt wurde. Richard von St. Viktor z. B. spricht dem exkommunizierten und öffentlich als Häretiker gekennzeichneten Priester die Konsekrationsgewalt ab[18], und die Entscheidung des Petrus Lombardus stimmt beinahe wörtlich damit überein[19]. Danach ist also die Trennung von der Kirche in den angeführten Fällen so tiefgreifend, daß sie sogar die mit der Weihe empfangene Gewalt des Getrennten berührt und aufhebt, nur verständlich unter der Voraussetzung, daß diese Gewalt in der Kirche ausgeübt werden soll und daß mit der Kirche keine Verbindung mehr besteht. Andere Theologen teilen diese Meinung nicht, wie z. B. Wolbero, dessen Erklärung wir schon oben angeführt haben[20]. Aber, und das ist bedeutsam, es wird dann keinesfalls damit begründet, daß der Priester etwa trotz der

[15] Ecclesia quoque eos, qui non sunt de corpore suo, sicut haeretici et perversi Christiani, ... corpori suo coniungere satagit: Comm. super cant. cant. Salomonis 1, 14 (PL 195, 1087). — Siehe auch ebd. 1, 5 und 3, 7 (PL 195, 1134 und 1218). Hervaeus von Bourg-Dieu gibt die Begriffsbestimmung, die auf Augustinus zurückgeht: Haereticus autem est, qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatusque sui gratia falsas opiniones ac novas vel gignit vel sequitur: In epist. 1 ad Cor 11 (PL 181, 930). Alger von Lüttich erklärt: Nunc de his, qui extra Ecclesiam sunt, pertractemus. Horum sunt quatuor species: excommunicati, damnati, schismatici, haeretici: Liber de misericordia et iustitia 3, 1 (PL 180, 931).

[16] Commentar. super cant. cant. Salomonis 3, 8 (PL 195, 1160).

[17] Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters im 12. Jahrhundert: Schol 15 (1946) 204—225.

[18] Licet aliqui sint vita pravi, si intus sint nomine et sacramento credun-tur, quod vere consecrant. Qui autem excommunicati et de haeresi manifeste notati, non videntur hoc posse. In epist. 1 ad Cor (PL 175, 532).

[19] Sententiae IV dist. 13 cap. 1 (ed. Quaracchi 815). — Ebenso Magister Bandinus, Sententiae 4, 13 (PL 192, 1097); ähnlich Hugo von Amiens, Dialogi 5, 11 (PL 192, 1204) und sehr oft Gerhoh von Reichersberg, z. B. Liber de Simoniacis (PL 194, 1335—1372).

[20] Siehe Anm. 15. — Vgl. auch: Bernald von Konstanz, De sacramentis excommunicatorum iuxta assertionem sanctorum Patrum (PL 158, 1061—1068).

Häresie noch Glied der Kirche wäre. Robertus Pulus stellt scharf heraus, wie die Sünde als solche mit der kirchlichen Gliedschaft noch vereinbar sei und erst durch den juristischen Ausschluß aus der Kirche die Gemeinschaft aufgehoben werde, und sieht so die Gliedschaft mehr vom Standpunkt des Persönlichen her[21]. Alger von Lüttich schreibt allerdings dem Häretiker, der die Sakramente noch ordnungsgemäß spendet, eine teilweise Angehörigkeit zur Kirche zu[22], was aber noch keine eigentliche Gliedschaft besagt und recht gedeutet werden kann.

Es finden sich weiterhin in der frühscholastischen Theologie wertvolle Ansätze zu einer *Theorie der Wiedervereinigung* mit der Kirche[23], und damit ist die Unterstellung gemacht, daß es einen Ausschluß aus der Kirche geben kann. Wohl noch größere Bedeutung kommt dem Versuche zu, der sich bei Bruno von Asti feststellen läßt, die Häresie verschiedenartig nach der subjektiven Schuld zu fassen und zu werten. Das würde einem Anfang der Unterscheidung zwischen haeresis formalis und materialis nahekommen, von der sonst im allgemeinen zur Zeit der Frühscholastik noch nicht die Rede ist und eine beachtenswerte Fortentwicklung über Augustinus hinaus bedeuten. Bruno von Asti will den biblischen Text im 22. Kapitel des Buches Deuteronomium erläutern, worin der Fall besprochen wird, daß einer verlobten Jungfrau draußen auf dem Felde trotz ihres Sträubens Gewalt geschieht, und bringt eine allegorische Erklärung in bezug auf Glauben und Häresie: „Puella ergo desponsata et per fidem Deo coniuncta, si forte ignoranter ad haereticorum turbam venerit ibique de fide aliquem male disputantem audierit et id ipsum interrogans, et utrum catholicum et verum sit, intelligere volens, cum nemo ibi nisi haereticus sit, quamvis multum clamet, nullus tamen adest, qui ei veritatem respondeat. Hoc igitur, cum ad episcoporum iudicium venerit, talis anima innocens iudicabitur, quae non sua

[21] Quid est tradere satanae nisi excommunicare? Nimirum vir malus, licet sit putridum in corpore Ecclesiae membrum, attamen, dum quolibet Ecclesiae membrum est, quodammodo bene gestis Ecclesiae impetus satanae retardatur. Verum ex quo evangelio anathematis falce a sinu matris Ecclesiae praeciditur, illud tantillum vitae, quod obtinuit in corpore, separatum perdit ac per hoc, dum excommunicatur, satanae traditur. Sententiae 6, 51 (PL 186, 899).

[22] Cum igitur ex catholica Ecclesia sint omnia sacramenta Dominica, nullo excepto, etiam apud haereticos, qui etiam ex parte Ecclesiae connectuntur, quia ea rite celebrant, quis dubitet, sacramentum sacrificii divini, ubicumque fiat, quia cum apud eos etiam sacrificium Christi sit de Ecclesia quantum ad sui veritatem, locus tamen ipsius non est his, qui sunt extra Ecclesiam. De sacramento altaris 3, 9 (PL 180, 842).

[23] So schreibt Hugo von Amiens: Quicumque igitur hanc unitatem nescit vel ab ea apostatando recessit, Ecclesiam fidelium, quae una est, non habendo bona omnia perdidit ... nisi eum Ecclesiae unitas pie recolligat: Contra hereticos sui temporis 3, 8 (PL 1295—1296). — Oder ausführlicher Wolbero, Abt von St. Pantaleon: Incorporatio fit per conversionem ... per fidem et baptismi gratiam Ecclesiae incorporantur. ... Alii quoque per satisfactionem, qui dum primo quidem de corpore Ecclesiae sint per fidei unitatem, culpis tamen suis exigentibus, interdum ab Ecclesiae corpore sententia peremptoria praeciduntur; sed resipiscentes per satisfactionem iterum ad corpus, unde praecisi fuerant, sententia reconciliatoria coniunguntur. ... Per conversionem vero simul et satisfactionem aliqui incorporantur, qui et fidem credendo suscipiunt et crimina sua confitendo per poenitentiam et baptismum corpori Ecclesiae coniunguntur: In cant. cant. Salomonis 1, 9 (PL 195, 1074).

sponte, sed nescienter, furtim et per latrocinium violata est; haereticus autem contumax moriatur, id est aeterna morte condemnetur." [24] Aus dieser Stelle ist ersichtlich, wie unterschieden wird zwischen schuldhafter und unverschuldeter Häresie und der letzteren keine Gefährdung des ewigen Heiles zufällt; die Frage aber nach der kirchlichen Gliedschaft scheint für diesen Fall noch gar nicht aufgeworfen zu sein.

Taufe und Bekenntnis des Glaubens sind nach der Auffassung der Frühscholastik die Bedingungen für die kirchliche Gliedschaft[25], und Häresie, Exkommunikation und Schisma bewirken den Ausschluß. Die hier und da auftauchenden Unterscheidungen werden noch nicht konsequent durchgeführt. Die Stellung des Sünders in der Kirche hat aber bisher noch keine eigene Berücksichtigung gefunden; darüber soll im folgenden Kapitel die Rede sein.

2. Die Stellung des Sünders in der Kirche

Wie schon im vorigen Kapitel gezeigt worden ist, kann nach der Anschaunug der Frühscholastik die durch die Taufe erlangte Gliedschaft der Kirche wieder verloren gehen, wenn nämlich autoritativ der Ausschluß verhängt wird. Die weitere Frage ist nun, ob nicht vielleicht allgemein die schwere Sünde als Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft angesehen wurde und der Sünder nicht mehr als ihr Glied galt. Die Beantwortung dieses dogmengeschichtlichen Problems wird schwierig sein, aber es lohnt sich, ihm nachzugehen und eine Lösung anzustreben, weil dann eine bessere Klärung des frühscholastischen Kirchenbegriffes erwartet werden kann.

Einige Male lenken die Theologen des 12. Jahrhunderts in der ekklesiologischen Darstellung den Blick auf die *Idealgestalt der Kirche*, auf ihre Heiligkeit und auf die Heiligkeit ihrer Glieder, so z. B. Hervaeus von Bourg-Dieu[26] und Hugo von St. Viktor[27]. Aber dann ist meistens die Frage

[24] Expositio in Deuteronomium 22 (PL 164, 525).

[25] Vgl. auch den Text Bernhards von Clairvaux in „Zur Ekklesiologie der Frühscholastik" Anm. 32. — Über den Begriff der ungerechten Exkommunikation siehe die anonyme Schrift aus dem Investiturstreit: De sepultura eorum, qui falso excommunicati sunt, non turbanda (Libelli de lite, MonGermHist 3, 688). Daß die Auffassungen in der Zeit der Frühscholastik noch sehr auseinander gingen, zeigt A. Landgraf in „Die Lehre vom geheimnisvollen Leib . . .": DivThom (Fr) 26 (1948) 415—418.

[26] Regnum autem caelorum vocatur etiam in hoc saeculo Ecclesia fidelium, qui dum caelestem in terris vitam pro posse suo ducere student, iam in eis Dominus quasi in angelis regnat. Et ob insigne meritum eorum tota simul Ecclesia, cuius ipsi membra sunt, appelatur regnum caelorum, licet in ea multi, qui plus terrena quam caelestia quaerunt, nec in suis moribus adhuc Christum, sicut oportet, regnare sinunt: Homiliae 5 (PL 158, 617). — Ecclesia est corpus eius, et omnes sancti membra ipsius: Ebd. 6 (PL 158, 626).

[27] Nihil in corpore mortuum, nihil extra corpus vivum: De sacramentis 1, 2, 1 (PL 176, 416). — Siehe jedoch auch: Adnotationes in Threnos (PL 175, 257).

nach der kirchlichen Gliedschaft nicht ausdrücklich gestellt, und es wird auch keineswegs in diesem Falle immer vermerkt, die Sünder seien wegen des Fehlens der Heiligkeit von der Kirche ausgeschlossen. Sie entsprechen ja sicher nicht dem Ideal, das die von Christus gestiftete Gemeinschaft für ihre Glieder aufstellen muß, und darum haben auch die Väter, Augustinus an der Spitze, mit allem Nachdruck auf die Heiligkeit des Lebens hingewiesen; deshalb ist es selbstverständlich, daß die Frühscholastik ähnliche Gedankengänge bevorzugt. Was aber jetzt ergründet werden muß, bezieht sich auf eine andere Seite des Problems, nämlich ob die Sünder wegen ihrer Sünde als solcher schon von der kirchlichen Gemeinschaft getrennt und ob die Kirche wesentlich eine Kirche der Heiligen oder auch eine Kirche der Sünder ist. Dazu müssen die Stellen aus der frühscholastischen Ekklesiologie herangezogen werden, die sich ex professo mit diesem Gegenstand beschäftigen.

Viele Texte aus der Scholastik des 12. Jahrhunderts sprechen sich eindeutig in dem Sinne aus, daß die Sünder schlechthin zur Kirche gerechnet werden. Rupert von Deutz, bei dem man noch am ehesten eine idealisierende Auffassung verständlich finden würde, betont es sogar zu wiederholten Malen[28], und Alanus von Lille betrachtet es geradezu als eine Eigenart der Kirche, daß in ihr Gute und Böse untereinander vermischt sind[29]. Ähnlich lauten die Aussagen Werrichos, des Abtes von Igny[30], Philipps von Harvengt[31], Brunos von Asti[32], Werners von St. Blasien[33] u. a. m. Es ist eine überwältigende Fülle von Texten, und zwar vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zu seinem Ende, die keinen Zweifel über die Stellungnahme der Frühscholastik aufkommen lassen. Es würde zu weit führen, sie alle im einzelnen anzuführen, auf den einen oder den anderen wird noch zurückzukommen sein. Von vorneherein muß aber diese Einmütigkeit klar herausgestellt werden, damit abweichende Äußerungen in der rechten Weise zur Wertung kommen.

Gelegentlich wird in diesem Zusammenhang ein Unterschied namhaft gemacht, der zwischen der Gliedschaft der Sünder und der der

[28] In evangelium S. Johannis commentar. 11 (PL 169, 688); In librum Ecclesiastes 5 (PL 168, 1287); In apocalypsim Johannis apostoli 11,11 (PL 169, 1036).

[29] Ab existentibus in Aegypto (celebrandum est pascha), id est Ecclesia militante, cuius typum gerebat Aegyptus, quando populus Domini permixtus erat Aegyptiis, sic in Ecclesia rosis urticae, foliis lilia, id est bonis mali permixti sunt: Sermones octo serm. 4 (PL 210, 210). — Von demselben: De sex alis Cherubim (PL 210, 272).

[30] Sermones, De annuntiatione Domini 3, 7 (PL 185, 128).

[31] In cant. cant. Moralitates, septima recapitulatio (PL 203, 579) und secunda recapitulatio 3 (PL 203, 516).

[32] Expositio in Deuteronomium 31 (PL 164, 535) und Expositio in psalm. 17 (PL 164, 753).

[33] Deflorationes Ss. Patrum (PL 157, 1050). — Bei Petrus Lombardus: Psalm. 51, 5 (PL 191, 497) und Psalm. 126, 5 (PL 191, 1159). — Richard von St. Victor, Allegoriae 1, 13 (PL 175, 642); Sermones centum serm. 62 (PL 177, 1090).

Gerechten bestehe. So besonders klar in den Sententiae Anselmi: „In hoc loco quaeri potest de baptizatis, antequam (? quamquam) peccent, an omnes in ecclesia sint, quia dictum est supra, nullum, ex quo semel est in unitate ecclesie, amplius inde separari. In ecclesia quidem sunt, id est, sacramentis ecclesie participant et remissionem per eadem sacramenta, quod est exterior unitas, acceperunt. Sed in unitate interioris ecclesie non sunt, nisi qui fidem operantem ex dilectione habuerunt et sacramentis ecclesie participaverunt.“ [34] Es wird also zwischen einer inneren und einer äußeren Zugehörigkeit unterschieden, aber die äußere Zugehörigkeit oder die Zugehörigkeit zur äußeren Einheit der Kirche ist sicher nicht als eine bloß äußerliche Zugehörigkeit zu denken, da ja auf die Sakramente als die Quelle dieser Zugehörigkeit verwiesen wird, wie es nach der frühscholastischen Lehre von der Eingliederung in die Kirche nicht anders erwartet werden kann.

Eine ähnliche Unterscheidung macht *Robert von Melun:* „Quaeritur, utrum Christus sponsus sit fatuarum virginum. Quodsi sponsus, et caput. Quodsi caput est, ipse (= ipsae) Christi membra sunt. Quod si verum est, quid est, quod dicitur, quod excluse sunt (adde: non) habentes lampades ardentes? Solutio. Duobus modis dicitur Christus sponsus et caput: Bonorum spiritualiter ob merita vite; malorum, quamdiu in ecclesia sunt per sacramentorum participationem. Quo modo dicitur sponsus et caput etiam fatuarum virginum.“ [35] In dem gleichen Sinne äußert sich *Simon von Tournai:* „Quidam sunt in corpore ecclesiae ut in corpore, per sacramenta scilicet et caritatem, ut boni, quidam in corpore, non ut in corpore, per sacramenta tantum, ut mali... Duobus modis dicitur quis foris ecclesiam, scil. per mortale peccatum vel per participationem sacramentorum, et duobus modis similiter dicitur intra.“ [36]

Irgendeinen Unterschied zwischen den Gerechten und den Sündern in bezug auf die kirchliche Gliedschaft lassen die meisten Theologen der Frühscholastik gelten, wenn auch die Ausdrucksweise verschieden ist und den Sündern einmal mehr und das andere Mal weniger an Verbindung mit der Kirche zugeschrieben wird. Philipp von Harvengt weist den Sündern den untersten Platz in der Kirche an, und die unter dem Namen des Hildebert von Lavardin gehenden Predigten nennen sie faulende Glieder der Kirche[37]. Vielleicht kann man

[34] Ed. cit. 83. [35] Ed. cit. 28, 50.

[36] Causa 1, 1 (J. F. Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, Gießen 1891, 125).

[37] In cant. cant. Moralitates, secunda recapitulatio 3 (PL 203, 516). — Sermones de sanctis 73, In festo omnium sanctorum 1 (PL 171, 698). — Sehr weit geht Balduin von Canterbury, Liber de sacramento altaris (PL 204, 717): Nam qui corpus Christi et calicem solo ore percipiunt et Christum in corde non suscipiunt, ut de ipso et in ipso vivant, sicut a fide, qua vivit iustus, extranei sunt, non habentes cum illis cor unum et animam unam: et propterea membra

sagen, daß mit der fortschreitenden theologischen Erkenntnis der Unterschied deutlicher herausgearbeitet worden ist und daß die Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts sich seltener damit begnügt haben, die Sünder schlechthin ohne weitere Erklärung den Gliedern der Kirche zuzuzählen. Für gewöhnlich wird aber an einer, wenn auch eingeschränkten Gliedschaft der Sünder im 12. Jahrhundert nicht gezweifelt.

Eines bedarf noch der Erklärung, warum die Frühscholastik in dieser Frage wenigstens der Ausdrucksweise nach *verschiedene Meinungen nebeneinander* geduldet hat. Das Evangelium bildet die Grundlage für die Tatsache, daß auch die Sünder in der Kirche einen Platz beanspruchen dürfen; Sicardus gibt in seinem Mitrale einen guten Überblick über die mannigfachen Bilder und Vergleiche der Hl. Schrift, die nach der Anschauung seiner Zeit zur Bestätigung dienen[38]. Augustinus hat auf der Grundlage des Evangeliums weiter aufgebaut, da er besonders das Anliegen spürte, dem spiritualistischen Kirchenbegriff der Donatisten eine fest umrissene und nicht von unsichtbaren Merkmalen abhängige Größe entgegenzusetzen[39]. Aber er erkannte auch sehr gut, daß den Sündern etwas fehlt, was an einem Glied der Kirche vorhanden sein und durch die Führung der Kirche gegeben werden müßte; darum ist seine Redeweise in der Bestimmung der kirchlichen Gliedschaft gegenüber den Sündern nicht immer einheitlich und ausgeglichen[40]. Deshalb allein schon darf es nicht befremden, wenn bei den Theologen des 12. Jahrhunderts ein Gleiches festgestellt werden muß. Dazu kommt noch die sachliche Schwierigkeit, beides auf einmal auszudrücken, daß die Sünder zur Kirche gehören und daß die Einrichtung der Kirche eigentlich doch eine höhere Bestimmung hat. Aber wie schließlich für die endgültige Stellungnahme des hl. Augustinus in diesem Punkte kein Zweifel möglich ist, so kann dasselbe für die augustinische Frühscholastik behauptet werden: Die Sünder sind nicht schlechthin von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen.

Christi non sunt quamvis in Ecclesia, quae est corpus eius, esse videantur. — A. Landgraf macht darauf aufmerksam, daß die Stelle im ersten Korintherbrief: „Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis?" den Anlaß bei einigen Theologen der Frühscholastik dazu gab, den Sünder vom Leibe Christi auszuschließen, und das zumal in der Schule Gilberts de la Porrée der Fall war (Die Lehre vom geheimnisvollen Leib) (DivThom (Fr) 26 [1948] 313—321). Aber es ist zu bedenken, daß die Voraussetzung der porretanische Irrtum bildete, die Taufe sei nur bei den Prädestinierten wirksam, und daß der Sünder meistens nicht schlechthin, sondern nur unter einer bestimmten Rücksicht als ausgeschlossen galt.

[38] Cum tamen etiam militantem designet Ecclesiam, non abhorreo, si quando bonis mali corpore misceantur; nam in Eden mulier de viro formatur, lignum vitae et scientiae proponitur, serpens etiam invenitur, in arca Noe sunt animalia munda et immunda simul in unum pacem habentia. ... In rete piscatoris pisces boni et mali, in area granum et palea ...: Mitrale 1, 1 (PL 213, 38—39).

[39] Z. B.: Sermo 5, 8 (PL 38, 59); sermo 19, 6 (PL 46, 891); sermo 137, 1 (PL 38, 754); De baptismo contra Donatistas 5, 27 (PL 43, 195—196).

[40] Vgl. S. Tromp, Corpus Christi quod est Ecclesia, Rom 1937, 126—129.

Bei den Äußerungen der frühscholastischen Ekklesiologie ist zu beachten, daß im 12. Jahrhundert der öffentliche Sünder vielfach als ipso facto exkommuniziert galt und wegen dieser *Exkommunikation*, nicht wegen der Sünde schlechthin, die ja auch verborgen sein konnte, außerhalb der Kirche sich befand. So berichtet uns in einem besonderen Falle das dem Honorius Augustodunensis zugeschriebene Offendiculum[41], und in ganz allgemeiner Fassung schreibt Johannes Faventinus: „Qui enim criminaliter delinquit, statim apud Deum pro excommunicato habetur, quoniam quantum ad ipsum non est membrum corporis, quod est ecclesia, quamvis per sententiam ecclesie non sit separatus ab ea.“[42] Diese Auffassung wird nicht die gewöhnliche in der Frühscholastik gewesen sein, da sie nur durch wenige Texte bezeugt ist, aber sie steht auch nicht in unversöhnlichem Widerspruch mit der gemeinhin vorgetragenen Anschauung, die den Sünder, insofern er Sünder ist, noch zu den Gliedern der Kirche zählt.

Sicherlich kann man von einer wachsenden Tendenz der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts sprechen, die kirchliche Gliedschaft abzustufen und die der Sünder nur unter einer bestimmten Rücksicht anzuerkennen.

Ein anonymer Text einer Bamberger Handschrift bringt nach A. Landgraf folgende *Unterscheidungen:* „Tribus modis dicitur aliquis de ecclesia, videlicet communione christiani characteris, et hoc modo etiam praecisus est publice de ecclesia, quia dicitur a Christo Christianus. Secundo modo dicitur quis esse de ecclesia, scilicet participatione sacramentorum, et hoc modo est de ecclesia, quicumque nondum est praecisus publice, licet sit in mortali. Tertio et meliori modo dicitur esse de ecclesia, qui est de ea par-

[41] Apostolicus omnes uxoratos presbyteros excommunicavit. Sed ipsi uxorati sunt, igitur excommunicati. Offendiculum 37 (MonGermHist 3, 50).

[42] A. Landgraf, Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik: Schol 5 (1930) 210—247. — Dabei ist zu beachten, daß in der Frühscholastik noch kein klar umrissener Begriff der Exkommunikation vorlag. Nach der heutigen Anschauung würde eine Exkommunikation von seiten Gottes keinen juridischen Akt der Kirche bedeuten, aber es fragt sich, ob man damals die Unterscheidung so gesehen hat. In dem von Landgraf angeführten Schrifttum findet sich einmal ein Text aus einer anonymen Summa der Stiftsbibliothek von Zwettl, der eine deutliche Sprache redet, aber anderseits nicht ohne weiteres als die Anschauung der gesamten Frühscholastik ausgegeben werden darf: Presbiteri itaque cum peccant, maledicti quidem sunt, sed nondum a communione separati. Separationem namque non facit positio sententie, sed iudiciaria examinatio, que recta inquisitione in certo negotio fideliter intuetur certe persone culpam. Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom(Fr) 26 (1948) 320 f. — Ein ähnlicher Text in dem Commentarius Porretanus in primam epistolam ad Corinthios 5 (ed. cit. 56 s.): Si ipse est in ipsa excommunicatione, moriatur nec sacerdotem habeat, cui confiteatur. non ideo debet iudicari dampnatus. Spiritum enim eius nemo iudicet. Forsitan enim magno sacerdoti, id est Christo, ipse poenitens confessus est peccatum, qui etsi preter communionem huius Ecclesie particularis esset, forsitan in communione Christi, id est generalis Ecclesie Christi, que est ab Abel usque ad ultimum iustum, erat constitutus et sic nec dampnandus. — Die Arbeit von A. Gommenginger, Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft? (ZKathTh 73 [1951] 1—71) ist durch diese Texte zu ergänzen.

ticipatione fidei, spei, caritatis." [43] An dieser Stelle ist, was sonst selten geschieht, die letzte, unverlierbare ontische Grundlage der kirchlichen Gliedschaft, der Taufcharakter, namhaft gemacht, und man könnte mit der Abstufung ganz einverstanden sein, wenn nur die zweite Art als entscheidend für die Zugehörigkeit zu einer sichtbaren Gemeinschaft noch mehr hervorgehoben wäre. Für gewöhnlich gehen die Theologen der Frühscholastik, selbst um die Wende des 13. Jahrhunderts, nicht so weit, daß sie die Sünder schlechthin als von der Kirche ausgeschlossen ansehen; die wenigen hierfür von A. Landgraf beigebrachten Texte lassen meistens noch eine andere Deutung zu. Eine gewisse Unklarheit muß hingegen zugegeben werden.

Aber vielleicht haben die Theologen der damaligen Zeit an eine andere Unterscheidung gedacht, in der eine Gliedschaft am Leibe Christi von einer mehr äußerlichen, *juridischen Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche* abgehoben wird. Einige Texte scheinen wirklich in diesem Sinne zu verstehen zu sein, und A. Landgraf kommt zu dem Urteil: „Nach der schließlich vorherrschenden Lehre der Frühscholastik trennt die Sünde wohl vom mystischen Leib Christi, nicht aber von der juridischen Gesellschaft der Kirche." [44]

---

[43] Ebd. 242—243. — Ähnlich der Kanonist Rufinus von Bologna, Summa decretorum 2, 1: Notandum, quod tribus modis aliqui dicuntur esse in ecclesia: propter caritatis unionem, ut omnes boni et soli; propter sacramentorum participationem: quo modo sunt in ecclesia et multi mali; et propter fidelium catholicorum communionem: quo modo sunt in ecclesia omnes catholici et non per anathema praecisi. Itidem tribus modis dicuntur aliqui esse extra ecclesiam: quia non habent vinculum caritatis; et quia a sacramentis ecclesie sunt sequestrati; quo modo nuper publice poenitentes et anathematizati; et quia cum fidelibus ecclesie participare non debent, ut iidem anathematizati et omnes haeretici et scismatici, catecumeni, iudaei et pagani. (Ed. H. Singer, Paderborn 1902, 212.) — Hugo von St. Victor, De arca Noe mystica 5 (PL 176, 689—691). — Commentarius Porretanus in primam epistolam ad Corinthios 11: Mali enim inter bonos habitant et in eorum congregatione, quae Ecclesia est, loco (in margine: et eorundem sacramentorum communione), etsi non affectu conversantur, sed non de ipsius Ecclesie sunt nec gratiarum, que ipsis figurantur sacramentis, sunt participes (ed. A. M. Landgraf, Studi e Testi 117, Città del Vaticano 1945, 56 s.). — Die Unterscheidung „corpore, non mente; numero, non merito; nomine, non numine" geht auf die Glossa ordinaria zurück (PL 113, 844) und damit auf Augustinus, In evang. Joannis 61, 2 (PL 35, 1299).

[44] Sünde und Trennung 246. — Bedeutend milder ist das Urteil A. Landgrafs in seiner neuesten Arbeit „Die Lehre vom geheimnisvollen Leib . . .", womit er seine eigene Stellungnahme von früher stillschweigend berichtigt: „Wir hatten es auch hier mit einer Frage zu tun, die nicht konsequent untersucht wurde. Daraus erklärt es sich, daß Texte, die den Sünder vom Leib Christi trennen, und solche, die ihn darin verbleiben lassen, lange Zeit undiskutiert nebeneinander herlaufen. . . . Beide Gruppen werden so zu einer Selbstverständlichkeit, daß dort, wo die Spekulation sich der einen oder anderen anschließt, dies eigentlich nie mit einer sich von der anderen scheidenden Geste geschieht . . ., daß man sich bestrebt, sie durch eine Brücke zu verbinden, die vor allem in der Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Zugehörigkeit zur Kirche oder dem Leib Christi besteht. . . . So hat denn die Lehre der Frühscholastik in dieser Frage etwas Unfertiges an sich, sie stellt aber immerhin ein gewaltiges Arsenal von Gedanken zur Verfügung, das ein Größerer zur endgültigen Form und Synthese bringen konnte" (DivThom [Fr] 26 [1948] 418f.). Diesem Urteil kann man nur beipflichten, nur

Wenn diese Behauptung zu Recht bestehen müßte, dann wäre ein schwerer Vorwurf gegen die Ekklesiologie des ausgehenden 12. Jahrhunderts erhoben, der nicht ohne ernste Nachprüfung hingenommen werden kann, da der Kirchenbegriff unmittelbar von der an und für sich theoretischen These in Mitleidenschaft gezogen würde. Aber kann überhaupt von einer „schließlich vorherrschenden Lehre der Frühscholastik" gesprochen werden? Dazu war die Ekklesiologie doch zu sehr noch im Fluß der Entwicklung. Ferner darf der Einfluß der meisten anonymen Sentenzensammlungen nicht übertrieben werden, der sicherlich nicht gegen den der damals weit verbreiteten Autoren mit ihren homiletisch-exegetischen Schriften aufkommen kann. Wenn man im einzelnen die von A. Landgraf angeführten Stellen untersucht, so wird die Beweiskraft noch mehr herabgesetzt, da nur *eine* eindeutig klar die Unterscheidung von mystischem Leib Christi und Kirche durchführt („Multi sunt membra ecclesie, non tamen sunt membra Christi. De ecclesia enim sunt boni et mali; membra Christi non sunt nisi boni" [45]); eine zweite ist schon unbestimmter [46]. Man muß dem entgegenhalten, was besonders die exegetisch-homiletische Literatur der Frühscholastik auch gegen Ende des 12. Jahrhunderts über die wahre und eigentliche Gliedschaft der Sünder zu sagen hat.

Noch eine letzte Schwierigkeit könnte gegen die hier vorgetragene Deutung der frühscholastischen Ekklesiologie erhoben werden: Ist die angeblich vorhandene *Gliedschaft* der Sünder nicht als eine *rein äußerliche* aufgefaßt worden, durch die eine lebendige Verbindung mit der Kirche kaum zustande kommen kann? Es ist zuzugeben, daß in diesem Punkte eine deutlichere Sprache wünschenswert wäre. Aber die sakramentale Einheit wird doch sehr stark betont. Robertus Pullus bezeichnet einmal den Sünder zwar als ein „putridum in corpore Ecclesiae membrum", aber anerkennt zugleich die positiven Wirkungen dieser Gliedschaft, u. a. selbst die Tatsache, daß ihm „tantillum vitae" in der kirchlichen Gemeinschaft verblieben ist [47]. Möglicherweise lassen sich aus der frühscholastischen Literatur noch mehr Aussprüche nachweisen, die in diese Richtung gehen. Die zum Schlusse vorherrschende Lehre des 12. Jahrhunderts wird man vielleicht darin erblicken dürfen, daß die einzelnen Stufen der Gliedschaft klarer unterschieden werden und es dabei mit größerer Bestimmtheit zum Ausdruck kommt, wie der Sünder trotz einer eingeschränkten Gliedschaft nicht ganz dem entspricht, was als Ideal von der Kirche angesehen werden muß. Einige Schwan-

sollte deutlicher gesagt werden, daß die Gesamthaltung der Frühscholastik den Sünder keineswegs von der Kirche trennt.

[45] Sünde und Trennung 243. — Auch Petrus Cantor scheint diese Ansicht vertreten zu haben; siehe A. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom (Fr) 26 (1948) 404 f.

[46] Item quaeritur, an ecclesia habeat putrida membra. Quod constat. Numquid illa sunt membra Christi? Non, secundum illud: tolles membra Christi et facies illa membra meretricis: A. Landgraf, Sünde und Trennung 243. — A. Landgraf gibt selber zu: „Aus der Tatsache allein also, daß ein Autor putrida membra ecclesiae kennt, folgt noch nicht, daß er sich des Unterschiedes zwischen mystischem Leib und Kirche bewußt ist" (ebd.). Man könnte auch daran denken, daß eben die putrida membra durch die Exkommunikation entfernt werden.

[47] Sententiae 6, 51 (PL 186, 899). Siehe den Text in Anm. 21.

kungen in der Terminologie sollten bei der Schwierigkeit des Problems keine Überbewertung erfahren.

Was in diesem Kapitel zur Sprache gekommen ist, hat für die historische Festlegung des frühscholastischen Kirchenbegriffes eine nicht zu unterschätzende Bedeutung; er müßte ja unbedingt an Einheitlichkeit oder an scharf umrissener Prägung verlieren, wenn in ihm der Sünder nicht mehr zu der kirchlichen Gemeinschaft gerechnet würde. Für die dogmengeschichtliche Betrachtungsweise hat das behandelte Problem noch besonders diesen Sinn und Wert, daß auf diese Art der Fortschritt gegenüber Augustinus und die Anbahnung der Stellungnahme, die dazu in der Hochscholastik beobachtet werden kann, deutlicher in die Erscheinung treten.

3. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche

Aus den bisher geschildeten Anschauungen der Frühscholastik über die kirchliche Gliedschaft und über die Stellung des Sünders in der Kirche ergibt sich, daß die Kirche als eine festumrissene Gemeinschaft mit klar bestimmbaren Gliedern aufgefaßt worden ist. Von dieser Voraussetzung her ist der Zugang zu einem weiteren Problem geöffnet, zu der Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche; denn darin besteht in erster Linie die Schwierigkeit, die gelöst werden muß, wenn dieses Problem in Angriff genommen wird: Wie kann eine derartige Gemeinschaft für alle Menschen insgesamt das einzige Mittel des ewigen Heiles sein, wenn diese nur unter ganz konkreten Bedingungen zu ihr gehören und doch allein durch die Zugehörigkeit zu ihr gerettet werden? Es fragt sich nun, ob die Theologen des 12. Jahrhunderts schon den Ernst der Frage empfunden und was sie zu ihrer Beantwortung beigetragen haben.

Eines kann nicht übersehen werden: Die Frühscholastik hält unbedingt an der allgemeinen Heilsnotwendigkeit der Kirche fest. *Texte mannigfacher Art* können diesen Grundsatz der Ekklesiologie von damals überzeugend belegen. Hugo von Amiens z. B. ruft mit Begeisterung von der Kirche aus: „O unum et singulare et summum, intra te sunt bona omnia, extra te nullum! Unum omni studio quaerendum, totis viribus tenendum, plena caritate diligendum, quisquis per gratiam scire te potuit, ipse quid sit Ecclesia Dei, certissime novit. Quicumque igitur hanc unitatem nescit, vel ab ea apostatando recessit, Ecclesiam fidelium, quae una est, non habendo, bona omnia perdidit . . ., nisi eum Ecclesiae unitas pie recolligat.“ [48] Die dem Hildebert

[48] Contra haereticos sui temporis 3, 8 (PL 192, 1295—1296). — Andere Texte in demselben Sinne: Bernhard, Sermones de tempore, In capite ieiunii sermo 1 (PL 183, 168); Abälard, Expositio in epist. Pauli ad Rom 2, 6 (PL 187, 877); Hugo von Rouen, Tractatus de memoria 3, 5 (PL 192, 1318); Sententiae divinitatis (ed. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis [BeitrGeschPhThMA 7, 2—3] Münster 1909, 102); Petrus Lombardus, In psalm. 44, 14 (PL 191, 445) und Collectan. in epist. Divi Pauli, in epist. ad Rom. 8 (PL 191, 1440—1441).

von Lavardin zugeschriebenen Predigten berufen sich einmal auf das bekannte Wort Cyprians: „Habere iam non potest Deum patrem, qui non habet Ecclesiam matrem." [49] Bruno von Asti erklärt in streng kategorischer Form: „Qui enim ab Ecclesia discedet, nullum ei sacrificium, nulla abstinentia, nulla carnis maceratio prodest." [50] Einige Scholastiker kommen bei ihrer Darstellung der Heilsnotwendigkeit der Kirche dem Axiom „Extra Ecclesiam nulla salus" ziemlich nahe, wie z. B. Philipp von Harwengt, der die Äußerung tut: „Merito Jacob dicit: Qui vere Dominus est in loco isto, quia extra catholicam Ecclesiam nullus potest salvari nec placere Deo." [51] Ähnlich schreibt Wolbero: „Nullus autem locus salutis est extra Ecclesiam catholicam, neque sunt aliae ecclesiae dicendae praeter hanc unam, quae quamvis in multas particulares dividatur ecclesias, tamen propter unitatem fidei una est sancta universalis Ecclesia." [52] Schon Ivo von Chartres bietet im Anklang an Fulgentius (De fide ad Petrum 37, 78; PL 65, 703) die schroffe Formulierung: „Firmissime tene et nullatenus dubites omnem extra Ecclesiam catholicam baptizatum participem fieri non posse vitae aeternae, si ante finem vitae huius catholicae non fuerit redditus atque incorporatus Ecclesiae." [53] Häufig findet sich ein angebliches Augustinuswort verwertet: „Veri sacrificii extra catholicam Ecclesiam locus non est." [54] Aus alledem geht hervor, wie die frühscholastischen Theologen sich klar und entschieden für die allgemeine Heilsnotwendigkeit der Kirche eingesetzt haben.

× Es kann das nun nicht weiter wundernehmen. Was das 12. Jahrhundert von der alleinseligmachenden Kirche sagte, war nichts anderes als die Lehre der Tradition, die man vor allem durch die Vermittlung des hl. Augustinus überkommen hatte [55]. Gerade für die strenge Form der Ausdrucksweise ist der Kirchenlehrer des Abendlandes verantwortlich zu machen. Aus den bisher angeführten Texten der Frühscholastik geht schon zur Genüge hervor, daß es die empirische, konkrete, katholische Kirche ist, die als alleinseligmachend hingestellt wird, und keine andere Größe in spiritualisierender Auffassung. Petrus Lombardus hebt einmal den Gegensatz dieser Kirche zu den Häresien und damit auch ihre sichtbare Wirklichkeit oder Begründung hervor [56]. Für gewöhnlich findet man keine Erläuterung oder Begründung beigefügt, sondern nur die Behauptung der Tatsächlichkeit als unverbrüchlicher Wahrheit. Vielleicht ließe sich die

[49] Sermones de diversis 98, De pace in Ecclesia (PL 171, 1059).
[50] Expositio in Leviticum 3 (PL 164, 388).
[51] In cant. cant. Moralitates 2 (PL 203, 501).
[52] Commentar. super cant. cant. Salomonis 1, 8 (PL 195, 1059).
[53] Decretum 1, 37 (PL 161, 76).
[54] Liber de sententiis ex operibus S. Augustini delibatus 15 (PL 51, 430).
[55] Z. B.: Extra catholicam Ecclesiam totum potest (homo) praeter salutem ... nunquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire: Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem 6 (PL 43, 695).
[56] Et haeretici faciunt multa, sed non in nido Ecclesiae, id est in fide et participatione sacramentorum, et ideo conculcantur, non servantur eis ad vitam: Commentar. in psalm. 83 (PL 191, 789).

Einheit der Kirche als die Glaubenslehre ansehen, aus der die Frühscholastik die Heilsnotwendigkeit der Kirche erschlossen hat. Wolbero versucht eine Erklärung und innere Erhärtung, indem er an die Verbindung der Glieder mit dem Haupte erinnert, ohne die es kein Leben gibt und kein Leben möglich ist[57]; aus seinen Ausführungen wird es von neuem deutlich, daß in der Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche kein Unterschied zwischen dem mystischen Leibe Christi und der juridischen Gesellschaft gemacht wird. Die absolute, uneingeschränkte Sprache der frühscholastischen Ekklesiologie legt es nahe, die Kirche als heilsnotwendiges Mittel zu fassen, wenn auch die Begriffe necessitas medii und necessitas praecepti anscheinend noch nicht herausgearbeitet und einander gegenübergestellt sind.

Über Gebühr schroff wird die allgemeine Heilsnotwendigkeit der Kirche sicherlich von den Theologen des 12. Jahrhunderts gewertet, die dem *von der kirchlichen Gemeinschaft getrennten Priester* unter gewissen Bedingungen keine Konsekrationsgewalt mehr zuerkennen wollen. Eine anonyme Sentenzensammlung bietet darüber folgenden Text: „Extra Ecclesiam non est locus sacrificii ... Nec locus ipsorum est in eis, qui eam gratiam non percipiunt, qui extra Ecclesiam sunt. Christus enim apud eos non habet, ubi caput suum reclinet. Item non est corpus Christi, quod schismaticus conficit. Quia corpus Christi sacramentum sit unitatis capitis et membrorum, id est Christi et Ecclesiae, in ipso utque unitatem sibi non conficit, id est seipsum Christo et Ecclesiae non unit, qui se de unitate divisit.“ [58] An dieser und an ähnlichen Stellen wird der von der Kirche ausgeschlossene Priester als vollständig vom Leibe Christi und seinem Gnadeneinfluß gelöst betrachtet. Aber selbst dieser Übertreibung und Entstellung liegt noch eine Wahrheit zugrunde, die Wahrheit, daß die Kirche für die letzte, endgültige Begnadung des Menschen, also für sein ewiges Heil, unbedingt notwendig ist. Indessen kann die Anschauung, der Priester verliere mit der Trennung von der Kirche auch jede Gewalt über den Leib Christi, nicht als die allgemeine Ansicht des 12. Jahrhunderts gelten.

Aber wenn von dieser Sondermeinung einmal abgesehen werden soll, so klingt für uns heutzutage das allein schon unerträglich hart, daß Menschen einfach deswegen ewig verloren gehen müssen, weil sie nicht der einen, alleinseligmachenden Kirche angehören. Hat die Ekklesiologie der Frühscholastik an dieser Lehre etwas gemildert und vielleicht auf die außerordentlichen Heilswege Gottes hingewiesen? Im großen und ganzen ist wenig davon zu merken. Möglicherweise hat man damals die Schwierigkeit noch nicht so stark empfunden, da die

[57] Commentar. super cant. cant. Salomonis 3, 7 (PL 195, 1134). — Ähnlich aber schon vorher Hugo von St. Viktor (De sacramentis 1, 2, 1, PL 176, 415), an den sich Petrus Lombardus enge anschließt (Collectan. in epistol. Divi Pauli, In epistol. ad Ephesios 4, PL 192, 197).

[58] A. Landgraf, Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt (vgl. Anm. 17) 206; Sünde und Trennung 218.

Lehre von dem uneingeschränkten und wirklich universalen Heilswillen Gottes sich noch nicht überall durchgesetzt hatte. Außerdem war noch wenig oder gar nichts von der ungeheuer großen Anzahl der außerhalb der Kirche lebenden Menschen bekannt. Die Theorie der Begierdetaufe, oder allgemeiner gesprochen, die Theorie des votum sacramenti befand sich im 12. Jahrhundert trotz der Weiterentwicklung gegenüber Augustinus erst in den Anfängen. Ausdrücklich kommt es, wie es scheint, nirgendwo zur Sprache, daß die reale Zugehörigkeit unter Umständen durch ein votum Ecclesiae ersetzt werden könne[59]. Nicht zuletzt verhinderte es auch die große Autorität des hl. Augustinus, der im Kampfe gegen die Irrlehren des Donatismus, Pelagianismus und Semipelagianismus in die schroffe Haltung hineingedrängt worden war, den außerordentlichen Heilswegen Gottes mehr Aufmerksamkeit zu schenken und eine Anschauung auszubilden, in der die allgemeine Heilsnotwendigkeit der Kirche und der universale Heilswille Gottes in gleicher Weise berücksichtigt werden konnten. Während dieses Verdienst der angehenden Neuzeit vorbehalten blieb, ist es der Frühscholastik zu verdanken, daß sie in einer äußerst schwierigen Frage das überkommene Glaubensgut unversehrt bewahrt und an die Nachwelt weitergegeben hat.

Die christliche Frühzeit, sowohl in der Patristik als auch in der beginnenden Scholastik, kannte Häresie und Schisma theoretisch, vielleicht sogar praktisch, kaum anders als eine bewußt und willentlich vollzogene Loslösung von der Kirche, von ihrem Glauben und von ihrer Leitung (siehe auch die Definition der Häresie in Anm. 15), m. a. W. der Begriff der haeresis materialis etc. war noch nicht ausgebildet. Aber vielleicht finden sich in der Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts Ansätze zu dieser Unterscheidung, und dann könnte auch die These von der Heilsnotwendigkeit der Kirche eine Milderung erfahren. Es ist jedoch zu wenig, wenn in einem Text die Möglichkeit der Rechtfertigung außerhalb der Kirche zugegeben wird, wie es für den Heiden Kornelius von Augustinus und von der Frühscholastik zugegeben wird, es müßte vielmehr auch die Möglichkeit des Heiles außerhalb der Kirche der Inhalt der betreffenden Aussage sein. Gibt es derartige Texte in der frühscholastischen Literatur?

Im ersten Kapitel kam bereits die Rede auf zwei Stellen, die auch hier von Bedeutung sind[60]. Die Stelle aus den Sententiae Anselmi

[59] A. Landgraf, Das sacramentum in voto in der Frühscholastik (vgl. Anmerkung 8) 97—144. — Allerdings kennt die Theologie des 12. Jahrhunderts ein votum unitatis Ecclesiae, das nach ihr in der caritas vorhanden sein muß, wenn diese sündentilgend sein soll (Landgraf, Sünde und Trennung 210—247), aber damit ist das votum Ecclesiae, das die reale Zugehörigkeit zur Kirche ersetzen soll, erst entfernt vorgebildet.

[60] Siehe die Texte in Anm. 10 und 24.

mußte dahin gedeutet werden, daß zwar Gerechtigkeit und Liebe bei den Außenstehenden anerkannt, die endgültige Rettung aber nur der Eingliederung in die Kirche zugeschrieben wird. Der zweite Text aus dem Kommentar des Bruno von Asti zum Buche Deuteronomium enthält klarere Anzeichen für die Verwirklichung außerordentlicher Heilswege Gottes. Mit aller Deutlichkeit wird erklärt, daß es auch eine unverschuldete Häresie gibt, die keine Verdammung nach sich zieht. „Talis anima innocens iudicabitur."[61] Der Gegensatz zu dem eigentlichen Häretiker, der wegen seiner contumacia zum ewigen Tode verdammt wird, tritt offensichtlich zu Tage. Aber man merkt es dem Texte noch an, wie vorsichtig er in dieser schwierigen und damals so neuen Frage vorangeht und wie er die Bedingungen häuft, um keinen Anlaß zu erweiternden Verallgemeinerungen zu bieten. Zu bedauern ist auf jeden Fall, daß Bruno von Asti an dieser Stelle das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche nicht berührt und einer Erklärung ausweicht, welche die Rettung in dem angeführten Falle durch irgendeine Beziehung zur heilsnotwendigen Kirche geschehen läßt. Ein endgültiges Urteil über die Haltung der Frühscholastik wird nur dann möglich sein, wenn noch weitere und klarere Aussagen in der angegebenen Richtung festgestellt werden.

Finden sich etwa bei den Theologen des 12. Jahrhunderts schon Anfänge der in neuerer Zeit einige Male vorgebrachten *Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche*, wodurch gleichfalls eine mildere Deutung der Heilsnotwendigkeit der Kirche angestrebt wird? Sichere und deutliche Bezeugungen sind bisher nicht namhaft gemacht worden. Höchstens könnte man

[61] Expositio in Deuteronomium 22 (PL 164, 525). — Sonst sind die Andeutungen einer Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche noch recht schwach. Bernhard von Clairvaux stellt in der epistola 77 (de baptismo 1, 4 und 1, 8, PL 182, 1034 und 1037) die Prinzipien auf, anerkennt für die Zeit vor Christus den allgemeinen Heilswillen Gottes und nach der Promulgation der Taufe das votum sacramenti, führt sie aber noch nicht bis zu einem votum Ecclesiae weiter durch. Das Beispiel von den grünen Zweigen außerhalb der Arche wird einige Male gebracht, so von Petrus Lombardus: Qui vero hanc (caritatem) habet, securus est et nemo eum a catholica ecclesia movet, et si extra incipit eam habere, intromittitur: ut ramus olivae a columba delatus est ad arcam (In psalm. 21, 19, PL 191, 235), und von Petrus Comestor: Sicut columba ramum olive, qui extra erat, ad archam detulit, sic ecclesia ramum fructuosum, id est virum iustum, qui sacramentorum participatione manet extra sui unitatem, in unitatem suam recipit per caritatem. Ut Cornelius, licet extra esset sacramentaliter, tamen intus spiritualiter (A. Landgraf, Die Lehre vom geheimnisvollen Leib: DivThom [Fr] 26 [1948] 403 f.). In diesen Texten ist die Ausrichtung auf die heilsnotwendige Kirche beibehalten, aber auf der anderen Seite doch noch nicht eine eigentliche Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche ausgesprochen. Petrus Venerabilis lehnt ebenfalls eine Gerechtigkeit derer, die nicht zur Kirche gehören, keineswegs ab: Cum et ante illam (legem), et eius tempore praeter illam, et etiam post illam, iustos vocari multos invenias (Tractatus contra Iudaeos, PL 189, 584); aber das bleiben vereinzelte Aussprüche, und alle können dahin verstanden werden, daß diese Menschen doch schließlich den Weg zur Kirche finden.

auf die Texte verweisen, in denen die Stellung des Sünders als eine äußerliche gekennzeichnet und diese exterior unitas oder die Zugehörigkeit nomine et sacramento, non vita von der interior unitas abgehoben wird[62]. Aber es erscheint fast nirgends (eine Ausnahme ist der Text von Petrus Comestor in Anm. 61) das Gegenstück, die innere Zugehörigkeit ohne das äußere Band. Das wäre doch notwendig, wenn die Teilnahme an der Seele der Kirche allein das Heil sicherstellen sollte. Somit ist wohl zu sagen, daß die Frühscholastik mit ihrer Unterscheidung von exterior und interior unitas zwar eine Abstufung der Gliedschaft, aber keine Milderung der kirchlichen Heilsnotwendigkeit geben wollte. Was Hugo von St. Viktor so fest betont, es gebe außerhalb der Kirche kein Leben[63], spricht aber vielleicht ebenfalls nicht die Gesamthaltung der frühscholastischen Ekklesiologie aus. Jedenfalls war man weit davon entfernt, durch die Vorstellung einer Seele der Kirche die Heilsnotwendigkeit der Verbindung mit ihr abzuschwächen.

Es ist nicht leicht, in kurzen Sätzen das wiederzugeben, was die Frühscholastik im allgemeinen über die alleinseligmachende Kirche dachte. Sicherlich hielt man an dem Dogma fest, und zwar meistens ohne jedwede Milderung oder einschränkende Erklärung; erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts tauchen einige wenige Versuche auf, eine Heilsmöglichkeit auch außerhalb der Kirche anzuerkennen, wobei es nicht ganz klar wird, ob man dabei nur an die Möglichkeit einer Rechtfertigung ohne Verbindung mit der sichtbaren Kirche dachte oder gar an die Möglichkeit des endgültigen ewigen Heiles. Noch viel weniger darf man von der Frühscholastik schon eine Theorie erwarten, wie diese außerordentlichen Heilswege mit der absoluten Heilsnotwendigkeit der Kirche vereinbart werden können. Die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Glaubenswahrheiten mußten in der Theologie der Frühzeit erst gezogen werden. Folgerichtig zu der vom 12. Jahrhundert vertretenen Ansicht, daß durch die Begierdetaufe das Heil des Menschen gesichert werden könne, hätte man ohne Schwierigkeit auch die analoge Hypothese eines votum Ecclesiae aufstellen können, um so das Dogma mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes in Einklang zu bringen. Die Grundlagen dazu waren bereit, und nach dem Vorgang in der Sakramententheologie drängte wohl alles nach dieser Lösung. Anscheinend ist es aber nicht so weit gekommen, sie formell auszusprechen. So blieb man im großen und ganzen in der These von der Heilsnotwendigkeit der Kirche bei dem stehen, was man von Augustinus überkommen hatte; die schüchternen

[62] Hildebert von Lavardin, Sermones de tempore 13 (PL 171, 407); Robert von Melun (ed. cit. 28, 50); Sententiae Anselmi (ed. cit. 83); Petrus Lombardus, Sententiae IV dist. 13 c. 1 (ed. Quaracchi 815); letzterer wendet die Unterscheidungen an: professione et nomine (Collectan. in epistol. Divi Pauli, In 1 ep. ad Cor. 5, PL 191, 1575) und corpore, non mente; nomine, non numine (ibd. In 2 ep. ad Cor. 7, PL 192, 53).

[63] De sacramentis 1, 2 1 (PL 176, 416).

Ansätze zu einer großzügigeren Auffassung kamen noch nicht recht zur Entfaltung.

4. Die Kirche als Rechtseinrichtung

Das Bild der Kirche, wie es bis jetzt aus der frühscholastischen Literatur erschlossen werden konnte, läßt im großen und ganzen mehr die übernatürliche, gnadenhafte Seite an ihr hervortreten, die nun einmal von der Theologie des 12. Jahrhunderts bevorzugt worden ist. Der enge Anschluß an die Patristik, zumal an den hl. Augustin, macht das verständlich, und in der Lehre vom mystischen Herrenleib wurde es mit der größten Deutlichkeit offenkundig. Aber es gibt doch auch noch eine andere Sicht von der Kirche, wodurch die äußere Organisation und die autoritäre und rechtliche Einrichtung zur Geltung kommt. Es ist eine Sicht derselben Wirklichkeit. Auch sie fußt auf dem Glauben und in der Übernatur, hat aber eine gewisse Eigenständigkeit. Es fragt sich nur, inwieweit die Ekklesiologie der Frühscholastik die rechtliche Seite des Kirchenbegriffes anerkannt und herausgestellt hat. Wenn es sich ergeben sollte, daß ihr nicht die gleiche Beachtung zuteil geworden ist, dann wird es die Aufgabe dieses Kapitels sein, nach den Gründen dazu zu suchen und diese geschichtlich zu verstehen.

Es ist nicht zu leugnen, daß in der Theologie des 12. Jahrhunderts eine bestimmte und in etwa einseitige Prägung des Kirchenbegriffes vorgetragen wird. Es ist aber ebenso wahr, daß die juridische Betrachtungsweise nicht ganz zurücktritt[64]. Ausführlich kommt einmal Hugo von St. Viktor trotz seiner Vorliebe für die mystische Seite des Kirchenbildes auf die Machtstellung und auf den Vorrang des römischen Papstes zu sprechen und erklärt u. a.: „(Papa) vice Petri principis claves habet ligandi omnia et solvendi super terram.“[65] Placidus widmet in seiner Schrift „De honore Ecclesiae“ ein ganzes Kapitel der gleichen Darlegung[66], und Abälard faßt die Anschauungen seiner Zeit in die Worte zusammen: „Regnum Christi univer-

[64] Außer den in unserer Arbeit Zur Ekklesiologie der Frühscholastik angeführten Texten siehe besonders: Anselm von Havelberg, Dialogi 3, 12 (PL 188, 1225—1226), wo deutlich das sichtbare und das unsichtbare Haupt der Kirche miteinander in Verbindung gesetzt sind; weiterhin: Hildebert von Lavardin (?), Sermones de diversis 98, De pace in Ecclesia: Petrus ergo est fundamentum, cui innititur Ecclesia, fide enim illius omnia membra Ecclesiae adhaerent (PL 171, 795). — Ivo von Chartres, Decretum 5 (PL 161, 321—438).

[65] De sacramentis 2, 3, 5 (PL 176, 423). — Ähnlich Anselm von Canterbury, De fide trinitatis et de incarnatione Verbi praef. (PL 158, 261) und Bernhard von Clairvaux, De consideratione 2, 8 (PL 182, 751—752), Epistolae 174 und 190 (PL 182, 336 und 183, 1053—1054). — Die Theorie von den beiden Schwertern findet sich auch schon bei Bernhard: De consideratione 4, 3, 7 (PL 182, 776) und Epistola 256, 1—2 (PL 182, 464).

[66] 70 (PL 163, 643—644).

salis est Ecclesia, ita in potestatem Petri tradita, ut nihil in ea fieri possit nisi ordinatione vel permissione Romani Pontificis."[67] Diese und andere mehr gelegentliche Äußerungen erlauben den Schluß, daß die rechtliche Seite des Kirchenbegriffes der Frühscholastik nicht unbekannt war.

Aber es könnte die Schwierigkeit erhoben werden, ob damit dieselbe Kirche gemeint sei, die sonst als Leib des Herrn gepriesen und nach ihrer inneren Struktur dargestellt wird, oder ob nicht zum mindesten wesentlich *verschiedene Betrachtungsweisen* vorliegen. Freilich sind die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Seiten des Kirchenbegriffes in der frühscholastischen Literatur nicht immer ausdrücklich gezogen worden. Indessen werden sie ab und zu deutlicher, so wenn Petrus Lombardus die unterschiedlichen Weihegrade auf die Idee vom mystischen Herrenleib zurückführt[68] oder wenn Isaak von Stella das Bußsakrament, bei dem ja nicht allein die Weihegewalt der Kirche, sondern auch ihre Jurisdiktionsgewalt zur Anwendung kommt, aus derselben Grundvorstellung herleitet[69]. Wenn meistens die Gedankenverbindung nicht schärfer herausgearbeitet wird, so gibt uns das noch nicht die Berechtigung, der frühscholastischen Theologie einen doppelten Kirchenbegriff zuzuschreiben, zumal da die ausgesprochene Vorliebe für die übernatürliche Seite der Kirche nicht ohne Erklärung bleibt. Die damalige Zeit war sich jedenfalls keiner Zwiespältigkeit in diesem grundlegenden Begriffe bewußt, der als eine lebendige Wirklichkeit vor ihr stand. In den homiletisch-exegetischen Schriften mußte naturgemäß eine Sicht in etwa zurücktreten, die nicht so unmittelbar den praktischen Belangen dieser Literaturgattung diente; die dogmatischen oder mystischen Gedankengänge, die zudem stark von moralisch-aszetischen Erörterungen durchsetzt waren, suchten Anschluß an die Kirchenväter, Augustinus vor allem, und es bedarf keines langen Beweises, daß die Patristik in der Ausbildung des Kirchenbildes den gleichen Weg gegangen ist wie die Frühscholastik[70]. Weiter darf man nicht übersehen, daß in den scholastischen Schriften die behandelten Themen, namentlich die in der Ekklesiologie, noch ziemlich beschränkt sind; die Auswahl wird meistenteils mehr nach äußeren Rücksichten, so u. a. durch das Herkommen und oft auch durch die Einwände der Gegner, bestimmt worden sein. Nun ist es aber ohne allen Zweifel im 12. Jahrhundert

[67] Sermo 23 (PL 178, 527). — Am ausführlichsten und gründlichsten ist die Darstellung bei Anselm von Havelberg, Dialogi 3, 5—12 (PL 188, 1213—1228).

[68] Sententiae IV dist. 24 cap. 1 (ed. Quaracchi 872).

[69] Sermones 11 (PL 194, 1728) und 42 (PL 194, 1832). Außerdem spricht in ähnlichem Sinn Anselm von Havelberg, Dialogi 3, 12: Caput Ecclesiae Christus ascendens in altum vicem suam in terris Petro apostolorum principi commisit. ... Romani pontifices per ordinem consequenter vice Christi substituti caput Ecclesiae sunt in terris, cuius Ecclesiae caput Christus est in caelis. Noli itaque in uno corpore Ecclesiae duo vel plurima capita facere, quia valde indecens est in quolibet corpore et indecorum et monstrosum ... (PL 188, 1225). Siehe auch Richard von St. Viktor, Allegoriae 3, 9 (PL 175, 662), Sermones centum 1 und 81 (PL 177, 902 und 1156—1158), ferner das anonyme Speculum de mysteriis Ecclesiae (PL 177, 704).

[70] Selbstverständlich hat aber auch die andere Sicht nicht ganz gefehlt; siehe S. Tromp a. a. O. 158—160.

noch keine Streitfrage, keine „quaestio scholastica", welche Rolle beispielsweise die Kirche in der Vorlage der Offenbarung spiele oder wie das Verhältnis zwischen der Gewalt des Papstes und der der Bischöfe sei. Die Autoritätskirche als solche war in der Tat damals kein Problem, sie wurde vielmehr erlebt und unterstand nur insoweit der Untersuchung in schulgemäßer Form, als es durch den Gebrauch oder durch die jeweiligen Bedürfnisse der Zeit nahegelegt wurde.

Noch ein anderer Grund kommt hinzu, warum die *rechtliche Seite der Kirche* weniger beachtet und weniger ausdrücklich auf die gnadenhafte Seite bezogen wurde. Dogmatik und Kanonistik waren schon im 12. Jahrhundert langsam als Einzeldisziplin entwickelt worden. Selbstverständlich waren noch eine Reihe von Wechselbeziehungen vorhanden[71], aber es machte sich doch eine Absonderung der Fachwissensgebiete geltend. Es gab manche mehr oder weniger kanonistische Darstellungen, in denen auch ekklesiologische Fragen berührt wurden; außer dem Decretum des Ivo von Chartres sind zu nennen: Placidus, De honore Ecclesiae[72], Hugo von St. Benoît, Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate[73], und Honorius Augustodunensis, Summa gloria[74]. Aber die Folge der Absonderung theologischen Stoffes an das Kirchenrecht konnte nicht ausbleiben: Dieser wurde dann weniger unter dogmatischer Rücksicht als vielmehr nach rechtlichen Gesichtspunkten behandelt. Darin kann man die Erklärung finden, warum einige von Haus aus der Ekklesiologie angehörende Fragen, namentlich diejenigen, welche sich auf die äußere Organisation und auf die tiefere Begründung der Rechtseinrichtung der Kirche erstrecken, in den Hintergrund treten mußten. Die Scholastik beschäftigte sich kaum mit ihnen, weil sie an die Kanonistik abgesondert waren, und diese hingegen wendete ihnen ihr Interesse lediglich in dem beschränkten Ausmaß ihrer eigenen Disziplin zu.

Am ehesten ist noch zu erwarten, daß in den offiziellen Erlassen der Päpste und in den Entscheidungen der Konzilien, also in den Äußerungen der Autoritätskirche selber, sich etwas über die dogmatische Begründung der kirchlichen Gewalt vorfindet.

Am stärksten hat der *Papst Leo IX.* (1049—1054), allerdings etwas vor der Zeit, die den Arbeitsraum dieser Untersuchung bildet, einmal in dem Briefe „In terra pax" dem Anliegen Rechnung getragen, wenn er dort schreibt: „Quod utique devotissimus ille Petrus non solum vivens, sed et moriens demonstravit, quando congrua significatione se crucifigi deorsum verso capite petivit; profecto divina inspiratione praefigurans, se esse primum et quadrum lapidem in fundamento, quod est Christus Jesus, compaginatum, cohaerentem et connexum; qui utpote superpositus angulari lapidi, totum pondus ecclesiasticae fabricae incorruptibili soliditate sufferret, ac proprii capitis suppositione omnia membra Corporis Christi per aptas et

[71] J. de Ghellinck, Le mouvement du XII[e] siècle, Paris [2]1948, Abschnitt: Théologie et droit canon au XI[e] et au XII[e] siècle, 416—547.
[72] PL 163, 623—690.
[73] PL 163, 939—976.
[74] PL 172, 1257—1270.

naturales compages usque ad consummationem saeculi, quasi usque ad pedes crescentia, inflexibili collo ad coelos sustolleret." [75]

Innozenz III. (1198—1216) hat sogar zweimal einen ähnlichen Gedanken zum Ausdruck gebracht, wie die Gewalt des Statthalters Christi auf Erden nur aus der Vorstellung vom mystischen Herrenleib in der rechten Weise gedeutet werden könne[76]. Dieser Papst war im allgemeinen mit den scholastischen Lehrmeinungen seiner Zeit sehr vertraut. Für die Ekklesiologie ist das daraus zu ersehen, daß er in der professio fidei für die Waldenser die Heilsnotwendigkeit der Kirche und den Ausschluß der Häretiker aus der kirchlichen Gemeinschaft bestätigt und sich für das Verbleiben der Konsekrationsgewalt auch in dem unwürdigen Priester entscheidet[77] und außerdem in einem offiziellen Schreiben die Begierdetaufe und die damit gegebene Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche anerkennt[78]. So ist wohl auch der umgekehrte Schluß gestattet, seine Begründung der Autorität der Kirche mit der Lehre vom Corpus Christi mysticum sei den ekklesiologischen Anschauungen der Scholastiker seines Zeitalters nicht fremd gewesen. Somit wird das bekräftigt, was schon oben aus den frühscholastischen Schriften über diesen Gegenstand zusammengetragen werden konnte.

Nichtsdestoweniger verbleiben die theologischen Aussagen über die juridische Struktur der Kirche und über deren dogmatische Grundlage in einer relativen Seltenheit. Um das zu verstehen, muß man zuletzt noch auf die eigenartige Zeitlage des 12. Jahrhunderts Rücksicht nehmen. Häresien und Sekten von größerem Ausmaß und einiger Bedeutung, denen gegenüber eine Begründung der kirchlichen Autorität notwendig geworden wäre, gab es damals nicht; die Auseinandersetzung mit den Waldensern kam erst gegen Ende dieses Zeitalters auf und hat wenigstens im Anfang noch nicht viel Einfluß auf die theologische Literatur ausgeübt[79]. Die Religionsgespräche mit den schismatischen Griechen der Ostkirche hatten meistens andere Anliegen (der Zusatz „Filioque" im Symbolum faßte die dogmatischen Kontroversen zusammen, wie die Stellung im Azymenstreit die liturgischen); nur die Dialogi des Anselm von Havelberg wandten ihr

[75] 6 (PL 143, 748). — Ähnlich, wenn auch nicht so ausgeprägt, Lucius III., „Licet Dominus" vom 5. Februar 1183 (Bullarium Romanorum Pontificum, ed. Taurinensis III 10—11).

[76] „Ex eo te radicatum" vom 23. November 1199 (ed. cit. 166—167) und „Rex regum" vom 24. Februar 1204 (ebd. 187—188).

[77] Denzinger n. 423—424. R [78] Denzinger n. 413.

[79] Zu nennen sind vor allem: Alanus de Insulis, De fide catholica contra haereticos, lib. 2. contra Waldenses (PL 210, 377—400), Bernhard von Fontcaude, Liber adversus Waldensium sectam (PL 204, 783—840) und Praepositinus, Summa contra haereticos Catharos (M. Grabmann, Scholastische Methode II 554).

Interesse auch der Frage nach dem Primat in der Kirche zu[80]. Allerdings kannte das 12. Jahrhundert ein ekklesiologisches Problem, das außerordentlich dringend war, das praktische Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat oder von Papsttum und Kaisertum, und ohne Zweifel hätte eine aus den Tiefen des Glaubens schöpfende Ekklesiologie es eingehend darstellen und sicher auch einiges zu seiner Lösung, soweit das überhaupt vom theoretischen Standpunkt aus möglich war, beitragen können. Manche Schriften zu diesem Thema aus dem 12. Jahrhundert sind uns erhalten[81]. Aber sie sind nicht dogmatisch genug und bleiben für gewöhnlich bei der polemischen Behandlung des Stoffes stehen. Warum man nicht weiter ging, wird wohl daher zu erklären sein, daß es eine Ekklesiologie, die derartigen Ansprüchen genügt hätte, noch nicht gab, und das hat wiederum seinen Grund in der Tatsache, daß die wissenschaftliche Theologie schlechthin sich noch in den Anfängen befand.

* * *

Zum Schluß dieser Arbeit wird es nicht unangebracht sein, wenn wir einen Rückblick dem Bilde widmen, das die Frühscholastik von ihren Vorstellungen über die Kirche entworfen hat[82]. Zu diesem Zwecke müssen die Einzelaussagen zu einer Einheit zusammengefaßt und in ihrer Bedeutung für die Gesamtkonzeption herausgestellt werden. Selbstverständlich steht dabei im Mittelpunkt die Kirchenidee selber. Da aber der Versuch gemacht worden ist, von verschiedenen Angriffspunkten aus diese herauszuarbeiten, soll jetzt der leitende

[80] Besonders Dialogi 3, 5—12 (PL 188, 1213—1228). — Vergl. auch J. Beumer, Ein Religionsgespräch aus dem 12. Jahrhundert; ZKathTheol 75 (1951) 465—482.

[81] Die Streitreden sind gesammelt in den Monumenta Germaniae historica: Libelli de lite imperatorum et Romanorum pontificum saec. XI. et XII., 1891—1897. In die von uns behandelte Zeit gehören vor allem: Rupert von Deutz, De calamitatibus Ecclesiae Leodiensis opusculum (Libelli de lite III, 622—641), Manegold von Lauterbach, Liber ad Gebehardum (I, 300—430); von unbekannten Verfassern: Liber de unitate Ecclesiae conservanda (II, 173—284) und Tractatus de investitura episcoporum (II, 495—504). Außerdem beziehen sich aus der Patrologie von Migne noch folgende Schriften auf den gleichen Gegenstand: Hugo von St. Benoît, Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate (PL 163, 939—976) und Johannes von Salisbury, Policraticus (PL 199, 379—827). Der unmittelbare Ertrag aus der gesamten Literatur des ausgehenden Investiturstreites scheint für eine Festlegung oder für eine Vertiefung des Kirchenbegriffes des 12. Jahrhunderts nicht allzu groß zu sein; ein genaueres Eingehen auf die verborgenen Strömungen; die gelegentlich noch durchschimmern, würde eine eigene Untersuchung erfordern. Einigermaßen gründlich ist die Darstellung in den Schriften des sog. Anonymus von York (vielleicht Erzbischof Wilhelm Bona Anima von Rouen); siehe: G. H. Williams, The Norman Anonymus of 1100 A. D. Harvard Theological Studies 18, Cambridge 1951.

[82] Wir greifen hiermit auch auf die Ausführungen zurück, die in der Arbeit „Zur Ekklesiologie der Frühscholostik" gemacht worden sind.

Gedanke noch einmal, und zwar mit größerer Deutlichkeit, als das bisher im Verlaufe der Ausführungen möglich war, hervortreten.

Was die Frühscholastik im tiefsten Grunde über die Kirche sagen wollte oder was ihr ekklesiologisches Prinzip bildet, das ist in dem Abschnitt über die Kirche als Leib Christi enthalten. Das letzte Kapitel der vorliegenden Arbeit bietet aber dazu noch eine Ergänzung, und zwar nach der Rücksicht der äußeren, juridischen Organisation hin. Damit ist der frühscholastische Kirchenbegriff herausgestellt, der Begriff der sichtbaren von Christus gegründeten Gemeinschaft, die aber in ihrer Wesensstruktur bis auf das Lebenswerk und auf die Person des Gottmenschen hinabreicht. Dieser Gedanke wurde auch schon in dem Kapitel über den Ursprung der Kirche berührt und gleichfalls bei der Beschreibung der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Die längeren Ausführungen, die der kirchlichen Gliedschaft sich zuwandten, waren für die Wesenserkenntnis keineswegs überflüssig, weil nur so das Mißverständnis hintangehalten werden konnte, als ob die Kirche eine rein gnadenhafte, unsichtbare Größe wäre. Eine besondere Bedeutung kommt u. E. den gelegentlich eingestreuten Bemerkungen über die Einheitlichkeit des frühscholastischen Kirchenbegriffes zu.

Ein objektives Urteil über die Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts muß zunächst feststellen, daß sie reich an Gedanken und Problemen ist und somit die von vorneherein gehegten Erwartungen weit übertrifft. Mögen diese oder jene Einzelheiten in diesem Kirchenbild noch fehlen oder erst in schwachen Ansätzen vorhanden sein, so ist doch das Wesentliche der das Erlösungswerk fortsetzenden Gemeinschaft gut gezeichnet, und bestimmte Teilaspekte sind sogar von den frühscholastischen Theologen ausgezeichnet erfaßt und dargestellt. Die moderne Kritik muß das in erster Linie würdigen. Was am meisten noch vermißt werden muß, ist die systematische, genau unterscheidende und zu einer Einheit zusammenschließende Gesamtdarstellung der Kirche. Aber da diese auch für die anderen Lehrstücke der Theologie in der Scholastik des 12. Jahrhunderts noch kaum vorliegt, wäre es unbillig, sie für die Ekklesiologie zu verlangen, die doch wegen ihrer komplexen Gestalt und ihres weithinreichenden Umfanges besondere objektive Schwierigkeiten in sich birgt.

Die frühscholastische Ekklesiologie ist, wie in einem eigenen Kapitel festgestellt wurde, wie es sich aber auch die ganze Arbeit hindurch bemerkbar machte, augustinisch. Eine Wiedergabe des augustinischen Kirchenbegriffes braucht aber keineswegs einen Nachteil der Frühscholastik und ihrer Ekklesiologie zu bedeuten. Es ist außerdem gezeigt worden, wie besonders in den Fragen, die sich auf die kirchliche Gliedschaft und auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche beziehen, neue Gesichtspunkte auftauchten und eine Entwicklung einleiteten,

die erst geraume Zeit später zu einem gewissen Abschluß gekommen ist. Mit dieser Feststellung läßt sich auch eine gesonderte Behandlung gerade des 12. Jahrhunderts in der Frage nach der Ausbildung des Kirchenbegriffes rechtfertigen. Die Frühscholastik ist nämlich in ihrem tiefsten Wesen eine Theologie des Überganges; einerseits schließt sie sich innerlich an die Patristik an und bleibt ihr, namentlich dem großen Lehrer des Abendlandes, dem hl. Augustinus, verpflichtet, und anderseits bildet sie die Vorbereitung auf die folgende Periode der Theologie, die Hochscholastik des 13. Jahrhunderts, auf die sie innerlich in ihren Fragestellungen und Lehrmeinungen sich ausrichtet. Die Ekklesiologie der Frühscholastik nimmt nun teil an dieser Doppelgestalt: Verwurzelung in der Patristik und Hinordnung auf die Hochscholastik. Darum ist auch in der frühscholatischen Kirchenlehre noch manches aus der Vätertradition bewahrt, was später seine ursprüngliche Reinheit und Kraft verloren hat, und wiederum auch manches keimhaft enthalten, was später zur Reife gelangt ist.

An und für sich müßte in diesem abschließenden Kapitel noch dargetan werden, wie die Hochscholastik die einleitenden Ansätze der frühscholastischen Ekklesiologie aufgenommen und weiter ausgebaut hat; das würde ja dem entsprechen, was über die Verbindungslinien zu Augustinus hin gesagt worden ist. Indessen wäre dazu eine zum größten Teile vollständig neue Forschungsarbeit notwendig, da bislang nur Thomas von Aquin, Albertus Magnus und Bonaventura Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gewesen sind[83]. Auch für die Ekklesiologie der Frühscholastik in sich wäre durch eine systematische und historische Erarbeitung des Materials aus der späteren Zeit noch ein Gewinn zu erhoffen, da die Ansätze einer Wissenschaft erst aus der Weiterführung und Vollendung voll und ganz gewürdigt werden können. Wahrscheinlich würde dann die Ekklesiologie der Frühscholastik sogar in einem noch besseren Lichte dastehen, weil die spätere Entwicklung in den ekklesiologischen Fragen nicht immer gradlinig verlaufen ist und auch nicht immer alle Anregungen aus der Zeit der Frühscholastik getreulich aufgenommen und weiter ausgebildet hat.

[83] W. Scherer, Des seligen Albertus M. Lehre von der Kirche, Freiburg 1928. R. Silic, Christus und die Kirche, ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge 3), Breslau 1938.

Hegels Begriff der Religion — sein Sinn und seine Grenze

Von Bernhard Welte, Freiburg

Im Hegelschen System tritt die Religion auf der Höchststufe der Entwicklung des Geistes mit der inneren Konsequenz des entworfenen Gesamtprozesses hervor. Wie sie von ihm bestimmt wird, mögen folgende Zitate dartun: „Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eigenes, reines Selbstbewußtsein ..." „Die Vollendung der Religion besteht darin, ... daß der Geist sich als seiner selbst bewußter Geist wirklich und Gegenstand seines Bewußtseins wird."[1] Zu solchen Sätzen und dem ganzen, die Religion behandelnden Abschnitt der Phänomenologie findet sich der beste und auch verständlichste Kommentar in Hegels Vorlesungen über den Begriff der Religion. Auch dort lesen wir: „Die Religion ist die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes."[2] Und aus den Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes: „Nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke ist es, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes im Menschen: es ist ... Gottes Selbstbewußtsein, welches sich in dem Wissen des Menschen weiß."[3]

Was kann mit solchen Bestimmungen gemeint sein, worin liegt ihr Sinn und ihre Bedeutung, und wo ihre wesentliche Grenze? Das ist die Frage, die wir uns hier stellen.

Um den Sinn solcher Bestimmungen in der gebotenen Kürze klären zu können, müssen zum mindesten zwei Überlegungen durchgeführt werden. Wir müssen zunächst den Grundansatz des Hegelschen Denkens deutlich machen und besprechen, da die genannten Bestimmungen von Religion nur von ihm aus verstanden werden können. Auf dieser Grundlage werden wir dann zur Erörterung des Sinnes dieser Religionsbestimmung selbst und zu ihrer Kritik fortschreiten können.

Natürlich steht über diese Fragen hinaus die *gesamte* Hegelsche Metaphysik mit unserem Thema in Zusammenhang. Doch müssen wir uns hier methodisch auf das Durchdenken der genannten Punkte beschränken.

---

[1] Phänomenologie, hrsg. v. G. Lasson, 374 u. 375.

[2] Vorlesungen über den Begriff der Religion, hrsg. v. G. Lasson, I. Begriff der Religion, 150.

[3] Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, neu hrsg. v. G. Lasson, 49.

I.

Das Grundprinzip im Hegelschen Denken, aus dem sich alles, auch das Wesen der Religion, entwickelt, ist das der Identität zwischen Denken und Sein. Hegel selbst hat es immer wieder betont: „Die reine Wissenschaft 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."[4] Auch das systematische Durchdenken der einzelnen Positionen Hegels führt immer wieder auf diesen Punkt zurück. Aus diesem Grundgedanken ergibt sich die dialektische Bewegung; aus ihm ergibt sich auch, daß mit der Beschreibung der Wesensbewegung des Gedankens auch die Wesensbewegung des Seins alles Seienden beschrieben wird, daß also alles aus dem Denken, aus dem Geist, als die Entfaltung von dessen innerem Leben zu begreifen ist. Aus diesem Grundprinzip ergibt sich schließlich auch Hegels Bestimmung der Religion.

Bedenken wir also zunächst dieses Grundprinzip: Ist es durchführbar, läßt es sich als Basis des Gesamtbegreifens benützen, und wenn ja, in welchem Sinne? Was bedeutet hier überhaupt Identität?

Zunächst widerspricht das Prinzip ja vollständig dem durchschnittlichen Alltagsbewußtsein. Allein damit ist nicht viel gesagt. Seit es ein abendländisches Denken gibt, tauchen in ihm solche Identitätsformeln auf: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, so lesen wir bei Parmenides[5]; oder bei Aristoteles: ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ'ἐνέργειαν τὰ πράγματα[6]. Oder bei Thomas von Aquin: Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu[7], ein Satz, der für ihn charakteristisch ist und seine Auffassung von der Seinsart des Geistes zum schärfsten Ausdruck bringt: secundum esse immateriale res non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia[8].

Die Achtsamkeit auf das Wesen des Denkens als der Form geistigen Bewußtseins vermag den Sinn solcher Formeln zu beleuchten und zu bestätigen.

Das Denken denkt, was ist. Es denkt über das Wirkliche, daß es wirklich ist, über das Mögliche, daß es möglich ist, über das nur Gedachte, daß es nur gedacht ist, es mag auch das außerhalb des Denkens Seiende denken, aber selbst in diesem Falle denkt es dies als außerhalb des Denkens seiend. Und so übersteigt das Denken auf eine merkwürdige Art immer und wesentlich sich selbst zum Sein dessen hin, was je immer ist, keineswegs etwa zu einem bloßen Ab-

[4] Logik, hrsg. v. G. Lasson, 30.
[5] Fragmente der Vorsokratiker[5], B I. 8.
[6] ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ 431 b 17.
[7] II de an. 12, nr 377.
[8] II de an. 5, nr 283. — Vgl. dazu bes. S. theol. I. 89. 1. c.

bild, einer bloßen Reproduktion von diesem. Wir denken nicht an Bilder, sondern an Sachen. Man sieht daraus: eben das, was die Sache an sich selbst ist, eben dies und nichts anderes ist auch das, was gedacht ist. Dies wird man ohne weiteres zugeben für den Fall, daß der Gedanke wahr ist und in der Wahrheit sein eigenes Wesen erreicht hat. Aber selbst wenn der Gedanke seinen Gegenstand verfehlt, so ist gleichwohl das Sein des Gegenstandes an sich selbst das wahre Wesen auch eines solchen unwahren Gedankens. Dieser wäre ja sonst gar nicht negativ von der Wahrheit her als un-wahr zu bestimmen. Was der Gegenstand ist, das ist die wahre Wirklichkeit des Gedankens. Auch wo ich etwa denke, ich hätte nicht alles meines im Gedanken vergegenwärtigten Gegenstandes erkannt und gedacht, es gäbe also an ihm noch Unerkanntes und Ungedachtes, so habe ich ja gleichwohl wiederum *gedacht*, was der Gegenstand — in seiner Unerkanntheit oder Ungedachtheit — *ist*. Nichts des Gegenstandes ist schlechthin außerhalb des Gedankens, so, daß es etwas sein könnte, was überhaupt nicht Gedachtes wäre. Die hier hervortretende Identität umfaßt in jedem Fall das Ganze, nichts des Gegenstandes entgeht ihr, und man kann durch keine Drehung und Wendung aus dieser Identität einfachhin hinauskommen. Ens *est* verum, der dazwischenliegende Unterschied ist „rationis tantum“ [9].

Dies ist eine ontologische Grundeinsicht von unermeßlichen Folgen, für die Auffassung des Wesens des Geistes ebenso wie für die Auffassung des Seins, welches, in diesem Zusammenhange betrachtet, eine universale Geistbezogenheit und Geistigkeit, eine intelligibilitas, hervortreten läßt. Wenn das, was die Sache selbst ist, gedacht wird, dann ist ja die Sache selbst — und zwar im ganzen Umfang ihres Seins — von der Seinsart der Gedachtheit, von jener also, welche bei Thomas den Namen intelligibilitas trägt.

Diese Einsicht darf nie zugunsten eines bloß äußerlichen und geistlosen Positivismus aufgegeben werden, welcher das Maß der eigentlichen Wirklichkeit nur an der äußeren, womöglich materiellen und physischen Vorhandenheit glaubt finden zu müssen und das Geistige, das Denken und Erkennen als ein Uneigentliches, Unerhebliches, ja im Grunde Unwirkliches (es ist ja „bloß geistig“) nimmt anstatt als Quelle, Maß und Grundgestalt aller Wirklichkeit.

Die hier in den Blick kommende Identität des Denkens, d. h. der Seinsart des Geistes, mit seinen Gegenständen läßt nun auch den Sinn des Hegelschen Grundansatzes hervortreten, welcher ihm zum Schlüssel des gesamten Seinsverständnisses, zuletzt und zuhöchst auch des Verständnisses der Religion wird.

Ist der Gegenstand des Denkens das, was gedacht wird, d. h.

[9] De ver. 21, 1.

aber die Wirklichkeit des Denkens selber, so tritt aus dieser Identität doch die Verschiedenheit hervor, und sie wird als hervortretende von der geistigen Identität erst ermöglicht: die Verschiedenheit nämlich zwischen dem, *was* ich denke, und dem Denken, *welches* denkt. Diese beiden unterschiedenen Bestimmungen können ja nur dann verglichen und unterschieden werden, wenn sie in irgendeinem Medium zusammenkommen und eins sind. Das Medium aber ist offensichtlich das des Denkens. Begründet so die geistige Identität erst die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Denken und Gedachtem, so begründet sie weiterhin auch alles das, was aus dieser Unterscheidung wieder hervorgeht: die Beurteilung der Entsprechung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, d. h. aber den Gesichtspunkt der Wahrheit, welche ja die Subjektivität wie die Objektivität in sich vereinigt enthält — sie ist als *eine* in re *und* intellectu —, selber aber von ewiger und absoluter Seinsart ist[10].

In diesem ganzen Bereiche also muß der Hegelsche Ansatz als sinnvoll erkannt und festgehalten werden.

Allein, ist nicht noch eine andere Betrachtungsweise neben dieser möglich, vielleicht nötig?

Für *uns* jedenfalls als endliche Subjekte ist mit der dargestellten Entfaltung der Struktur des Denkens nicht alles getan, und dies deshalb nicht, weil unser Denken nicht *reines* Denken ist, vielmehr das Denken eines Denkenden; und entsprechend ist unser Gedachtes nicht reines Gedachtes, sondern ein gedachtes Seiendes. Der hier hervortretende Unterschied hat eine gewisse Entsprechung in der scholastischen *Real*unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, einer Unterscheidung, welche im Endlichen niemals aufzuheben ist. Daß ich *bin*, mein Sein also, dies ermöglicht und begründet mein Denken. Und daß Seiendes mir gegenüber *ist*, dies ermöglicht und begründet sein Gedachtsein.

Mit einer solchen Überlegung wird die Ebene des Denkens zurückgeführt auf die sie begründende und tragende des Seins. Dieses Sein wird zwar seinem ganzen Umfang und Gehalt nach vom Element des Geistes durchdrungen und umfangen und identifiziert — ich denke ja, was ist —, und so bleibt kein Stück von ihm nicht auch Denken —, ebenso wie kein Stück des Denkens nicht auch Sein ist. Aber gleichwohl zeigt das Sein sich dem Denken gegenüber in unserem Bereich als ein unaufhebbar Früheres, Ursprünglicheres, welches auf Grund dieser größeren Ursprünglichkeit in einer nicht aufhebbaren Differenz

[10] Diesen Gedanken entwickelt Thomas in seinem Lehrstück von der reditio in se completa. Vgl. De veritate I 9 und verwandte Stellen. Hier ist Thomas Hegel besonders nahe, was geistesgeschichtlich deswegen interessant ist, weil das Lehrstück ja über den Liber de causis aus dem antiken Idealismus zu Thomas gelangte.

zum Denken verbleibt. Als ein Prius kann es nicht aus unserem Denken ursprünglich abgeleitet werden, vielmehr muß unser Denken aus ihm abgeleitet werden.

Unser Denken hat also das Sein als das ihm gegenüber Frühere *hinzunehmen* als ein von ihm aus gesehen unableitbar Gesetztes und im eigenen Ursprung Stehendes. Und zwar sowohl sein eigenes Sein, das des Denkenden, als auch das Sein seines Gedachten. *Hinnehmend* erfolgt dann freilich die geheimnisvolle Identifizierung des Geistes; indem er denkt, was ist, macht er das Sein selbst und sich selbst zu einem und erhebt dadurch in der dem Geiste eigenen Spontaneität das je und je bedachte Seiende in den Bereich der Wahrheit, in einen ewigen und absoluten und unendlichen Bereich also. Diese Erhebung des Seins, um welche der Gedanke Hegels unaufhörlich kreist, geschieht aber so, daß das Sein des Gedachten durch sie gerade nicht alteriert oder irgendwie sich entfremdet, vielmehr gerade erst zu sich selbst gebracht wird. Hierin zeigt sich der Geist am vorzüglichsten als seines und des fremden Seins mächtig, während etwa das nur materiell gedachte Seiende als solches nicht einmal seines eigenen Seins mächtig ist.

Die Rückgebundenheit des Denkens im endlichen Bereich an das ursprünglich Gesetzte und Hinzunehmende des eigenen und fremden Seins kann aber niemals durch die Entfaltung unseres Denkens „aufgehoben" werden. Sie ist das für uns Unaufhebbare. Darum bleibt für uns auf dem Grunde der umfassenden Identität des Geistes mit dem Sein eine unaufhebbare Nicht-Identität. Wohl werde ich in der Entfaltung meines geistigen Seins quodammodo das andere, in der Weise nämlich, daß dieses andere als das, was es ist, Leben und Wirklichkeit meines Denkens und Lebens wirklich ist. Ich werde auch — um noch einen Schritt weiter mit Hegel zu denken — das Allgemeine, indem ich dieses — das Wohl aller, den Staat, die Menschheit usw. — zur Substanz meines Seins und Lebens mache. Aber alles dies hebt niemals auf, daß ich, in anderer Hinsicht betrachtet, doch unaufhebbar ich und nur ich bin, und daß alles andere ebenso unaufhebbar es und nur es ist.

Es treten, wie man sieht, hier zwei Ebenen der Betrachtung und damit zwei Grundmodi der Identität auf. Ich werde zwar quodammodo denkend (aber auch: wollend, liebend usw.) das andere, dieses andere ist die Substanz und Wirklichkeit meines Gedankens, welcher wiederum die Wirklichkeit meines Seins ist. Aber daneben steht: Ich werde *niemals in derselben Weise,* im selben ontologischen Modus das andere, wie ich mich selbst nicht *werde,* sondern *bin.* Und der Gegenstand, den ich denke und der dadurch mein Gedanke ist,

daß ich ihn denke, ist doch *nicht im selben Modus* mit meinem *Gedanken* identisch, in welchem er *mit sich selbst* identisch ist.

Es zeigt sich also, daß Identität ganz verschiedene Modi aufweisen kann, wobei sie immer durchaus als Identität auftritt, aber je so, daß von *einem* Modus aus betrachtet der andere als Nicht-Identität erscheinen muß. Wir können terminologisch eine *ontologische* Identität von einer *ontischen* unterscheiden. In der ontologischen kommt das Seiende mit seinem Logos im Denken überein, in der ontischen bleibt es an sich selbst unaufhebbar zurückgebunden.

Die ontische Ebene begründet und ermöglicht in unserem Bereich die ontologische, aber die ontologische umfaßt die ontische und damit alles Seiende und macht es als solches erst offenbar, worin sichtbar wird, daß Sein doch im *ersten* Ursprung *Geist* ist, da es ja je und je *im Geiste* zu sich kommt. Aber *unserem* Geist ist vor seinem Denken das Sein vorgesetzt.

Die Ebene des Ontischen und der eigentümlichen in ihr auftretenden Identität ist freilich bei Hegel nicht ausgelassen. Er kennt wohl das „andere des Geistes", er kennt die „beobachtende (also hinnehmende) Vernunft"[11], er läßt das Individuum nie so aufgehoben sein im allgemeinen oder in Gott, daß es als Individuum ausgelöscht wäre. Aber gleichwohl ist bei ihm alles *nur aus der Ebene des Ontologischen* entwickelt und entfaltet — verständlicherweise, denn sie ist ja die umfassende —, und so ist der Gesichtspunkt des Seins als des Gesetzten, Hinzunehmenden und durch kein Denken Aufhebbaren *nicht an sich selbst* entwickelt.

Die Entwicklung des *einen*, ontologischen Aspektes des Seins bei Hegel ist jedenfalls im Prinzip nicht zu widerlegen, aber sie ist einseitig. In ihr tritt zwar die geistige Grundstruktur alles Seienden großartig hervor; aber da Hegel die Differenz zwischen ontischer und ontologischer Identität nicht adäquat durchführt, bleibt er zweideutig: Hegel läßt es offen, seine Entwicklung nicht nur ontologisch, sondern auch ontisch zu verstehen; und wo das letztere geschieht, da wird seine großartige Betrachtung schief und schlecht und komisch — um mit Kierkegaard zu reden —, denn es ist schief und schlecht und komisch, wenn ich als dieser Einzelne, Existierende, der ich nun einmal bin, sage, ich sei ontisch das andere, der Gegenstand, das Wir, der Staat, die Epoche; aber alles dies kann richtig sein, wenn es in der gemäßen Weise ontologisch verstanden wird. Andererseits aber bleibt das Mißverständnis auch nach der Seite hin offen, als solle durch das Prinzip der Identität zwischen Denken und Sein alles als *nur* Bewußtseinsmäßiges, als *bloßer* Gedanke aufgefaßt und die vorgesetzte ontische Wirklichkeit des Seienden einfach verwischt werden.

[11] Vgl. Phänomenologie, hrsg. v. G. Lasson, 183 ff.

Die dargelegte Einseitigkeit und die daraus folgende Zweideutigkeit des Hegelschen Ansatzes gab Kierkegaard den Anlaß, Hegel und dem allmächtigen Hegelianismus seiner Zeit gegenüber auf dem Standpunkt des je eigenen und unaufhebbaren Daseins eines jeden Denkers zu insistieren und von ihm aus die hegelianische Spekulation der Lächerlichkeit preiszugeben[12].

Kierkegaard wird in dieser genial von ihm durchgeführten Kritik zwar dem nicht gerecht, was an Hegel wahr ist. Aber er hat genau jenen Punkt gefunden und aufs eindringlichste und schärfste entwickelt, der Hegel gegenüber betont werden muß. Die Vehemenz und Zuspitzung aber, mit der er dies tut, entspricht der umfassenden Größe und Einseitigkeit der Gedanken seines Gegners. Und so hat das Denken Hegels indirekt das sich als solches bewußt werdende existenzielle Denken induziert, ein Denken, das seine Breitenwirkung freilich erst viel später entfalten konnte, nach dem fast gänzlichen Ausklingen des hegelianischen Denkens und als Gegenschlag gegen den einseitigen Positivismus der äußeren Erfahrung, der das nachhegelianische Zeitalter beherrschte.

Die *positive* Auseinandersetzung mit Hegel, die Kierkegaard nicht geleistet hat und auch nicht leisten wollte, hätte so anzusetzen, daß das, was bei Hegel selbst zweideutig bleibt, nämlich das Verhältnis der ontologischen Sphäre und ihrer Identität zur ontischen und der ontischen Identität, geklärt wird. Durch eine solche Klärung könnte Hegel in *seiner* Sphäre und damit in seiner Wahrheit verwurzelt werden, denn zumindest seine Grundkonzeption, daß Sein im Grunde Geist ist, kann und darf nicht verworfen werden. Nur muß freilich verhütet werden, daß diese Konzeption, und was an Konsequenzen aus ihr fließt, ontisch mißverstanden werde. Nach einer so durchzuführenden Reduktion des Hegelschen Gedankens auf seine eigentümliche Sphäre müßte dann der andere, von Hegel selbst nicht adäquat entwickelte Bereich hinzugewonnen werden, und zwar wesentlich im Bereiche der *Erfahrung* und dem Element des Empirischen. Denn dies ist das Element des Hinnehmens des nicht logisch ableitbaren ontischen Daseins. Dies Element des Empirischen darf dann freilich nicht in der umgekehrten Einseitigkeit in der Weise eines bloßen Positivismus behandelt werden, vielmehr so, daß Erfahrung als ein Vorgang sichtbar wird, der selbst nur im *Geiste* und damit in der *ontologischen* Sphäre wirklich werden kann und damit auf die ursprünglichste Geistigkeit der Quelle alles Seins zurückweist. Erfahrung wird ja gerade erst dadurch zur Erfahrung, daß in ihr das Denken zwar einerseits unablässig sich nährt und substanziiert von

[12] Siehe vor allem: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, hrsg. v. Schrempf, I 191 ff.

dem unableitbar und unaufhebbar sich zeigenden Seienden, daß es aber andererseits dies sich Zeigende sofort mit dem Elemente seiner Geistigkeit durchdringt und damit heimbringt in das Element, aus dem es auch stammt: intellectus agens facit omnia intelligibilia actu.

II.

Von diesen allgemeinen Grundlagen aus dürfte Hegels Bestimmung des Wesens der Religion zu verstehen und zu beurteilen sein. Sie ist, wie nicht anders zu erwarten, eine Bestimmung der Identität. Religion ist nach ihm der sich selbst wissende Geist oder der Geist, der sich auf sich selbst bezieht[13].

Diese Grundbestimmung der Religion wird von Hegel in dreifacher Richtung verstanden: Vom absoluten, vom endlich-einzelnen und vom allgemeinen oder objektiven Geiste aus. In all diesen Bereichen hält sie sich gleichbleibend durch.

Geist ist zunächst und am ursprünglichsten für Hegel die Bezeichnung für den absoluten und unendlichen göttlichen Grund, aber nicht unter der Hinsicht, daß dieser einfach mit sich identisch ist, sondern unter der anderen, daß er im Anderen seiner, in dem aus ihm hervorgehenden Gedanken und der aus dem Gedanken hervorgehenden Welt doch wieder mit sich einig ist und nicht geteilt und ans Andere zerstreut, analog dem menschlichen Geist, welcher durch sein Denken ontologisch das Andere „ist", ohne doch dadurch die einfache Identität mit sich selbst zu verlieren. „Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung, das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anders-sein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten."[14] Vom absoluten Geiste aus gesehen, kann also Religion insofern als der Geist bezeichnet werden, der sich auf sich bezieht, als der absolute Grund des Geistes (Gottes) durch die Religion im Anderen seiner, nämlich in unserem aus ihm hervorgegangenen Bewußtsein zu sich selbst zurückkommt oder aufleuchtet als die ewige Substanz und der personale (Hegel würde sagen: subjektive) Grund. „Gott kehrt im Ich als in dem sich als Endliches Aufhebenden zu sich zurück . . ." „Religion ist Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes."[15]

Auf unseren, den menschlichen Geist bezogen, bedeutet diese Hegelsche Bestimmung der Religion naturgemäß, daß Religion für uns keineswegs das Verhältnis zu etwas Äußerem ist, sondern auch in die-

[13] Vgl. die oben S. 210 angeführten Zitate.

[14] Phänomenologie, hrsg. v. G. Lasson, 527.

[15] Vorlesungen über d. Philosophie d. Religion, hrsg. v. G. Lasson, I. Teil, Begriff der Religion, 148 u. 151. — Auf die hinter diesen Sätzen steckende metaphysische Grundproblematik Hegels über das Verhältnis des göttlichen Geistes zur Welt gehen wir hier nicht weiter ein.

sem Bereich das Verhältnis unseres Geistes zu sich selbst, insofern nämlich nach Hegel unser Geist nichts anderes ist als das Leben des Geistes Gottes in uns: „Nicht die sogenannte menschliche Vernunft . . . . ist es, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes im Menschen."[16] Bestimmt Hegel so die Religion als das Verhältnis unseres Geistes zu sich selbst, so ist diese Bestimmung deswegen besonders interessant, weil sie in der Kierkegaardschen Bestimmung der Existenz in einer genauen Entsprechung und doch mit einer wesentlichen Variante wiederkehrt[17]. Die Hegelsche Bestimmung bedeutet für den menschlichen Geist, von diesem selbst aus gesehen: wo unser Bewußtsein (als Geist) die Wahrheit seiner selbst erreicht und erfaßt, wo es ganz bei sich weilt und bei dem, was es wesentlich und im Grunde ist, da weilt es in einem beim absoluten geistigen Grunde, bei Gott. Und so zeigt sich in der Religion das wahre Wesen des Menschen, das in allen vorausgehenden Stufen der Phänomenologie des Geistes noch nicht bei sich und damit noch nicht in der offenen Wahrheit war: die wesenhafte Wahrheit des menschlichen Geistes liegt im Vollzug (hegelianisch: im Wissen) seiner dialektischen Einheit mit dem absoluten, göttlichen Geist.

Die hegelianische Bestimmung der Religion hat noch ein drittes Feld der Anwendung, in dem Hegel sie durchzuführen und zu bewähren sucht, das des allgemeinen Bewußtseins, des objektiven Geistes. Es sei hier nur eben angedeutet: das Verhältnis des einzelnen menschlichen Bewußtseins zu seinem unendlichen Grunde muß als unendliches Verhältnis — so ungefähr entwickelt Hegel diesen Gedanken — die Vereinzelung des Einzelnen übersteigen und empirisch als allgemeines Bewußtsein, als umfassende Ordnung und objektiver Geist wirklich werden. „Nicht der Einzelne für sich, sondern zusammen mit dem Bewußtsein der Gemeinde . . . ist das vollständige Ganze (des Geistes in der Religion)."[18]

Unter diesen Entfaltungsmöglichkeiten des Hegelschen Begriffes der Religion muß uns vor allem die mittlere interessieren: daß Religion das Verhältnis unseres Geistes zu sich selbst sein solle, oder daß unser Geist, wenn er sich in Wahrheit zu sich selbst verhalte, sich zum absoluten Geist verhalte, weil dieser in Wahrheit unser Leben als geistiges ist. Wir schließen unsere weiteren Überlegungen darum an diese Gestalt seiner Religionsbestimmung an.

Mit aller Schärfe ist durch eine solche Bestimmung betont, daß Religion nicht begriffen werden dürfte als ein Verhältnis zu etwas, was von unserem Geiste nur äußerlich verschieden wäre, wie sonst leicht

[16] Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, hrsg. v. G. Lasson, 49.

[17] Vgl. Krankheit zum Tode, I. A. Hrsg. v. J. Frieser, Bremen 1949, 19.

[18] Phänomenologie, hrsg. v. G. Lasson, 531.

Religion gedacht wird. Eine so scharfe Identitätsbestimmung wird man leicht auf den ersten Blick anstößig finden, indes mahnen uns doch unsre Überlegungen über das Wesen der ontologischen Identität zur Vorsicht. Identität, hier genommen als das Verhältnis unseres Geistes zu sich selbst, braucht nicht eine pure ontische Identität zu bedeuten, wenn auch Hegel immer wieder auf Grund einer solchen ontischen Vereinfachung gedeutet und widerlegt worden ist.

Wir müssen in der Deutung der Hegelschen Formel behutsamer zu Werke gehen. Wie ist es mit dem Verhältnis des menschlichen Geistes zum göttlichen und absoluten Geist? Ist es ein Verhältnis zweier äußerlich verschiedener Seiender zueinander und sonst nichts? Keineswegs! Und ist das Wesen der Religion etwa in der thomistischen, also doch christlichen Philosophie so gesehen? Wiederum keineswegs! Achten wir auch hier behutsam auf das, was sich in uns selber zeigt.

Betrachten wir den menschlichen Geist in dem, was er an sich selbst und an seinem Seinsvollzuge sehen läßt, also ohne die Bestimmung des göttlichen Geistes von Anfang an äußerlich danebenzusetzen: dann läßt sich zum Beispiel — es ist einer von mehreren möglichen Wegen — deutlich machen, daß der Mensch denkend und wollend *unendliches Streben* ist[19]. Dies heißt, daß er in seinem faktischen Zustande im Umgang mit seiner endlichen Gegenständlichkeit sich niemals einfach mit sich eins und — in diesem Sinne — identisch weiß und bejaht und infolgedessen denkend und wollend immer noch anders werden muß, um die Einheit mit sich selbst zu vollziehen. Wieder begegnen uns hier Identitätsverhältnisse, aber wieder sind sie eigentümlicher Art gegenüber den bisher betrachteten.

Indem der Mensch intentional die Einheit mit seinem Wesen im Umgang mit dem Seienden denkend und wollend als ein immer noch ausstehendes sucht, zeigt sich sein Seinsmodus als ein Streben oder ein Werden, d. h. als der Seinsmodus eines Seienden, dessen Wirklichkeit darin besteht, seine Wesenswirklichkeit noch nicht erreicht und also im Vollzuge noch nicht mit ihr identisch zu sein, sondern erst in der Möglichkeit dazu: Actus entis in potentia, prout est in potentia.

Woraus aber ist dieser Seinsmodus im Falle des menschlichen Geistes näher zu bestimmen? Im Denken des Menschen ist immer noch mehr zu denken, zu wissen und zu erreichen, der intentionale Horizont des Denkens ist durch keine Anhäufung endlicher Wissengegenstände auszufüllen. Das *Denken* ist von seinem Ursprunge her so, daß es jede mögliche auftauchende Grenze hinausdenken und hinauszudringen strebt, immer geleitet von dem Impuls, sich aus der bloßen

[19] Innerhalb des thomistischen Denkens wurde dieser Gesichtspunkt am schärfsten durchgeführt durch J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, Cahier V, Museum Lessianum, Section philosophique 7.

Potenzialität zur vollzogenen Identifizierung mit seiner vollen Wesenswirklichkeit zu erheben und dergestalt erst mit sich eins zu werden. Weder im Irrtum noch im Nichtwissen vermag unser Geist unmittelbar mit sich eins und darin zufrieden zu sein. Und für den Geist als *Wollen* gelten analoge Verhältnisse. Im ganzen Bereiche seines Seins lebt die menschliche Geistigkeit davon, über jeder Grenze sich noch weitere Möglichkeiten offenzuhalten und sich in immer weiteren zu erfüllen und zu erreichen. Wie endlich darum auch immer der Mensch ontisch sein mag, es ist doch zugleich sein Sein ontologisch und intentional bestimmt von einem Elemente, welches, über jede Endlichkeit und Grenze sich erhebend, sich zunächst als *Unendlichkeit* kundtut. Nur in ihm kann der Mensch vollziehend seine Aktualität und damit die aktuelle Identifizierung, die vollzogene Identität mit seiner Wesenswirklichkeit mit sich selbst erreichen.

Was in solcher Betrachtung als unendliches Element erscheint, das erscheint andererseits auch als *absolutes* und *ewiges* im Inneren des Wesens des Menschen. Denn *denkend* erreicht der Mensch nur dann sich selbst, sein eigenes Wesen als Denkendes, wenn er den *absoluten* Grund der Wahrheit, in welchen *alle* möglichen Fragen münden und der selbst nicht in einer weiteren Fraglichkeit steht, erreicht. Und *wollend* kommt die menschliche Geistigkeit nie mit sich zur Deckung, es sei denn in dem, was *ewig* und *absolut* und in jeder Hinsicht gut ist, in allen anderen Fällen findet sich das Wollen von der Wirklichkeit der Wahrheit seines Wesens getrennt und gespalten und in *diesem* Sinne nicht mit sich identisch. Die hier auftauchende Ebene der Identität zeigt sich als eine Modifikation der ontologischen; insofern sie die Identität eines Strebenden mit seinem Erstrebten ist, darf sie intentionale Identität heißen. Insofern sie aber den reflexiven Vollzug der je eigenen Wirklichkeit bedeutet, welche dem sich selbst besitzenden und sich selbst vollziehenden Geiste eigentümlich ist, darf sie als reflexive oder existenzielle Identität bezeichnet werden[20].

Diese kurze Überlegung vermag uns zu zeigen, daß das ewige und absolute Licht der Wahrheit alles Wahren, der ewige und absolute Grund alles dessen, was gut ist, und das über alles Seiende hinausliegende Geheimnis der Unendlichkeit, daß dies „Element" das innere Leben des endlichen Geistes wirklich ist, jenes Element, in dem allein dieser mit sich selbst eins zu werden vermag und in dem allein, wenn er es erreicht, er sich völlig, d. h. in voller Aktuierung *zu sich selbst* verhält, in einem Vorgang, in welchem die besprochene intentionale und existentielle Identität erst eigentlich da ist. Verhält sich unser

[20] Reflexive in Anlehnung an die thomistische Wesensbestimmung des Geistes als reditio in se completa (vgl. oben Anm. 10), existentielle in Anlehnung an den Begriff der Existenz, wie ihn Kierkegaard in der „Unwissenschaftl. Nachschrift" entwickelt.

Geist also zu sich selbst, und versteht man diese Formel in ihrem *vollen* Sinn, dann verhält er sich in der Tat zu seinem ewigen Grunde, zu Gott, deswegen weil dies Heilige, Ewige und Absolute wirklich das innere Leben und die wesentliche Wirklichkeit *seines* Lebens und seiner Wirklichkeit ist. In *diesem* Sinne gilt: wo der menschliche Geist sich zu sich selbst verhält, da vollzieht er Religion. Unsere Überlegung zeigt also die Bedeutung und den möglichen wahren Sinn der zunächst so befremdlichen Hegelschen Bestimmung der Religion. Der menschliche Geist ist ja eben dadurch Geist, daß das göttliche Geheimnis ein inneres Element seiner Lebenswirklichkeit ist, und deswegen darf ja Religion niemals als eine bloß äußerliche und zufällige Relation, in welcher der Mensch sich auf ein bloßes Anderes bezöge, bestimmt werden.

Für Thomas von Aquin wäre zur Beleuchtung dieser Gedanken auf seine berühmte Lehre von der Participatio hinzuweisen, in welcher er Wesen und Wurzel aller Geistigkeit, aller Intellektualität sieht: ipsum lumen intellectus nostri nihil aliud est quam quaedam impressio Veritatis primae[21]. Ab ipso (Deo) anima humana lumen intellectuale participat secundum illud Ps. 4, 6: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine[22]. So könnte also nach Thomas der endliche Geist bestimmt werden als „participative Identität" mit der prima Veritas: was er ist, *ist* Teilhabe an dem Ursprung des Geistes wie des Seins: nihil aliud est.

Diese Gesichtspunkte müssen gegen alles Deistische, besonders im nachhegelianischen Denken, festgehalten werden, damit die Wahrheit, die Hegel sah, bewahrt bleibt, daß nämlich Religion in der Tat in keinem Sinne eine äußerliche und zufällige Veranstaltung unter Menschen ist, sondern wirklich der Vorgang des Einswerdens seines geistigen Bewußtseins, oder sagen wir es augustinisch: seines inquietum cor mit sich selbst. Nur im Vollzug der religio kann es in sein Wesen und in die Ruhe des mit sich Eins-Seins kommen. Wo dies nicht geschehen ist, bleibt Religion etwas Einzelnes, Äußerliches und im Grunde Zufälliges für den Menschen.

Aber wiederum bedarf der Gedanke Hegels einer wesenhaften Integration. Unterscheidet man nämlich die verschiedenen Sphären der Identität nicht, welche im Verhältnisse der Religion auftreten — und Hegel selber führt ja diese Unterscheidung nicht durchaus durch —, dann bleibt seine Bestimmung der Religion für die größten Mißverständnisse offen und auf jeden Fall zweideutig.

Denn wiederum tritt das Moment der unaufhebbaren Wirklichkeit des Ontischen und seiner gleichfalls nicht aufhebbaren Differenz gegen

[21] S. theol. I. 88, 3 ad 1. und viele entsprechende Stellen.
[22] S. theol. I. 79, 4.

alle höheren Modi der Identität in Hegels Religionsbestimmung nicht als solches hervor. In bezug auf das menschliche Bewußtsein ist darum Hegel gegenüber darauf aufmerksam zu machen, daß wir mit unserem empirischen, faktischen je einzelnen Ich in einem durchaus anderen Modus der Identität eins sind als mit dem in uns lebenden absoluten und göttlichen Grund. Und der Unterschied dieser beiden Modi der Identität hebt sich niemals eigentlich auf. Ich bleibe ontisch immer dieser einzelne Endliche, auch wo ich die Dimension meiner Geistigkeit im Erreichen des absoluten personalen Grundes als meine eigenste erreiche und vollziehe. Und diese unaufhebbare Differenz bringt ja gerade die Endlichkeit meines ontischen Seins erst in voller Schärfe zur Ausbildung: ich bin endlich *gerade* angesichts des Unendlichen. Es ist mein Wesen und das Leben meines Lebens, auf diese hingeordnet zu sein, und doch werde ich ontisch niemals etwas anderes als dieses endliche Wesen.

Innerhalb dieser Differenz meiner ontischen Endlichkeit zur ontologischen Unendlichkeit meines geistigen Seinsvollzuges wurzelt ein Fragebereich, der bei Hegel selbst nicht adäquat behandelt wird — was nach seinem Ansatz auch nicht erwartet werden kann, der aber gleichwohl wesentlich ist für den Vollzug des menschlichen Gottesverhältnisses, der Religion also, und damit der Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins. Es frägt sich nämlich, von uns aus gesehen, die wir uns faktisch als diese vorfinden und nicht aufheben können: Wie sollen wir faktisch jenen uns freilich immer wesentlichsten Bereich, den des göttlichen Geistes, erreichen? Geschieht dies einfach von selbst, wie es etwa bei Hegel erscheinen mag? Und wenn es geschieht, wenn sich die wesentliche Logik, kraft deren der endliche Geist auf den unendlichen hingeordnet ist, als ein logischer Prozeß in unserem Denken entfaltet, wie sind wir dann sicher, daß der so in unserem Denken sich entfaltende unendliche Logos etwas anderes ist als selbst bloß wieder ein endlicher Gedanke eines ontisch unaufhebbar endlichen Wesens, eine bloße Projektion der in ihm lebenden Intentionen in eine illusionäre Gegenständlichkeit? Mit anderen Worten: Wie komme ich aus meiner ontischen Endlichkeit wirklich in die Wirklichkeit meines unendlichen Grundes? Denn in Hegels Bestimmung der Religion, so sehr sie eine wesentliche Wahrheit ausspricht, müssen wir jene Zweideutigkeit verschärft wieder beobachten, welche schon in seinem Grundansatz festzustellen war. Da Hegel die verschiedenen Sphären der Identität nicht in durchaus gemäßer Weise unterscheidet und deswegen ihr Verhältnis zueinander nicht genau bestimmt, dieses also ein unbestimmtes bleibt, so kann seine Identitätsformel, in der er das Wesen der Religion ausspricht, ganz verschieden ausgelegt werden. Sie kann einerseits als *pure ontische Identität* mißverstanden

werden, gemäß der in der Religion der menschliche Geist und der göttliche einfach ontisch derselbe wären. Oder die Formel kann für den Ausdruck einer *bloßen logischen Identität* genommen werden, gemäß der dann die Religion nur das Verhältnis des Menschen zu einem bloßen menschlichen Gedanken wäre, der nicht über das denkende Sein des Menschen hinauszuführen bräuchte.

In diesem unklar und zweideutig bleibenden Bereich der Hegelschen Religionsbestimmung konnten sich darum die Gedanken der sogenannten Hegelschen Linken ansiedeln, vor allem die von Ludwig Feuerbach. Diese Denker glaubten, Hegels Religionsphilosophie auf ihre Weise weiterführen und deuten zu müssen, was freilich nur dadurch möglich war, daß das religiöse und theologische Grundanliegen Hegels preisgegeben wurde und seine idealistische Denkform zum Prinzip ganz anders gerichteter Tendenzen des fortschreitenden 19. Jahrhunderts wurde. Feuerbach denkt sich die Entstehung der Religion in einem dialektischen Bewußtseinsprozeß, dessen formale Phasen am Hegelschen Schema abgelesen sind: das menschliche Bewußtsein, aus der Phase der ersten Unmittelbarkeit hervortretend, stellt sich in einer zweiten Phase sich selbst gegenüber und objektiviert das Beste, was in ihm lebt, in phantastischer Weise, und so entsteht das dialektisch notwendige Stadium der Religion, welches aber durch die Synthese der vollendenden dritten Phase wieder zu überwinden ist, in welcher der Mensch das Edle seiner selber aus der imaginären Objektivation wieder an sich selbst zurücknimmt und so, wissend geworden, die Religion aufhebt[23].

Hegel selber war weit davon entfernt, so etwas zu denken. Aber er hat die Punkte nicht deutlich angegeben — und er konnte dies auch auf Grund der Einseitigkeit seines Ansatzes nicht tun —, aus denen heraus ein solches Denken wie das Feuerbachs aus der Wurzel überwunden werden kann. Und so werden wir auf die Frage zurückgeworfen, die uns von Feuerbach her gestellt, von Hegel aber nicht beantwortet ist: Wie unterscheiden wir in der ontischen und existierenden Endlichkeit und Einzelheit unseres Bewußtseins den offenbar notwendigen Gedanken des absoluten geistigen und unendlichen Grundes von einem *bloßen* Gedanken und also einer in sich leeren und endlichen Verdoppelung unseres Selbstbewußtseins?

Nur in der *Erfahrung*, so sahen wir, ist uns das unabhängig von all unserem Denken und all unserer Systembildung Gesetzte und im eigenen Ursprung stehende *Wirkliche* und damit der Bereich der ursprünglichen und wirklichen Wirklichkeit zugänglich, des vorgängig in sich und seinem Ursprunge Stehenden und Gesetzten. Und zwar die Wirklichkeit einerseits unseres *eigenen* unaufhebbaren Seins wie

[23] Vgl. namentlich: Wesen des Christentums, 1841.

andererseits nur jene der seienden *Gegenstände* in der Welt. Erst und nur wenn es gelingt, die *Erfahrung* und damit das von ihr erschlossene *Gewicht der eigenständigen Wirklichkeit* mit dem gewiß logisch notwendigen und uns erst in die volle Identität mit uns führenden Denken des göttlichen und unendlichen Grundes auf eine innere und wesenhafte Weise zu verknüpfen, erst dann vermag unser Verhältnis zu ihm, d. h. aber unsere Religion eine von aller bloßen Imagination klar unterschiedene Wirklichkeit zu werden und aus einem bloßen logischen Gedanken zum Ernst und zur Würde dieser Wirklichkeit sich zu erheben.

Wie aber wird dieser Zusammenschluß der objektiven und subjektiven Grundlagen unseres Wirklichkeitsbezugs mit dem Höchsten des Denkens und dem Höchsten *unseres* Seins zugleich gemacht? Dies ist deswegen ein einzigartiges Problem, weil es ja zu diesem Höchsten des Denkens keinen direkten und positiven Erfahrungszugang gibt, jedenfalls nicht im gewöhnlichen Sinne von Erfahrung. Durch dieses Problem bekommt die Frage: Wie kommen wir in die Wahrheit und Wirklichkeit der Religion? eine einzigartige Schärfe. Zu jeder seienden Wirklichkeit im Bereiche der endlichen Welterfahrung gibt es, grundsätzlich jedenfalls, einen direkten und positiven Erfahrungszugang, so daß in diesem ganzen Bereich keine gleiche Problematik entsteht. Aber im Falle der Religion wird uns dieser Aufschwung des Selbstseins zu seiner eigenen höchsten Wirklichkeit durch keine äußeren Erfahrungsstützen direkt abgenommen, wiewohl er sich dieser zu bedienen hat. Der Vorgang des geistigen Aufschwungs des Menschen zur Religion als seiner Wesenswirklichkeit hat darum eine *logisch* einzigartige Struktur und schließt überdies das *existentielle* Problem in sich: da uns das Ziel des Aufschwungs nicht direkt durch Erfahrung gegeben und dieses selbst darum nicht durch sie bis zum Ende getragen wird, so bleibt diese Bewegung doch für uns faktisch im Endlichen Existierende *an uns selbst* überlassen und ist deswegen ungeachtet seiner logischen Notwendigkeit doch noch lange nicht auch ein faktisch Notwendiges[24]. Und so zeigt sich ja Religion in der Tat in der Geschichte niemals als ein einfach sich von selbst Ergebendes, sie bleibt in ihrem Dasein immer von dem unableitbaren Element der faktischen Aufschwünge des Menschen bestimmt, wenn sie auch — hierin hat Hegel wieder recht — die bewegende Seele der geschichtlichen Ereignisse bleibt. An dieser einerseits logischen, andererseits existentiellen Problematik in der Grundlegung der Religion mußte Hegel auf Grund der Einseitigkeit seines Ansatzes weitgehend vorbeisehen, ihre existentielle Seite ist von Kierkegaard mit aller Schärfe

[24] Diese Umstände suchte ich im Anschluß an Thomas v. Aquin genauer zu begründen in „Der philosophische Glaube": Symposion 2 (1949) 142 ff, 147 ff., 154 ff.

herausgearbeitet worden, ihre logische aber hat auch dieser größte Gegenspieler Hegels liegen gelassen.

Ein Nachdenken über den Sinn und die Einseitigkeit des Hegelschen Religionsbegriffes zeigt aber darüber hinaus, daß seine Religionsphilosophie uns überhaupt ein Desiderat umfassender Art hinterlassen hat, das nämlich nach einer ausgearbeiteten Identitätslehre, welche Hegel mit seinem Identitätssystem gerade nicht geleistet hat. Doch hat er ihre Notwendigkeit eindringlich zum Bewußtsein gebracht. Eine solche hätte, wie man sieht, in einer ausgearbeiteten Theorie der Philosophie der Religion eine zentrale Stelle, und von ihr aus würde auch die Auseinandersetzung sowohl mit dem wichtigsten Gedanken des 19. Jahrhunderts über die Religion wie mit dem existenziellen Denken der Gegenwart, welches sich wesentlich von Kierkegaardschen Impulsen nährt, über eine bloße äußere Polemik hinauszuführen sein. Gerade im Bereiche der Religionsphilosophie ist vielleicht der alte aristotelische Satz noch lange nicht ausgiebig genug bedacht worden: τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται.

Zur philosophischen Deutung des quantenmechanischen Indeterminismus

Von Wolfgang Büchel S. J.

Die philosophische Diskussion des quantenphysikalischen Indeterminismus geht oft von der Voraussetzung aus, daß es sich dabei vor allem um eine Störung des zu messenden Objekts durch den Meßprozeß handele[1]. Daß diese Formulierung unzureichend ist, hat u. a.

[1] So z. B. noch jüngst Nicolai Hartmann, Philosophie der Natur, Berlin 1950, 372. Die 374 f. angestellten Betrachtungen über statistische Gesetzmäßigkeit treffen in Strenge nur die klassische, nicht die quantenmechanische Statistik. Bei dieser ist es gerade die Frage, ob die statistische Gesetzmäßigkeit nicht durch die gleiche „Motivationslage" für eine in sich freie Einzelentscheidung hervorgerufen wird. Ebenso kann die „Unfaßbarkeit des Gesamtursachenkomplexes im Atomaren" nicht als Tatsache vorausgesetzt werden; denn es ist wieder gerade die Frage, ob die Quantenphysik alle vorliegenden Ursachen erfaßt oder nicht. — Ein Entsprechendes gilt für die Überlegungen, mit denen Max Hartmann die Kausalität als Voraussetzung der Quantenphysik aufweisen will. Er schreibt (Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaften, Jena 1948, 204 f.): „Auch die reine Statistik und Wahrscheinlichkeit setzt ihrerseits wieder eine ihr zugrunde liegende Kausalgesetzlichkeit voraus. . . . Bei einem chaotischen Zustand der Weltwirklichkeit, bei einem freien, willkürlichen Handeln der Elementarteilchen wäre eben überhaupt keine Ordnung, keine Gesetzlichkeit möglich, auch keine statistische, wahrscheinlichkeitstheoretische." — In diesem letzten Satz ist entscheidend die Verkoppelung von Freiheit mit Willkür und Chaos. Bei einem willkürlichen Handeln der Elementarteilchen könnten tatsächlich auch keine statistischen Gesetzlichkeiten herrschen; bei einem freien Handeln, das aber von gesetzmäßigen Motivationen beeinflußt würde, dagegen wohl.

Reichenbach gezeigt[2]. Durch den bloßen Hinweis auf den Störungscharakter der Messung kann also das Auftreten der grundsätzlichen Nicht-Vorausbestimmbarkeit in der Quantenphysik nicht erklärt werden.

Andererseits ist es unzulässiger Positivismus, ohne weiteres aus der erkenntnismäßigen Unbestimmbarkeit auf seinsmäßige Unbestimmtheit zu schließen oder die Frage nach einer empirisch nicht feststellbaren seinsmäßigen Determiniertheit als sinnlos zu erklären[3].

Es wurden jedoch von v. Neumann und von Heisenberg Überlegungen angestellt, die unabhängig von dieser positivistischen Grundvoraussetzung die Annahme einer seinsmäßigen Determiniertheit als unvereinbar mit den Ergebnissen der Quantenphysik nachweisen sollen. Sie wurden in der philosophischen Diskussion bisher weniger beachtet und seien im folgenden kurz besprochen. Außerdem sei ein in die entgegensetzte Richtung gehender Versuch von Henry-Hermann betrachtet, der strenge Kausalität sogar als Voraussetzung der Quantenphysik nachweisen will.

Es wird sich zeigen, daß von der Physik her die Entscheidung zwischen Kausalität oder Freiheit weder in dem einen noch in dem anderen Sinn gefällt werden kann, *daß aber die positive Behauptung einer ‚Freiheit' der Elementarteilchen mit den gleichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, die man gewöhnlich der deterministischen Auffassung allein zuschiebt.*

1. Die Unmöglichkeit „verborgener Parameter" nach v. Neumann[4]

Zum Verständnis der v. Neumannschen Überlegungen ist kurz vorauszuschicken, in welcher Weise die Quantenphysik ein physikalisches System (Elementarteilchen, Atom, Molekül usw.) charakterisiert. Sie ordnet einem solchen System eine sogenannte *Zustandsfunktion* zu. Diese Zustandsfunktion (in der allgemeinverständlichen Darstellung meist als Wahrscheinlichkeitswelle oder ähnlich bezeichnet) ist jedoch — wenigstens von der Quantenphysik her — nicht aufgefaßt als Abbild des wirklichen Zustands des Systems, sondern lediglich als mathematisches Hilfsmittel, um die Ergebnisse von zukünftigen Messungen, die an dem betreffenden System vorgenommen werden, mit Wahrscheinlichkeit vorauszusagen. Zu diesem Zweck ist jeder physikalischen meßbaren Größe (Ort, Geschwindigkeit, Energie usw.) eine

[2] H. Reichenbach, Philosophische Grundlagen der Quantenmechanik, Basel 1949, 25 ff.

[3] Z. B. Reichenbach a. a. O. 11 ff.

[4] J. v. Neumann, Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik, Berlin 1932, 160—173.

mathematische Operation zugeordnet, die man mit der Zustandsfunktion vornehmen muß, um zu erfahren, welche Resultate sich bei einer Messung der betreffenden Größe ergeben können, und wie groß die Wahrscheinlichkeit ist, ein bestimmtes dieser möglichen Meßresultate zu erhalten.

Die Zustandsfunktion kann nun von der Art sein, daß sie für eine bestimmte physikalische Größe, etwa die Geschwindigkeit, nur einen einzigen möglichen Meßwert ergibt. Das bedeutet, daß eine Messung mit Gewißheit diesen Wert liefern wird. Es ist dies z. B. immer der Fall unmittelbar nach der Vornahme einer Messung der betreffenden Größe. Denn wenn ich etwa die Geschwindigkeit eines Teilchens messe und diese Messung sofort anschließend wiederhole, dann muß ich ja bei dieser zweiten Messung mit Gewißheit den gleichen Meßwert erhalten (innerhalb der Fehlergrenzen), wenn anders der Meßprozeß überhaupt einen Sinn haben soll.

Wenn so die Zustandsfunktion für eine bestimmte Größe nur einen einzigen möglichen Meßwert ergibt, existiert immer eine zweite Größe, in unserem Fall der Ort des Teilchens, für die nach der Zustandsfunktion mehrere verschiedene Meßwerte möglich sind. Eine anschließende Ortsmessung wird dann einen dieser Werte tatsächlich liefern.

Dies entspricht genau dem wirklichen Verhalten von atomaren Systemen. Es seien etwa 100 Elektronen gegeben von der Art, daß eine Messung ihrer Geschwindigkeit stets den gleichen Wert ergibt. Diesem Wert der Geschwindigkeit entspricht eine bestimmte Zustandsfunktion der Elektronen, die für eine anschließende Ortsmessung verschiedene mögliche Meßwerte mit verschiedener relativer Wahrscheinlichkeit vorhersagt. Stelle ich nun bei *jedem* Elektron *seinen* Ort fest, so erhalte ich einen dieser möglichen Meßwerte, und die durchschnittliche Häufigkeit der verschiedenen tatsächlich gemessenen Werte entspricht ganz der vorhergesagten Wahrscheinlichkeit.

Gewöhnlich drückt man dies so aus: Wenn die Geschwindigkeit des Teilchens bestimmt ist, ist der Ort unbestimmt. Ebenso gilt das Umgekehrte: Ist der Ort genau bestimmt, so ist die Geschwindigkeit unbestimmt. Entsprechendes gilt für alle „kanonisch konjugierten" Größen.

Im allgemeinen wird jedoch weder der Ort noch die Geschwindigkeit ganz genau bestimmt sein, sondern bei beiden eine gewisse Unbestimmtheit, also Streuung der möglichen Meßwerte, vorliegen. Dann ist das Produkt des Betrags der beiden Streubereiche von der Größenordnung des Planckschen Wirkungsquantums (Heisenbergsche Unschärfebeziehung).

Diese Unbestimmtheit des Ortes bei genau bestimmter Geschwindigkeit (und entsprechend umgekehrt) stellt das dar, was gewöhnlich als

Indeterminismus der Quantenphysik bezeichnet wird. In der Tat würde daraus ein seinsmäßiger Indeterminismus folgen, wenn die Charakterisierung eines atomaren Systems durch seine Zustandsfunktion adaequat wäre, d. h. wenn Systeme mit der gleichen Zustandsfunktion sich auch seinsmäßig in keiner Weise (von der Individualität abgesehen) voneinander unterschieden.

Man wird daher zur Wahrung des Determinismus fragen, ob wirklich die Charakterisierung durch die Zustandsfunktion adäquat ist. Könnten nicht die einzelnen Teilchen, die durch die gleiche Zustandsfunktion charakterisiert werden, sich doch noch durch verschiedene unbekannte Bestimmungsstücke, „verborgene Parameter", voneinander unterscheiden? Und könnte es nicht von diesen verborgenen Parametern abhängen, welchen der verschiedenen möglichen Meßwerte eine anschließende Messung tatsächlich liefert?

Nun gibt es gewiß in der heutigen Quantenphysik keinen Anhaltspunkt, der auf die Existenz solcher verborgener Parameter hinwiese. Aber damit ist natürlich die Frage noch nicht entschieden. v. Neumann will deshalb darüber hinaus zeigen, daß die Annahme verborgener Parameter mit empirisch erhärteten Gesetzmäßigkeiten der Quantenphysik in Widerspruch stehe.

Ein derartiger Beweis müßte, um vollgültig zu sein, natürlich alle überhaupt denkbaren Arten von Parametern berücksichtigen. v. Neumann betrachtet jedoch nur die folgende Fragestellung[5]: Gegeben sei eine Gesamtheit von Elementarteilchen, etwa 100 Elektronen, von denen die Quantenphysik behauptet, daß sie alle durch die gleiche Zustandsfunktion zu charakterisieren sind. Ist es denkbar, daß in Wirklichkeit die verschiedenen Elektronen durch verschiedene Zustandsfunktionen zu charakterisieren wären, wobei die Unterscheidung dieser Zustandsfunktionen durch die verborgenen Parameter erfolgte? Und könnte dann durch die Kenntnis dieser Parameter der Indeterminismus der Quantenphysik behoben werden?

Auf diese Frage kann Neumann mit einem eindeutigen Nein antworten. Aber damit ist das wesentliche Problem der verborgenen Parameter noch nicht entschieden. Denn es geht ja gerade darum, ob die Elektronen vielleicht überhaupt nicht durch quantenphysikalische Zustandsfunktionen, sondern in irgendeiner anderen Weise zu charakterisieren und voneinander zu unterscheiden sind. Diese letztere Möglichkeit erscheint v. Neumann so abseitig, daß er sie überhaupt nicht in Betracht zieht.

Diese Beurteilung der v. Neumannschen Überlegungen stimmt überein mit der Kritik, die Reichenbach — in diesem Punkt gewiß zuständig und unverdächtig — daran übt[6]. Er skizziert die Hypo-

[5] Vgl. hierzu besonders a. a. O. 141 Mitte. [6] A. a. O. 25 Anm.

these der verborgenen Parameter in dem Sinn, wie wir sie eingangs entwickelten, und erklärt ausdrücklich, daß eine solche Möglichkeit durch rein logische Überlegungen nicht ausgeschlossen werden könne, auch nicht durch die Überlegungen v. Neumanns. Speziell zu diesen sagt er: Der Beweis „zeigt nur, daß die Annahme von verborgenen Parametern nicht mit einer allgemeinen Gültigkeit der Quantenmechanik vereinbar ist". Hier ist unter der „Allgemeingültigkeit der Quantenmechanik" nicht etwa ihre Gültigkeit in dem Bereich verstanden, in dem sie sich erfahrungsgemäß bewährt hat, sondern es ist damit die Voraussetzung gemeint, daß ein atomares Gebilde grundsätzlich nur durch eine quantenphysikalische Zustandsfunktion und in keiner anderen Weise charakterisiert werden könne; „wenn" aber, bemerkt Reichenbach, „der Indeterminismus der Quantenphysik kritisiert wird, dann wird diese Annahme gleichfalls in Frage gestellt".

2. Die Unmöglichkeit verborgener Parameter nach Heisenberg und die ‚Freiheit' der Elementarteilchen

Tiefer als die v. Neumannschen Gedanken dringen in den Kern des Problems die Betrachtungen Heisenbergs über den „Schnitt" zwischen einem zu messenden Objekt und dem Meßinstrument ein[7]. Heisenberg untersucht den Vorgang der Messung eines atomphysikalischen Objekts durch ein Meßinstrument und fragt, wo hier der quantenphysikalische Indeterminismus zur Geltung komme. Die Beschreibung eines solchen Meßvorganges setzt sich aus der Beschreibung des zu messenden Objekts und der des Meßinstrumentes zusammen. Die Beschreibung des zu messenden Objekts erfolgt durch die quantenphysikalische Zustandsfunktion. Diese Zustandsfunktion kann eindeutig festgelegt werden, und für ihre Veränderung im Laufe der Zeit gelten eindeutige Gesetze. Das Meßinstrument dagegen wird nach Art der klassischen Physik beschrieben, die zeigt, inwiefern der Zeiger des Instruments an der und der Stelle stehen muß, wenn die zu messende Größe den und den Wert hat. In beiden Teilbeschreibungen, jeweils für sich betrachtet, herrscht also ein eindeutiger und notwendiger Zusammenhang; nur daß sich diese Eindeutigkeit und Notwendigkeit in der klassischen Beschreibung des Meßinstruments auf das *wirkliche* physikalische Geschehen bezieht, in der quantenphysikalischen Beschreibung des mikrophysikalischen Objekts dagegen auf die Entwicklung der Zustandsfunktion, also der *Wahrscheinlichkeitsverteilung* für die möglichen

[7] Die ausdrückliche Formulierung: W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, Stuttgart ^{8}1949, 43 ff. — Die zugrunde liegende Gesamtkonzeption: ders., Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie, Leipzig ^{4}1944, 42 ff.

Meßwerte. Die Unbestimmtheit kommt an der Stelle in die Gesamtbeschreibung hinein, wo quantenmechanische Beschreibung des Objekts und klassische des Meßinstruments aneinanderstoßen. Dort muß sich entscheiden, welchen Wert (aus allen gemäß der Zustandsfunktion möglichen) die zu messende Größe tatsächlich hat; dieser Wert wird dann durch das Meßinstrument in einen Zeigerausschlag übersetzt.

An dieser Stelle des „Schnitts" zwischen der quantentheoretischen und der klassischen Teilbeschreibung des Gesamtvorganges müßten nun, so sagt Heisenberg, die verborgenen Parameter wirksam sein, sofern sie existierten. Denn sie sollen ja dazu dienen, die noch übrigbleibende Unbestimmtheit zu beseitigen; die Unbestimmtheit tritt aber einzig an der Stelle dieses Schnitts auf. Vor und hinter dem Schnitt läuft alles mit eindeutiger Notwendigkeit ab, so daß für eine zusätzliche Bestimmung überhaupt kein Raum mehr ist.

Wenn nun den unbekannten Parametern und ihrer physikalischen Auswirkung objektive, von der Systembeschreibung unabhängige Realität zukommen soll, so muß auch die Schnittstelle, an der allein der Einfluß der Parameter sich bemerkbar macht, eine objektive, von Willkür unabhängige Lage haben.

Und das ist nun gerade nicht der Fall! Man kann im Gegenteil die Lage der Schnittstelle verschieben, ohne an dem Naturvorgang selbst das Geringste zu ändern, indem man z. B. auch noch einen Teil des Meßinstruments quantentheoretisch beschreibt und erst den Rest klassisch[8]. Dann ist gleichsam ein Stück des Meßinstruments noch mit zu dem Objekt gerechnet, und der Schnitt ist jetzt in das Meßinstrument hinein verlegt. In dieser zweiten Form der Beschreibung des genau gleichen Naturvorgangs, den die Messung darstellt, müßten daher auch die verborgenen Parameter an der neuen Schnittstelle angesetzt werden; an der früheren ist ja jetzt überhaupt nichts mehr zu bestimmen.

Da nun bei der Annahme verborgener Parameter der Ort des Schnittes objektiv festliegen müßte, während er in Wirklichkeit von der subjektiven Willkür in der Wahl der Beschreibungsweise abhängt, so folgt, daß die Annahme verborgener Parameter sinnlos ist.

Das Gesagte sei erläutert am Beispiel eines Elektrons, dessen Ort festgestellt werden soll[9]. Zu diesem Zweck wird das Elektron mit einem einzigen Lichtquant beleuchtet; das abgebeugte Licht fällt in das Objektiv eines Mikroskops und bildet schließlich das Elektron auf einer photographischen Platte ab. Die Zustandsfunktion des Elektrons sei vor der Messung von der Art, daß der Ort des Elektrons unbestimmt ist.

Man kann nun bei der Beschreibung des Meßvorganges den Heisenbergschen Schnitt in den Augenblick des Zusammenstoßes von Elektron und

[8] Den mathematischen Beweis bringt z. B. v. Neumann a. a. O. 222 ff.

[9] Vgl. v. Weizsäcker, Ortsbestimmung eines Elektrons durch ein Mikroskop; Zeitschrift für Physik 70 (1931) Heft 1 u. 2.

Lichtquant verlegen. Dann entscheidet sich in diesem Augenblick, welchen Ort das Elektron wirklich hat; von diesem Punkt aus fällt das abgebeugte Licht in das Objektiv und wird nach den Regeln der klassischen Optik auf den entsprechenden Punkt der Photoplatte geworfen.

Man kann aber auch den Schnitt in den Augenblick des Auftreffens des Lichtquants auf die Photoplatte verlegen und das Verhalten von Elektron und Photon bis zu diesem Augenblick quantenphysikalisch beschreiben. Die Quantenphysik ordnet vor dem Zusammenstoß von Elektron und Photon jedem Teilchen eine eigene Zustandsfunktion zu; nach dem Zusammenstoß jedoch bilden die Teilchen eine Einheit mit einer gemeinsamen Zustandsfunktion, in der das Schicksal beider Teilchen unzertrennlich miteinander verflochten erscheint. Denn diese neue Zustandsfunktion gibt die jeweilige Wahrscheinlichkeit an, das Photon an einer Stelle der Photoplatte und zugleich das Elektron an dem entsprechenden Punkt vor dem Objektiv zu finden. In dem Augenblick des Auftreffens des Photons auf der Platte entscheidet es sich, an welcher Stelle es *wirklich* auftrifft und wo darum auch das Elektron *wirklich* zu finden ist.

Im ersten Fall müßten also die verborgenen Parameter vor dem Objektiv, in der Umgebung des Elektrons wirksam sein; im zweiten Fall hinter dem Objektiv an der Photoplatte.

Die Kernfrage bei der Beurteilung der Heisenbergschen Argumentation ist die, ob die verborgenen Faktoren vielleicht auch schon vor dem willkürlich zu ziehenden Schnitt in dem quantenphysikalisch zu beschreibenden Geschehensbereich angesetzt werden könnten. (Daß sie im Bereich der klassischen Beschreibung ausgeschlossen sind, liegt auf der Hand.) Heisenberg sagt, daß dort kein Platz für sie sei. Man möchte einwenden, gerade die verbleibende Unbestimmtheit zeige, daß Platz sein müsse. Aber eine nähere Untersuchung ergibt, daß hinter dieser Unbestimmtheit doch u. U. mehr stehen muß als ein bloßes erkenntnismäßiges Nicht-Wissen. Wenn z. B. ein Photon auf einen Schirm fällt, in dem sich mehrere Öffnungen befinden, so kann es je nach der Beschaffenheit der Zustandsfunktion des Photons unbestimmt bleiben, durch welche der Öffnungen das Photon hindurchgegangen ist, wenn man es nachher hinter dem Schirm antrifft. Dieses Photon zeigt aber dann auch hinter dem Schirm ein wesentlich anderes Verhalten (Interferenzerscheinungen) als ein Photon, welches durch eine einzige Öffnung hindurchgegangen wäre. Die quantenphysikalische Unbestimmtheit kann hier infolgedessen kaum so gedeutet werden, daß das Photon in Wirklichkeit durch eine bestimmte Öffnung hindurchgegangen sei und wir bloß nicht wüßten, durch welche.

Andererseits gibt es Grenzfälle, in denen hinter der quantenphysikalischen Unbestimmtheit sicher bloß ein erkenntnismäßiges Nicht-Wissen steht. So z. B., wenn man die quantenphysikalische Beschreibung ausdehnt bis zur Ablesung der Zeigerstellung des Meßinstruments durch den Beobachter. Die Quantenphysik gibt dann wieder nur

eine bestimmte Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Zeiger auf dieser oder jener Skalenmarke steht und infolgedessen die vom Zeiger zurückgeworfenen Lichtstrahlen auf diese oder jene Netzhautstelle im Auge des Beobachters fallen. Aber in diesem Fall steht der Zeiger in Wirklichkeit bestimmt nur an einer Stelle, und es entscheidet sich nicht erst im Auge des Beobachters, auf welche Netzhautstellen das vom Zeiger reflektierte Licht tatsächlich fällt. Heisenberg selbst erklärt, daß bei einer solchen Ausdehnung der quantenphysikalischen Beschreibungsweise „die Physik verschwunden und nur mehr ein mathematisches Schema geblieben" sei[10]. Er sagt darum auch nur, daß man „innerhalb bestimmter Grenzen" den Schnitt sinnvollerweise beliebig verlegen könne. Innerhalb dieser Grenzen scheint aber tatsächlich eine nähere Festlegung nicht möglich zu sein. Im Gegenteil: Wenn man auf Grund sachlicher Überlegungen aussagen zu können glaubt, daß der Übergang von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit objektiv an dieser oder jener Stelle liegen müsse, lassen sich meist genau so gewichtige Gründe dafür bringen, daß er an der betreffenden Stelle gar nicht liegen kann.

Dies ist schon so in dem einfachen, oben erwähnten Fall des Durchgangs eines Photons durch Öffnungen in einem Schirm. Unsere obigen Überlegungen hatten zu dem Resultat geführt, daß der Unbestimmtheit der zum Durchgang benutzten Öffnung irgend etwas Reales entsprechen müsse, etwa ein „Führungsfeld" oder eine „Führungswelle"; eine solche Welle kann ja tatsächlich durch alle Öffnungen gleichzeitig hindurchgehen, und die quantenphysikalische Zustandsfunktion hat hier auch in wesentlichen Punkten die gleiche mathematische Struktur wie die elektromagnetische Lichtwelle der klassischen Physik. Aber es kann nun auch geschehen, daß das gleiche Photon mit der gleichen Zustandsfunktion nicht durch die Öffnungen durchgeht, sondern irgendwo auf dem Schirm hängen bleibt. Dann müßte sich unsere Führungswelle schlagartig, mit Überlichtgeschwindigkeit auf den Auftreffpunkt des Photons zusammenziehen; denn von dem Augenblick des Auftreffens an gibt es ja keine wirkliche Ortsunbestimmtheit mehr. Ein solches schlagartiges Sich-Zusammenziehen eines Feldes oder einer Welle erscheint aber physikalisch völlig widersinnig. (Gemäß den experimentell nachgewiesenen Kohärenzeigenschaften müßten sich u. U. Wellenzüge von zehn und mehr Metern Breite momentan zusammenziehen.) Daraus folgt, daß es eine derartige Welle nie gegeben hat, daß es vielmehr „in Wirklichkeit" auch schon vor dem Augenblick des tatsächlichen Auftreffens festgelegt war, zu welchem Punkt das Photon hinfliegen würde. Damit liegt der Widerspruch auf der Hand.

Das Paradoxon läßt sich auch nicht so auflösen, daß man sagt: Das

[10] Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie 44.

Photon, das wirklich hindurchgegangen ist, hat eben auch schon vorher ein breitausgedehntes Führungsfeld gehabt, und das andere, das auf dem Schirm hängen blieb, nicht. Denn man kann die Öffnungen im Schirm verschließen; dann bleibt jedes Photon hängen; und man kann die Zahl der Öffnungen so vermehren, daß praktisch jedes Photon durchgeht. Ein anfliegendes Photon kann aber vor seinem Anlangen am Schirm unmöglich „wissen", was ihm dort bevorsteht; um also für beide Möglichkeiten gerüstet zu sein, müßte jedes Photon ein Führungsfeld bei sich haben und auch wieder nicht bei sich haben. Und ähnlich liegt der Sachverhalt bei fast allen derartigen Fällen.

Die Konsequenz, die sich aus der geschilderten Sachlage für die *Beschreibung* des Verhaltens des Photons ergibt, liegt auf der Hand: Der ganze fragliche Geschehensbereich muß quantenphysikalisch beschrieben werden; dann können *logische* Widersprüche nicht auftreten. Aber die *sachliche Deutung* bleibt völlig unklar.

Es zeigt sich also, daß der zunächst etwas formal erscheinende Einwand Heisenbergs sich beim Heranziehen sachlicher Überlegungen nicht löst, sondern nur noch vertieft. Aber ein Zweites wird gleichfalls klar: daß er nicht nur die Hypothese der verborgenen Parameter trifft (was Heisenbergs unmittelbare Absicht war), *sondern auch die einer ‚freien Wahlentscheidung' der Elementarteilchen in irgendeiner Form.* Denn auch diese ‚freie' Entscheidung müßte stattfinden an der Stelle des Schnitts; und da der Schnitt keine objektive Lage hat, kann auch der ‚freien' Entscheidung keine objektive Realität zukommen. Wenn also die Überlegungen Heisenbergs überhaupt zutreffen — woran man kaum zweifeln kann —, dann erweist die Physik selbst alle Spekulationen über eine ‚Freiheit' der Elementarteilchen und die daraus gezogenen Folgerungen als hinfällig. Es geht bei dem Problem des statistischen Charakters der Quantenphysik gar nicht um die Frage nach Kausalität oder Freiheit, sondern es geht um das Zusammentreffen zweier strukturverschiedener Beschreibungsweisen der Natur, deren jede einzelne auf ihrem Gebiet sinnvoll ist. Infolgedessen kann das Wesen des quantenphysikalischen Indeterminismus nicht geklärt werden (wenigstens zunächst nicht) durch Untersuchungen über das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, sondern nur durch Beantwortung der Frage, was der quantenphysikalischen Zustandsfunktion jeweils objektiv entspricht.

3. Kausalität als Voraussetzung der Quantenphysik nach Henry-Hermann

Heisenberg bemerkt am Schluß seiner Ausführungen, daß die Quantenphysik „die Gründe für das Eintreten eines Ereignisses nachträglich stets vollständig aufzuzählen gestattet, selbst wenn sie eine

Voraussage des zukünftigen Ereignisses nicht möglich macht". Den hiermit angedeuteten Gedanken hat Grete Henry-Hermann benutzt, um zu zeigen, daß die Quantenphyik die strenge Kausalität nicht nur nicht leugne, sondern sie sogar voraussetze[11]. Wir werden uns dieser Folgerung zwar nicht anschließen können, wollen aber zunächst, um den Überlegungen Hermanns folgen zu können, das von Heisenberg Gemeinte am Beispiel des Elektrons unter dem Mikroskop verdeutlichen.

Die Quantenphysik beschreibt, wie erwähnt, den Zustand des Elektrons und des Photons nach ihrem Zusammenstoß durch eine Gesamtfunktion, in der der Ort des Elektrons und der Auftreffpunkt des Photons miteinander verkoppelt, aber beide unbestimmt sind. Nach dem Auftreffen des Photons auf der Platte ist diese Unbestimmtheit behoben. Nun ist es physikalisch sinnlos, anzunehmen, daß das Photon nach seinem Auftreffen auf der Platte noch irgendeine „Rückwirkung" auf das Elektron ausgeübt habe, um dessen vorher unbestimmten Ort festzulegen. Man muß also den ganzen Vorgang wohl dahingehend interpretieren, daß die Entscheidung über den Ort des Elektrons spätestens in dem Augenblick fiel, in dem noch eine Wechselwirkung von Elektron und Photon möglich war, d. h. im Augenblick des Zusammenstoßes der beiden Teilchen. Und dann wird man das Auftreffen des Photons gerade auf dieser Stelle der Platte damit begründen, daß sich das Elektron im Augenblick des Zusammenstoßes an dem entsprechenden Punkt vor dem Objektiv befand.

Wir haben also folgenden Sachverhalt: Vor der Feststellung des Schwärzungspunktes durch den Beobachter konnte die Quantenphysik nicht voraussagen, welche Stelle der Platte geschwärzt würde; nachher gibt sie genau den Grund dafür an, warum gerade diese Stelle geschwärzt wurde.

Diese nachträgliche Begründung läßt sich experimentell nachprüfen. Denn man kann nach der Ablesung der Platte durch andere Meßmethoden direkt den Ort des Elektrons feststellen, und wenn diese zweite Ortsmessung unmittelbar nach dem Eintreffen des Photons auf der Platte vorgenommen wird, ergibt sie genau das gleiche Resultat wie die Auswertung der Photoplatte.

Genau genommen handelt es sich jedoch bei dieser nachträglichen „kausalen" Begründung nicht eigentlich um eine Aussage der Quantenphysik selbst, sondern schon um eine sachliche Interpretation. Denn die quantenphysikalische Zustandsfunktion für das System Elek-

[11] G. Hermann, Die naturphilosophischen Grundlagen der Quantenmechanik, Abhandlungen der Friesschen Schule, Bd. VI, Heft 2, 69—152, gekürzt in: Die Naturwissenschaften 23 (1935) 718 ff.; Hermann-May-Vogel, Die Bedeutung der modernen Physik für die Theorie der Erkenntnis, Leipzig 1937, 8—14, 124 f.; Henry-Hermann, Die Kausalität in der Physik: Studium generale 1 (1947/1948) 375—383.

tron + Photon behauptet nur den *konditionalen* Zusammenhang: Wenn das Photon an dieser Stelle auftrifft, so findet eine unmittelbar anschließende direkte Ortsmessung des Elektrons dieses an dem zugehörigen Punkt vor dem Objektiv (und umgekehrt). Wie dieser konditionale Zusammenhang sachlich zu interpretieren ist, bleibt von der Quantenphysik her offen[12].

Hermann stützt sich nun auf die angegebene Interpretation, um die Lage des Kausalitätsproblems in der Quantenphysik wie folgt zu kennzeichnen: Auch die Quantenphysik gibt für vorher nicht vorauszubestimmende Ereignisse nachträglich die kausale Begründung an. Die Kausalität, der Zusammenhang von Ursache und Wirkung, wird also gar nicht bestritten. Nur das Kriterium für das Vorliegen der Kausalität ist ein anderes geworden. Das Vorliegen der Kausalität kann nicht mehr wie in der klassischen Physik durch die Vorausbestimmung der Wirkung aus der Ursache nachgewiesen werden. Wohl aber lassen sich aus der vorausgesetzten kausalen Verknüpfung nachträglich Folgerungen ziehen und diese experimentell bestätigen (die direkte Ortsmessung des Elektrons).

Man wird zunächst wieder anmerken müssen, daß, streng genommen, nur die konditionale Verknüpfung durch die daraus gezogenen Folgerungen bestätigt wird. Aus der konditionalen wird eine kausale Verknüpfung nur dadurch, daß eine Rückwirkung des Photons von der Platte her auf das Elektron als ausgeschlossen vorausgesetzt wird.

Darüber hinaus erhebt sich jedoch folgendes gewichtigere Bedenken: Wenn die Behauptung von der Voraussetzung der Kausalität durch die Quantenphysik objektiv-sachliche Gültigkeit haben soll, so bedeutet dies doch, daß in der objektiven Wirklichkeit der Schwärzungspunkt auf der Platte durch das Geschehen beim Zusammenstoß Elektron-Photon festgelegt ist. Die Unbestimmtheit des Schwärzungspunktes in der quantenphysikalischen Beschreibung würde also in diesem Fall nur ein erkenntnismäßiges Nicht-Wissen ausdrücken. Gerade

[12] Auf die hier auftretenden Fragen wurde in allgemeiner Form zum ersten Male von Einstein hingewiesen mit der Tendenz, die quantenphysikalische Unbestimmtheit als Ausdruck eines bloßen Nicht-Wissens nachzuweisen (Einstein-Podolsky-Rosen: Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?: The Physical Review 47 [1935] 777 ff.). Bohr gab eine Erwiderung (a. a. O. 48 [1936] 696 ff. unter dem gleichen Titel), von der Reichenbach (a. a. O. 188 f.) zeigen will, daß sie unausgesprochen die Einsteinschen Folgerungen voraussetzt. Schrödinger entwickelte bei dieser Gelegenheit ausführlich seine Zweifel an der Endgültigkeit der heutigen Fassung der Quantenmechanik (Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik: Die Naturwissenschaften 23 [1935] 807 ff., 823 ff. und 844 ff.). Reichenbach (a. a. O.) löst das Problem durch die Einführung einer Logik mit den drei Wahrheitswerten Wahr, Falsch, Unbestimmt. Eine solche Logik ist nützlich, wenn es sich darum handelt, aus quantenphysikalischen Vorhersagen weitere Folgerungen zu ziehen; für die eigentliche naturphilosophische Deutung wird jedoch das Problem nur neu formuliert.

diese Folgerung aber lehnt Hermann ab mit dem richtigen Hinweis, daß man damit all den Erscheinungen nicht mehr gerecht werde, die als experimentelle Anzeichen für die Wellennatur der Elementarteilchen angeführt werden. Tatsächlich träten hier genau die gleichen Paradoxien auf, die uns oben bei der Betrachtung des Durchgangs eines Photons durch einen Schirm mit Öffnungen begegneten.

Wie soll es aber dann zu verstehen sein, daß beide Beschreibungsweisen, die vorgängige mit ihrer Unbestimmtheit des Schwärzungspunktes und die nachträgliche mit der kausalen Rückführung des Schwärzungspunktes auf den entsprechenden Elektronenort, gleichwertig nebeneinder stehen? Hermann weist zur Erklärung auf den relativen Charakter der quantenphysikalischen Naturbeschreibung hin: Aus der Tatsache des Nebeneinanderbestehens der beiden Beschreibungen folgt, daß die quantenphysikalische Naturbeschreibung „keine endgültige, absolute Charakterisierung des betreffenden Systems sein kann. Sie gilt vielmehr nur relativ zu den Beobachtungen, auf Grund derer sie aufgestellt worden ist, und läßt die Möglichkeit offen, das gleiche System, und zwar für den gleichen Zeitpunkt, relativ zu einem anderen Beobachtungszusammenhang durch eine andere Wellenfunktion zu beschreiben“ [13].

In unserem Beispiel: Der Beobachtungszusammenhang zu Beginn des Versuches war hergestellt durch das, was aus früheren Messungen über das Verhalten des Elektrons und Photons bekannt war; relativ zu diesem Beobachtungszusammenhang galt eine Zustandsfunktion, in der der Ort des Elektrons und der Schwärzungspunkt zwar konditional miteinander verkoppelt, aber beide unbestimmt waren. Der spätere Beobachtungszusammenhang wird hergestellt durch die Feststellung des Schwärzungspunktes: relativ zu diesem Beobachtungszusammenhang gilt jetzt eine Zustandsfunktion, in der Elektron und Photon als voneinander unabhängig und der Ort beider als eindeutig bestimmt erscheinen.

Mit diesem Hinweis Hermanns scheint jedoch das Problem eher gestellt als gelöst. Denn wenn man mit dem kritischen Realismus die Existenz einer objektiven, vom Beobachtungszusammenhang unabhängigen Naturwirklichkeit unterstellt: Was bedeutet dann das Nebeneinander der Beschreibungsweisen für den realen, ontologischen Sachverhalt und Kausalzusammenhang?

Hermann scheint auf diese Frage mit den folgenden Gedanken eine Antwort geben zu wollen: Alle Dinge der Natur stehen in beständiger Wechselwirkung miteinander. Um aber Naturwissenschaft zu treiben, müssen wir notwendig die Dinge aus dieser vielfältigen Verflechtung herauslösen, um sie zunächst einmal in ihrem Für-Sich-Sein zu betrachten. Erst auf der so gewonnenen Grundlage können wir später auch

[13] Studium generale 1 (1947/1948) 379.

die Wechselbeziehungen zwischen den Dingen studieren. So stellt auch jede Messung eine Herauslösung eines Dinges aus seinem Gesamtzusammenhang dar. Verfolgen wir nun das weitere Schicksal des gemessenen Objektes in seiner Wechselwirkung mit anderen Dingen, so zeigt sich, daß die Isolierung unseres Meßobjektes wieder aufhört, daß es vielmehr mit den anderen Dingen, mit denen es in Wechselwirkung tritt, zu einer Einheit verschmilzt, in der man kein individuelles Einzelschicksal mehr verfolgen kann. In unserem Beispiel haben wir das an der Verkoppelung der Zustandsfunktion für Elektron und Photon gesehen. Greift man bei einer neuen Messung wieder ein einzelnes, isoliertes Objekt heraus, so tritt man damit in einen ganz neuen Beobachtungszusammenhang ein, in dem eben das Teilchen nicht mehr in seiner Verflechtung mit der übrigen Natur, sondern in seiner neugeschaffenen Isolierung erscheint.

Das Nebeneinander der beiden Beschreibungen wäre also so zu verstehen: Die eine (vorgängige, unbestimmte) beschreibt das Teilchen in seiner Verflechtung mit der übrigen Natur; die andere (nachträgliche, bestimmte) sieht das Teilchen auch schon vor der zweiten Messung in der durch diese Messung neugeschaffenen Isolation.

So wichtig dieser Hinweis auf die wesenhafte Verflechtung der materiellen Dinge miteinander ist: zur Lösung unseres Problems scheint er nichts beitragen zu können. Denn die Unbestimmtheit und mit ihr das Nebeneinander der beiden Beschreibungsweisen tritt schon bei einem einzelnen Teilchen auf, an dem etwa die physikalische Größe p und unmittelbar anschließend die Größe q gemessen wird, ohne daß das Teilchen in der Zwischenzeit Gelegenheit zur Wechselwirkung mit irgendwelchen anderen Elementarteilchen hatte. Sind p und q kanonisch konjugiert, dann muß in der Beschreibung, die sich auf die erste Messung (von p) gründet, q unbestimmt sein; in der nachträglichen Beschreibung, die auf der zweiten Messung (von q) gründet, ist dagegen q natürlich bestimmt.

Man wird darauf hinweisen, daß das Teilchen eben mit dem Meßinstrument in Wechselwirkung trete. Aber dies führt nicht weiter. Denn auch wenn man bei der zweiten Messung das Meßinstrument noch quantenphysikalisch beschreibt und so die Wechselwirkung zwischen Teilchen und Meßinstrument rechnerisch verfolgt, kommt man zu dem gleichen Ergebnis. Angenommen, die unbestimmte Größe q habe bei dem Teilchen, bevor es in Wechselwirkung mit dem Meßinstrument tritt, gemäß der Zustandsfunktion des Teilchens mit der Wahrscheinlichkeit w_1 den Wert q_1, mit der Wahrscheinlichkeit w_2 den Wert q_2 usw. Dann erhält man nach Einsetzen der Wechselwirkung für das Gesamtsystem Teilchen+Meßinstrument eine Zustandsfunktion, die besagt, daß mit der Wahrscheinlichkeit w_1 an dem Teilchen die

Größe q den Wert q_1 hat und gleichzeitig der Zeiger des Meßinstruments in der entsprechenden Stellung Z_1 steht. Das gleiche für q_2 usw. Durch die Wechselwirkung mit dem Meßinstrument tritt also keine neue Unbestimmtheit auf — sonst wäre das Instrument auch nicht als Meßinstrument brauchbar —, sondern es wird nur die an dem Teilchen vorliegende Unbestimmtheit von q mit einer entsprechenden Unbestimmtheit der Zeigerstellung verkoppelt[14].

Die Frage nach der Realbedeutung der quantenphysikalischen Unbestimmtheit kann also nicht durch den Hinweis auf die wesenhafte Verflechtung der materiellen Naturdinge miteinander beantwortet werden, und das Problem des Nebeneinander der beiden Beschreibungsweisen, der vorgängigen unbestimmten und der nachträglichen kausalen, bleibt ungelöst. Dann kann man aber auch kaum behaupten, daß die Quantenphysik die Kausalität voraussetze. Denn diese Behauptung muß sich, wenn anders sie überhaupt real-ontologisch gemeint ist, einseitig auf die nachträgliche kausale Beschreibungsweise stützen; wenn Hermann trotzdem und mit Recht auch die vorgängige unbestimmte Beschreibungsweise nicht als bloßen Ausdruck eines erkenntnismäßigen Nicht-Wissens angesehen haben will, so hebt sie, wie uns scheint, damit ihre eigene Behauptung von der Kausalität als (real-ontologischer) Voraussetzung der Quantenphysik auf.

Zu den Ausführungen Hermanns ist allgemein noch folgendes anzumerken: Sie gelten uneingeschränkt nur für solche Ereignisse, die — wenigstens grundsätzlich — als Zeigereinstellung eines Meßinstruments aufgefaßt werden können. (In unserem Beispiel war der Schwärzungspunkt der „Zeiger", der den Ort des Elektrons angab.) Bei andersartigen Ereignissen liefert die Quantenphysik zwar u. U. auch noch eine nachträgliche Begründung für ein vorher unbestimmtes Geschehen, aber die empirische Nachprüfung dieser Begründung, die Hermann als Kriterium für das Vorliegen von Kausalität angibt, ist dann meist *nicht* mehr möglich[15].

Als Beispiel sei das Auftreffen eines Photons auf einem Schirm gewählt. Das Atom, von dem das Photon emittiert wird, stehe dem Schirm in einigem Abstand gegenüber. Damit der Auftreffpunkt des Photons auf dem Schirm wirklich unbestimmt ist, muß die Emission des Photons klassisch aufgefaßt werden können als Ausstrahlung einer Welle, die den Schirm auf seiner ganzen Fläche trifft; denn nur dann treten hinter einem Schirm mit Öffnungen die Interferenzerscheinungen auf, die die Annahme des Durchgangs des Photons durch eine bestimmte Öffnung unmöglich machen. Das

14 Vgl. etwa v. Neumann a. a. O. 233.

15 Aus diesem Grund erschien das Auftreten solcher nachprüfbaren Verknüpfungszusammenhänge als eine gewisse Paradoxie; vgl. die Literatur in Anm. 12.

hat nach der Quantenphysik zur Voraussetzung, daß der Ort des Atoms hinreichend scharf bestimmt ist[16].

Die Zustandsfunktion, durch die die Quantenphysik das System Atom+Photon nach der Emission beschreibt, beinhaltet nun u. a. folgenden Konditionalzusammenhang: Wenn das Photon auf einem bestimmten Schirmpunkt auftrifft, dann muß das Atom einen Rückstoß erhalten haben, der genau die entgegengestzte Richtung der Verbindungslinie Atom-Auftreffpunkt hat. Man kann dies so interpretieren, daß eben das Photon von vornherein vom Atom in der Richtung des späteren Auftreffpunktes emittiert wurde und bei dieser Emission das Atom den entsprechenden Rückstoß erhielt; auf diese Weise würde der vorher unbestimmte Auftreffpunkt nachträglich kausal begründet. Aber eine empirische Nachprüfung dieser Begründung ist in diesem Fall *nicht* möglich. Diese müßte erfolgen durch die Messung der Impulsänderung, die das Atom infolge des Rückstoßes erfahren hat. Nun war der Ort des Atoms verhältnismäßig genau festgelegt; infolgedessen ist sein Impuls von vornherein mit einer gewissen Unschärfe behaftet. Die Durchrechnung liefert für die Impulsunschärfe einen solchen Wert, daß sich die Impulsänderungen, die zu den verschiedenen Rückstoßrichtungen und damit zu den verschiedenen Auftreffpunkten gehören, nicht mehr unterscheiden lassen.

Man kann natürlich die ganze Versuchsanordnung so einrichten, daß sich die Impulsänderung hinreichend genau bestimmen läßt. Dann muß der Ort des Atoms entsprechend unbestimmt bleiben, und die Ausstrahlung eines derartigen Atoms muß nach der Quantenphysik aufgefaßt werden als eine Welle, die nur in einer bestimmten Richtung, auf einen bestimmten Schirmpunkt hin ausgestrahlt wird (Nadelstrahlung). Bei einer solchen Strahlung verhält sich aber ein Photon hinter einem Schirm mit Öffnungen genau so, wie es der Annahme des Durchgangs durch nur eine Öffnung entspricht. Die Unkenntnis des Auftreffpunktes stellt also in diesem Fall keine „echte" quantenphysikalische Unbestimmtheit dar, sondern ein bloßes Nicht-Wissen. Sie könnte behoben werden, indem vor der Feststellung des Auftreffpunktes die Impulsmessungen ausgewertet und daraus der Auftreffpunkt vorausberechnet würde.

Heisenberg hat das angegebene Beispiel diskutiert, um daran zu zeigen, wie im ersten Fall gerade durch die Ununterscheidbarkeit der Impulsänderungen ein innerer, logischer Widerspruch in der Quantenphysik vermieden wird. Denn wären die Impulsänderungen zu unterscheiden, so wäre der Auftreffpunkt auf Grund der Impulsmessungen eindeutig bestimmt, auf Grund des genau bekannten Orts des Atoms dagegen (nach dem oben Gesagten) unbestimmt. Wenn demnach das Versagen des von Hermann angegebenen Kausalitätskriteriums in diesem Fall (und in ähnlichen) nicht zufällig, sondern innerlich notwendig ist, wird man die Behauptung eines allgemeinen, durchgängigen kausalen Zusammenhangs kaum auf ein derartiges Kriterium stützen können. * * *

[16] W. Heisenberg, Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie 65 ff.

Die Auseinandersetzung mit den Gedanken Hermanns hat es erneut deutlich werden lassen, worum es bei dem quantenphysikalischen Indeterminismus eigentlich geht: um die jeweilige Realbedeutung der quantenphysikalischen Zustandsfunktion. Man hat dafür das Begriffspaar von Akt und Potenz[17] herangezogen. Der quantenphysikalischen Unbestimmtheit einer physikalischen Größe p entspräche dann eine gewisse „Potentialität" dieser Größe, die im Augenblick der Messung von p in die „Aktualität" von p überginge. Aber dieser Übergang von der Potentialität zur Aktualität müßte genau wie die verborgenen Parameter und die ‚freie Wahlentscheidung' an der objektiven Stelle des Heisenbergschen Schnitts angesetzt werden, und so kehren alle dort behandelten Schwierigkeiten wieder. Außerdem wäre dann mit dem Hervortreten der Größe p in die Aktualität immer das Zurückdrängen der zu p kanonisch konjugierten Größe q in die Potentialität verbunden — eine Verkoppelung, die wenigstens in der ursprünglichen begrifflichen Fassung von Akt und Potenz kaum enthalten sein dürfte —. Ein Versuch des Verfassers, auf der Grundlage des Begriffs der „praesentia definitiva" eine Deutung der Zustandsfunktion zu geben[18], läßt die Schwierigkeiten der Schnitt-Überlegungen auch ungelöst[19].

Läßt sich also einstweilen eine allseitig befriedigende naturphilosophische Interpretation der quantenphysikalischen Zustandsfunktion noch nicht geben, so haben doch unsere Überlegungen eines mit aller Deutlichkeit gezeigt: daß die bestehenden Schwierigkeiten sich in der gleichen Weise gegen die Hypothese einer freien Wahlentscheidung wie gegen die eines durchgehenden Determinismus richten. Eine solche Folgerung ist zum erstenmal ausgesprochen in den Arbeiten von Hermann, dort jedoch abgeleitet aus der These von der Kausalität als Voraussetzung der Quantenphysik; da diese These anfechtbar erscheint, war unsere Absicht, unabhängig davon lediglich durch Auswertung der Heisenbergschen Schnitt-Überlegungen ein entsprechendes Resultat zu gewinnen.

---

[17] A. Wenzl z. B. in: Metaphysik der Physik von heute, Leipzig 1935.

[18] W. Büchel, Der Materiebegriff der modernen Physik: PhJb 58 (1948) 55—64.

[19] Das gleiche gilt für die im übrigen sehr beachtlichen Deutungen von H. Pohl, Der Weltäther, Innsbruck 1951, und W. Böhm, Über die Anwendung des Hylemorphismus und der Metamorphosenlehre in der heutigen Naturwissenschaft: PhJb 61 (1951) 38—48.

Drei monumentale Ausgaben scholastischer Theologie

Von Franz Pelster S. J.

Es ist ein erfreuliches Zeichen des neu aufstrebenden wissenschaftlichen Geistes der katholischen Theologie, daß trotz den sich auftürmenden materiellen und personalen Schwierigkeiten in kurzem Abstand voneinander drei ganz große Ausgaben von bedeutenden Scholastikern nicht nur angekündigt werden, sondern zu erscheinen beginnen. Es sind der erste Band des neu entdeckten Sentenzenkommentars des Alexander von Hales, die Summa de bono Alberts des Großen und die ersten zwei Bände der Ordinatio des Duns Scotus. Den Charakter und den inneren Wert dieser Ausgaben möchte ich, soweit das in einem durch den Raum begrenzten Beitrag möglich ist, in einigen Zügen darlegen.

I. Wie die Herausgeber der wertvollen Glossa Alexandri de Hales[1] sagen, waltete über den Werken des ersten Pariser Franziskanerlehrers ein eigenes Geschick. Die Summa fratris Alexandri, die durch die Jahrhunderte sein Ansehen begründete, kann nur in beschränktem Maße Opus Alexandri genannt werden. Die ihm wirklich gehörenden Quästionen und vor allem sein Sentenzenkommentar sind erst in den allerletzten Jahrzehnten neu entdeckt. Und doch wurde der Kommentar in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts vielfach benutzt, wenngleich heute nur 3 beinahe vollständige Hss erhalten sind: Cod. 189 Assisi (l. 1—4); Cod. 347 Lambeth Palace London (l. 1—3); Cod. Amplon. 0.68 Erfurt (l. 1—4). Dazu kommen noch Cod. 16406 Paris Nationalbibliothek (l. 4) sowie Cod. 121 Todi (l. 4) und zahlreiche Fragmente und Auszüge in anderen Hss. Der Kommentar galt als verschollen; ja seine Existenz wurde bezweifelt. Einer mühseligen Untersuchung des verstorbenen P. Henquinet und des P. Doucet ist es zu danken, daß mit Hilfe von Zitaten besonders im Kommentar des Richardus Rufus (Oxford Balliol College 62) und eines Traktates De fide in dem durch den Krieg vernichteten Cod. 257 (312) der Universitätsbibliothek Münster die vier Bücher in Cod. 189 Assisi ihre Auferstehung feierten. Ihnen gesellte sich bald durch einen Fund von B. Geyer die Erfurter und auch die Londoner Hs zu. Nachdem einmal der Schlüssel gefunden war, kamen andere Fragmente und Zitate zum Vorschein. Der Wert des Kommentars liegt in Folgendem: Einmal ist das Problem der Anteilnahme Alexanders an der Summa durch Kommentar und Quästionen aus dem Reich der innern Kriterien, die ja die Pionierarbeit geleistet haben, herausgehoben und auf festen Boden gestellt. Dann aber können wir mit Hilfe der soeben in Baeumkers Beiträgen durch A. Landgraf veröffentlichten Glosse Langtons und des Kommentars Alexanders die aufsteigende Linie von der Glosse mit allmählich zahlreicheren eingestreuten Fragen und Einteilungen zu den Kommentaren Fishacres, Alberts und des Richardus Rufus einigermaßen

[1] Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Tom. I, in librum primum (Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi t. 12). gr. 8° (130* u. 546 S.) Quaracchi, Florentiae 1951.

verfolgen. Endlich spiegelt Alexander in seinem Kommentar und seinen Quästionen auch den Stand der Pariser Theologie um 1230 vorzüglich wieder.

Ein anderes großes Verdienst der Ausgabe: Auf 75 Seiten ist alles gesammelt, was sich aus den Quellen für eine kritische Darstellung des Lebens Alexanders und für sein literarisches Nachwirken aus Urkunden und Notizen herausholen läßt. Man kann hier lernen, von welchem Wert die Durchforschung der oft schwer zugänglichen Urkundensammlungen sein kann, und zweitens auch, wie groß die Gefahr ist, hundertmal Gesagtes nur deshalb, weil es so oft wiederholt wurde, ohne weitere Prüfung als verbürgt hinzunehmen. Mit mancher landläufigen Angabe wird aufgeräumt. Alexander ist erst 1235 als reicher Kanoniker und Archidiakon von Coventry in den Franziskanerorden eingetreten. Er war höchstwahrscheinlich 1230 als Gesandter der Universität am päpstlichen Hof. Ein anderer Alexander (Curçun = Curzon), von dem in Cod. Royal 8. C. V. des Brit. Museums ff. 10^r—11^v ein Sermo ‚Que est ista que progreditur sicut aurora' erhalten ist, kommt fast sicher nicht in Betracht, da die Predigten in den Umkreis des Präpositinus gehören. Es sprechen gute Gründe dafür, daß Alexander von etwa 1226, da er Kanoniker von St. Paul wurde, bis zu seinem Tode 1245 magister regens war. Daß er schon vor 1210 Magister artium wurde, scheint aus dem Bericht Roger Bacons nicht sicher hervorzugehen. Mehr wage ich einstweilen nicht zu behaupten. Was Rupella angeht, so halte ich es für durchaus möglich, daß er unter Alexander Baccalarius war. Magister wurde er sicher nach 1236, weil Alexander der primus in ordine war (n. 40 c). Die legendenhafte Erzählung der Chronica 24 Generalium (a. 1349!) verwechselt wahrscheinlich praesentatio ad licentiatum mit jener ad baccalariatum. War letztere damals überhaupt nötig? Der Grund für die berichtete altercatio läge alsdann darin, daß der Orden durch die Aufnahme Rupellas zwei Lehrstühle erhielt, wogegen Alexander geltend machen konnte, der eigene sei außerhalb des Ordens erworben. So wäre vereinbar, daß Alexander und Rupella zu gleicher Zeit Magistri regentes waren. Einfacher scheint noch immer die Lösung, daß Alexander nach 1238 zwar nicht die vollen Rechte eines Magister regens hatte, aber im Konvent der Cordeliers weiter dozierte, dem nichts im Wege stand. Auch so konnte Bonaventura, der vielleicht schon vor seinem Eintritt (1243 bis 1244) und jedenfalls nachher ihn hörte, Alexander seinen Lehrer nennen. Der Kommentar endlich ist sicher vor dem Jahre 1234 entstanden, vielleicht schon früher, wenn Hugo a S. Charo von ihm abhängt.

In der Ausgabe selbst haben die Herausgeber bei der großen Verschiedenheit der Überlieferung die drei oben genannten Hss, die, wenngleich oft voneinander abweichend, doch auf dieselbe Abschrift zurückgehen, mit Recht als Grundlage genommen und dabei die zahlreichen Zusätze von E (Erfurt) in einen eigenen Apparat verwiesen. Betreffs Cod. 347 Lambeth Palace sei eine Vermutung ausgesprochen. Er enthält auf ff. 4^r—152^v die vier Bücher der Summa des Wilhelm von Auxerre (l. 1 ff. 4^r—18^v, l. 2 ff. 20^r—49^r, l. 3 ff. 52^r—122^v, l. 4 ff. 123^r—152^v), dann ff. 155^r—246^v die ersten drei Bücher Alexanders. Nach meinen Notizen aus dem Jahre 1932 gehört der Kommentar der Mitte des Jahrhunderts an und ist in Oxford geschrieben:

denn die seltene Zählung nach Kolumnen und Zeilen, die bis in den Anfang des zweiten Buches reicht, war nur kurze Zeit um die Mitte des Jahrhunderts gebräuchlich und ist, wenigstens soweit wir bis heute wissen, nur durch Hss von Oxforder Provenienz bezeugt. Wo aber sollte zu so früher Zeit der Kommentar sich finden, wenn nicht im Franziskanerkonvent? Man könnte untersuchen, ob er das von Richard Rufus benutzte Exemplar sei. Auch Rufus hat nur drei Bücher kommentiert; die Randbemerkung f. 187^{rb}: ‚Istam positionem mutavit frater Alexander et reliquit in summa' würde gut zu Rufus passen. Dies alles hat natürlich nur den Wert einer Vermutung.

In der recht schwierigen Textgestaltung haben die Herausgeber alles geleistet, was man vernünftigerweise verlangen kann. M. E. haben sie mit Recht das Plus von E als späteren Zusaz ausgeschieden. Es stimmt das Verhalten von E ja auch völlig zu der damaligen Gewohnheit, die sich in der Schule von Laon und den Bibelkommentaren offenbart. Die Zitate sind mit großer Sorgfalt und Mühe verifiziert. Von praktischer Bedeutung ist eine Bemerkung der Einleitung. Ein abstraktes Ideal wäre es, die zahlreichen unter den ‚quidam' versteckten Autoren aufzuspüren. Wenn dies in einzelnen Fällen gelingt, um so besser. Als Forderung ist es bei dem heutigen Stand des Wissens eine Utopie, die nicht durchführbar ist und die Ausgabe selbst auf unbestimmbare Zeit hinausschieben würde. Auch hier gilt das sapere ad sobrietatem. Den Herausgebern gebührt der Dank aller, die ein Interesse an der Theologie des 13. Jahrhunderts haben. Es ist ein Werk unsäglicher Mühe und großen Scharfsinns, das gerade deshalb reiche Frucht tragen wird. Die äußere Ausstattung entspricht dem inneren Werte.

*

II. Mit dem ersten Band der Werke Alberts des Großen[2] beginnt ein Unternehmen, das der katholischen und auch der deutschen Wissenschaft zur größten Ehre gereicht. Prof. Bernhard Geyer von der Universität Bonn führte den seit langem bestehenden Wunsch einer Neuausgabe der Werke Alberts des Großen auf den Weg der praktischen Verwirklichung, und der verstorbene Kardinal Schulte von Köln gab durch die hochherzige Bestimmung der Academia Alberti Magni für diesen Zweck eine feste Grundlage. Der um die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik seit Jahrzehnten so verdiente Aschendorffsche Verlag in Münster übernahm die Drucklegung, die in jeder Hinsicht, durch Übersichtlichkeit und Klarheit des Druckes, auch in den Anmerkungen, sowie durch die äußere Ausstattung selbst den höchsten Anforderungen genügt.

Der vorliegende Band enthält die bisher ungedruckte Summa de bono, ein für die Moraltheologie ungemein wichtiges Werk, da sie, wie die Herausgeber zeigen, das erste ganz unter dem Einfluß des Aristoteles stehende Moralwerk ist. Ihr soll der ebenfalls ungedruckte Isaiaskommentar auf dem Fuße nachfolgen. Die lange Zeit der Vorbereitung, die durch Krieg und

[2] Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni ordinis fratrum praedicatorum episcopi Opera omnia. Tom. 28 De bono: ediderunt Henricus Kühle, Carolus Feckes, Bernhardus Geyer, Wilhelmus Kübel. 4° (XXXII u. 332 S.) Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff 1951. Subskription DM 57.—, Einzelpreis DM 67.—.

Nachkrieg noch vergrößert wurde, hat den großen Vorteil mit sich gebracht, daß reiches Material für die folgenden Bände gesammelt und verarbeitet werden konnte und daß vor allem ein bis ins einzelne gehender Plan des Gesamtwerkes festgelegt wurde. Die Vereinigung an einer Zentralstelle sorgt für die Kontinuität. Als Herausgeber der einzelnen Teile dieses Bandes zeichnen die im Titel genannten Herren. Die durch ihre Knappheit, Klarheit, solide Begründung ausgezeichnete und bei aller Kürze das Wesentliche enthaltenden Prolegomena sind ein Werk des Präses des Instituts, Prälat Geyer.

Albert ist durch seine Zitierfreudigkeit und häufigen Verweise auf andere eigene Werke vorteilhaft bekannt. So konnte im ersten Paragraphen das Verhältnis von De bono zu den anderen Teilen dieser Summe leicht bestimmt werden. De bono setzt die noch ungedruckten Texte De sacramentis, De incarnatione und die gedruckten De 4 coaequaevis, De anima voraus. Etwas schwieriger ist die Bestimmung des Verhältnisses zum Sentenzenkommentar. Jedenfalls folgen der Summa das zweite, vierte Buch und Buch 3 von d. 33 an. Betreffs des ersten Buches sind die Meinungen geteilt. Geyer tritt mit guten Gründen für die Priorität der Summa ein. Ich möchte eher der Ansicht von H. Kühle, der das erste Buch vor De bono ansetzt, den Vorzug geben. Die Nichterwähnung von De bono im ersten Buch beweist allerdings wenig, da die Materie des ersten Buches kaum Anlaß zur Zitation bot. Aber Albert sagt von einer Einteilung des Unendlichen Q. 1 a. 3 (B. 9, 47 f.): Et haec distinctio saepius supra habita est. Es wird auf De 4 coaequaevis q. 3 a. 1—2 und 1. Sent. d. 2 a. 2 verwiesen. Das ‚saepius' setzt wenigstens zwei Stellen voraus. Das erste Werk hat die Einteilung nur unvollständig, das zweite aber vollständig. Der Anstoß, daß ‚supra' sich doch nicht auf ein verschiedenes Werk beziehen könne, wird dadurch behoben, daß Albert in erster Linie an das gleiche Werk, also De coaequaevis denkt und deshalb das ‚et alibi' hinzuzufügen vergißt. Auch der zweite Pouillon entnommene Grund, daß De bono 9 Einteilungen der vestigia habe, 1. Sent. dagegen 10, scheint mir nicht notwendig für die Priorität von De bono zu sprechen; denn Albert sagt zum Schluß (B. 25, 65): Plurimae etiam aliae ⟨divisiones⟩ inveniuntur, sed istae sufficiant ad praesens. Er konnte eine der 10 im Sentenzenbuch übergehen. Zudem sind bei aller sonstigen Übereinstimmung zweimal die Angaben über Dionysius Areopagita in De bono genauer. Ist es übrigens sicher, daß Fishacre seinen Kommentar vor dem ersten Buch Alberts geschrieben hat? Er war 1244 noch nicht Magister.

Daß De bono von Albert als einheitliches Ganzes gewollt war, ist gewiß. Aber es ist nicht vollendet. Die letzte Quaestio De iustitia ist nach Geyer sicher später hinzugefügt, denn es wird das 5. Buch der Nikomachischen Ethik zitiert, das Albert bei Abfassung der übrigen Teile und auch des ersten und dritten Buches der Sentenzen noch nicht kannte. Ich füge einige weitere Anzeichen hinzu. In a. 2, 4, 5, 6 wird die Responsio durch Respondeo quod eingeleitet, eine Formel die im ganzen Buch nicht vorkommt, a. 1 wird eingeleitet durch Ad primum *sic* proceditur; sonst heißt die Formel ausnahmslos Ad primum proceditur *sic*. Hier allerdings muß man mit einer Umstellung des einzigen Zeugen rechnen.

Zu beachten ist, daß vom tractatus secundus an die vorher nach Aufzählung stereotype Formel: Ad primum proceditur sic, nur ganz sporadisch auftritt — vielleicht ein Anzeichen für die zeitlich etwas verschiedene Abfassung der folgenden Traktate — und daß sie in De iustitia in speciali im ersten Artikel mit der leichten Änderung wieder erscheint. Auch sind die Objektionen 2—5 in a. 2 eher angedeutet als ausgeführt. All das deutet darauf hin, daß Albert oder wohl eher ein anderer diese Quaestio auf Grund einer zu anderer Zeit gehaltenen Disputation angefügt hat.

Von den elf noch erhaltenen Hss wurden nach sorgfältiger Prüfung drei bzw. vier für die Gestaltung des Textes herangezogen: Cod. 283 des Merton College Oxford (O), ein Repräsentant einer englischen Überlieferung, Cod. 18 127 der Pariser Nationalbibliothek (aus St. Jakob) (P) und Cod. 586 der Berliner Staatsbibliothek (B), zu dem noch Cod. 1655 (603) (M) der Bibl. Royale von Brüssel kommt; die letzten drei Hss geben die Pariser Überlieferung. Um dem Leser ein selbständiges Urteil über den Wert der Hss zu erlauben, sind für den ersten Artikel die Lesarten sämtlicher Hss angegeben. Zu O, der besten, freilich nicht fehlerfreien Hs, ist m. E. zu sagen, daß sie eher der Mitte des 13. Jahrhunderts als dem Ende oder Anfang des 14. angehört. Daß sich O mit P, mit B und auch mit M verbindet und vor allem sämtlichen Hss gemeinsame Fehler aufweist, wie z. B. S. 37, 27; 47, 35—36; 88, 40; 275, 54, die man kaum auf ein Versehen Alberts zurückführen kann, scheint mir anzudeuten, daß sämtliche Hss *eine* Abschrift des Originals als gemeinsamen Stammvater haben.

Ein besonderes Hilfsmittel verdient Erwähnung, der ungemein reiche und sorgfältige Zitatenapparat. Für Aristoteles sind die zum Teil noch ungedruckten Redaktionen gegeben, die Albert wirklich benutzt hat; er kannte natürlich die Moerbekiana und auch die media der Metaphysik ebensowenig wie den vollen Text der Nicomachea. Ein vollständiges Verzeichnis der Schriftstellen und der Autorenzitate, sowie auch ein Index rerum erleichtern den Gebrauch der Ausgabe für bestimmte Zwecke. Auch ein Verzeichnis der Sigla steht zum Schluß der Prolegomena. Hier hätte ich einen Wunsch für die folgenden Bände und andere Ausgaben: Die Abkürzungen im Variantenapparat und oft auch bei Angabe der Hss sind heute vielfach so zahlreich und kompliziert, daß man vor Gebrauch erst eine Gedächtnisübung machen muß. Man könnte dem abhelfen, wenn man, wie es bereits mehrfach geschehen ist, einen Karton mit den Sigla der Hss und den verwandten Abkürzungen beilegt. Auch empfiehlt sich für die Seitenangabe der Prolegomena, wenigstens wenn diese umfangreich sind, statt der römischen Zahlen der Gebrauch der arabischen mit Stern. Als Gebrauchstitel würde ich doch den mehr bezeichnenden Summa de bono vorziehen. Er läßt sich als von Albert ausdrücklich gewollt nicht streng nachweisen, entspricht aber sicher seiner Meinung.

Köln, sein Erzbischof und die Herausgeber, von denen ein jeder ein gerütteltes Maß von Arbeit und Mühen getragen hat, konnten ihrem Albertus Coloniensis kein schöneres Denkmal setzen als diese Ausgabe es ist. Möge sie für Jahrhunderte Frucht tragen.

*

III. Der Franziskanerorden hat seit nunmehr 80 Jahren keine Mühe und keine Kosten gescheut, um das Studium seiner großen mittelalterlichen Theologen auch weiteren Kreisen zu ermöglichen. Ich nenne nur die zehnbändige Bonaventuraausgabe von Quaracchi, die durch ihr bewußtes und umfassendes Zurückgehen auf die handschriftliche Überlieferung, durch ihre reichhaltige Zitation und durch genaue Untersuchung der Echtheitsfragen für die Edition mittelalterlichen Theologen zugleich mit der Leonina bahnbrechend wirkte. Neben dieser Ausgabe steht jene des Alexander von Hales, deren erste Bände in dem einen oder anderen Punkte Widerspruch weckten, die aber als Ganzes und zumal im dritten Band alles Lob verdient. Daneben liefen kleinere Ausgaben; so die Bibliotheca Franciscana Scholastica mit so manchen wichtigen Werken wie jene von Aquasparta, Olivi, Marston, Alnwick. Und nunmehr beginnt die größte, schwierigste und vielleicht wichtigste Ausgabe: die Werke des Duns Scotus[3], der Jahrhunderte hindurch die Franziskanische Theologie in weitem Umfang beherrschte und auch in der übrigen Theologie vom 14. Jahrhundert an bis auf den heutigen Tag tiefe Spuren hinterließ. Ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich sage, daß diese Opera zu den schwierigsten Ausgaben gehören, die je unternommen wurden. Es bedurfte der ganzen Energie, Entsagung und Arbeitskraft des Herausgebers und seiner zehn Mitarbeiter, die gebührenderweise im Titel genannt werden, um dies Werk zu einem glückverheißenden Anfang zu führen.

Eine Schwierigkeit liegt in der überaus großen Anzahl von Hss. Es sind für das erste Buch allein 103 Hss geprüft und eingehend beschrieben. Auch wird für die übrigen Bücher und Werke des Duns eine gute Zahl von Hss genannt, ohne daß man hier schon jetzt den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Ebenso sind alle Ausgaben einzeln beschrieben und gewertet. Die besten sind nicht jene von Cavellus und Wadding, sondern die älteren, vielleicht in erster Linie jene des Mauritius a Portu (1521—1522).

Eine noch viel größere Schwierigkeit bereitet die Tatsache, daß es drei verschiedene Erklärungen der Sentenzen gibt: die nur handschriftlich für das erste Buch erhaltene Lectura Oxoniensis (um 1300), ferner die Reportata Parisiensia (1302—1304), von denen es wiederum stark verschiedene Fassungen gibt, und endlich die Ordinatio (nach 1304). Diese letzte hat in überarbeiteter Form Teile der vorhergehenden Erklärungen aufgenommen, umgearbeitet und ergänzt. Dabei ist Scotus an der Fertigstellung durch den frühzeitigen Tod 1308 verhindert worden. Sein hinterlassenes Manuskript war durch Streichungen, Randbemerkungen, größere Ergänzungen in geradezu chaotischem Zustand, wie in den Prolegomena an Hand der Überlieferung nachgewiesen wird.

Eine Abschrift dieses Manuskriptes wurde leicht überarbeitet, dann aber nach dem Original in einer Weise korrigiert, daß man den Zustand des Originals klar erkennen kann; denn beigefügte Vacat, Extra de manu Scoti, Extra non de manu Scoti, Additio des Korrektors zeigen, was Scotus

[3] Joannis Duns Scoti O.F.M., Opera omnia studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balić. 4°, Vol. I. (XVI, 329* u. 302 S.); Vol. II (XV u. 467 S.) Civitas Vaticana, Typis polyglottis Vaticanis 1950.

selbst getilgt, hinzugefügt, geändert hat, was Werk der ersten Überarbeiter ist. Das alles mußte an Hand der Überlieferung bestimmt und in der Ausgabe dargestellt werden. Ein Glück war es, daß die Herausgeber in Cod. 137 der Stadtbibliothek Assisi ein Exemplar fanden, das, wie sie überzeugend nachweisen, der ersten Überarbeitung und Korrektur sehr nahe steht. Tafeln lassen erkennen, in welchem Verhältnis die Bemerkungen über Zusätze und Zustand des Originals in 29 Hss zu jenen des Cod. 137 Assisi stehen. Auf die Frage: Stammen vielleicht die in den Hss sich offenbarenden verschiedenen Rezensionen von Scotus selbst, können die Herausgeber mit einem entschiedenen Nein antworten. Alle Hss gehen auf *eine* Abschrift des Originals zurück, deren wichtigster Repräsentant die Assisi-Hs ist.

Ungemein lehrreich und zu eingehendem Studium geeignet sind Kap. 4 und 5 der Prolegomena. In ihnen wird eine Übersicht über die Hilfsmittel gegeben, die zur Feststellung der Familien und der am Text vorgenommenen Änderungen führen. Die Schwierigkeiten scheinen mir bei Texten, die von mit der Sache vertrauten und mehr selbständigen Abschreibern herrühren, viel größer als bei jenen, die von berufsmäßigem, mechanischen Abschreibern der Stationarii stammen.

Die beiden ersten Bände haben den Text des Prologus und der ersten drei Distinktionen, wie er nach den angestellten Untersuchungen im Original des Scotus stand. Der erste Apparat gibt die Interpolationen oder von Scotus gestrichenen Texte oder auch seine Bemerkungen zum Text. Der eigentliche Apparat, der manchem zu reich erscheinen wird, aber in sich durchaus klar ist und eingehendes Studium der ganzen Überlieferung gestattet, ist mit besonderer Sorgfalt gemacht. Wer sich durch die Menge und das notwendige Studium der Prolegomena nicht abschrecken läßt, wird reichen Nutzen daraus ziehen; die anderen haben einen durchaus verbürgten Text zum Studium bereit. Wie bei allen Ausgaben wird man hie und da geteilter Meinung sein, ob Text oder Variante den Vorzug verdient. In den sorgfältigen Quellennachweisen findet man neben anderem Hinweise auf Parallelstellen bei Scotus. Wie bei fast allen Autoren dieser Zeit, macht sich auch hier der ungemein starke Einfluß des Heinrich von Gent auf die Theologie seiner Zeit geltend.

Druck und äußere Ausstattung sind dem inneren Werte entsprechend. Über Geschmacksachen soll man nicht streiten. Sonst hätte ich, um die Zahl der Bände zu vermindern, zwei Kolumnen und bessere Ausnutzung des Raumes gewünscht. Möge der Erfolg dieses großen Unternehmens sein, daß man Scotus besser kennen und damit auch gerechter würdigen lernt, als dies heute bisweilen geschieht. Er hat auch der modernen Theologie manches zu sagen, wie jeder wirklich bedeutende Theologe.

Besprechungen

Heidegger, M., *Holzwege*. 2., unveränderte Aufl. 8° (345 S.) Frankfurt 1952, Klostermann. DM 16.—; geb. DM 18.50.

Der bei einem philosophischen Buch zunächst überraschende und unverständliche Titel erweist sich an Hand von H.s kurzem Vorwort als sehr bezeichnend für das Ganze. Mit dem Holz oder Wald ist offensichtlich das Sein gemeint. In diesem und zu diesem hin hat der Mensch schon viele Wege gebahnt; sie scheinen einander zu gleichen, decken sich aber tatsächlich keineswegs. Einige Wege zeichnet H. in den einzelnen Kapiteln seines Werkes nach, wobei besonders ihre trotz des gemeinsamen Ringens um das Sein tiefgreifende Verschiedenheit hervortritt. Meist sind diese Wege „verwachsen", weil sich bisher das Sein in der Verborgenheit dem Menschen entzog; jetzt erst beginnt es sich in der Unverborgenheit als es selbst zu öffnen. Alle Wege hören „jäh im Unbegangenen" auf, wie früher so auch heute, weil die Lichtung des Seins lediglich als bisher noch unbewältigte Aufgabe vor uns liegt. Es handelt sich also wirklich um „Holzwege". Doch werden deshalb die Wege im und zum Sein nicht vergeblich beschritten, ebensowenig wie die Holzwege im Walde; beide Male wird der Ertrag gerade auf diese Weise eingebracht.

Die sechs gedankenschweren Kapitel des Buches gehen alle außer dem letzten auf Vorträge zurück; zeitlich umfassen sie die Jahre 1935—1946. Von der jetzigen Darbietung gilt: „Die Stücke sind in der Zwischenzeit öfter durchgesehen und stellenweise verdeutlicht worden. Die jeweilige Ebene der Besinnung und der Aufbau sind geblieben und damit auch der wechselnde Sprachgebrauch" (345). Inhaltlich gesehen, begegnen wir zunächst einer Deutung des Ursprungs des Kunstwerks, die das Rätsel der Kunst zwar nicht löst, wohl aber sehen läßt. Daran schließt sich eine Abhandlung über „die Zeit des Weltbildes", in der die Neuzeit als jene Phase in der Geschichte des Seins erscheint, der wesenhaft so etwas wie das Weltbild zugeordnet ist. Die vier weiteren Kap. wenden sich Hegel, Nietzsche, Rilke und dem Spruch des Anaximander zu, wobei sich jedesmal H.s einzigartige Kunst der Interpretation bewährt. Es erweist sich, daß die drei erstgenannten noch im Banne dessen stehen, was H. heute Metaphysik nennt. Insbesondere wird Nietzsches Denken von dem Wort: „Gott ist tot" her aus der Geschichte des Seins „als die Vollendung der abendländischen Metaphysik" (344 f.) begriffen. Selbst Rilke gehört noch dem Zeitalter der „Subjektivität" an, und sein Offenes fällt keineswegs mit dem Nichts oder Sein H.s zusammen. Am wichtigsten und aufschlußreichsten ist die Auslegung des Spruches von Anaximander, weil darin am deutlichsten H.s *heutige Sicht vom Sein und seiner Geschichte* zum Ausdruck kommt.

Da es unmöglich ist, im Rahmen einer Besprechung den reichen Inhalt des Buches des näheren zu umreißen, beschränken wir uns darauf, gerade diese Sicht, soweit sie in den „Holzwegen" sichtbar wird, schärfer herauszuarbeiten. Alles schwingt um die „Seinsvergessenheit"; sie besteht in der „Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden" (336). Sie ist „das reichste und weiteste Ereignis, in dem die abendländische Weltgeschichte zum Austrag kommt"; sie ist gleichbedeutend mit dem „Ereignis der Metaphysik" (ebd.). Doch hat diese Vergessenheit ihren Grund nicht etwa im Menschen und dessen Versagen; sie darf keineswegs als ein „Mangel" aufgefaßt werden. Vielmehr hat sie ihren Grund im Sein selbst, insofern dessen Geschichte damit beginnt, „daß das Sein mit seinem Wesen, mit dem Unterschied zum Seienden, an sich hält" (ebd.), also ihn nicht als solchen hervortreten läßt.

Im griechischen Denken erscheint das Seiende als das An-wesende, das Sein aber als das An-wesen. Nun kann aber der genannte Unterschied „nur dann als ein vergessener" erfahren werden, „wenn er sich schon mit dem Anwesen des Anwesenden enthüllt" hat, „ohne doch jemals als ein solcher genannt zu sein" (ebd.). Diese ursprüngliche Lichtung vollzieht sich im frühen Philosophieren des Anaximander. Doch bleibt zugleich „die Beziehung zwischen Anwesen und Anwesendem . . . ungedacht" (355). Die Folge davon ist,

daß unversehens „das Anwesen selbst zu einem Anwesenden“ (355) wird. Das Anwesen „gilt nur als das Allgemeinste und Höchste des Anwesenden“ (336); man kommt „zum höchsten Anwesenden“ (335), in dem das Anwesende „seine Herkunft . . . findet“ (336). Nach allem verweist der Ursprung der Metaphysik „in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins“ (ebd.).

Sieht man das Wesen der Metaphysik in dem „Ungedachtbleiben“ (163) des Unterschiedes von Anwesendem und Anwesen, so fällt ihr Beginn „mit dem Beginn des abendländischen Denkens“ (162) zusammen. Nimmt man dagegen als ihr Wesen „die Trennung zwischen einer übersinnlichen und einer sinnlichen Welt“, so beginnt sie erst „mit Sokrates und Platon“ (ebd.). Mit dieser zweiten Phase tritt die Metaphysik in ihr „Unwesen“ ein, das jedoch „nichts Negatives“ bedeutet, weil sich darin lediglich „eine eigens gerichtete Auslegung“ (ebd.) jener ersten Phase vollzieht. Stets aber bleibt die Metaphysik auf die Wahrheit des Seienden beschränkt; als Ontologie betrachtet sie „das Seiende in seiner Seiendheit“, als Theo- oder Theiologie hingegen „dasjenige Seiende, das der Seiendheit rein entspricht, das höchste Seiende“ (179). Wenn dieses, das Göttliche, hierbei auch „das Sein“ genannt wird, so verfällt man dadurch nach H. „einer seltsamen Zweideutigkeit“ (ebd.).

Nur in „der Wahrheit des Seienden als solchen“ (238) eingeschlossen, hat die Metaphysik „das Sein gedacht“ (239). Weil aber so „das Sein nicht als das Sein zugelassen ist“, ist es schließlich bei Nietzsche „zu einem Wert herabgesunken“ (ebd.). Dieser ist eine „vom Willen zur Macht selbst gesetzte Bedingung der Sicherung seiner selbst“ (238) und läßt das Sein überhaupt nicht mehr das sein, „was es als das Sein selbst ist“ (239); damit wird „jeder Weg zur Erfahrung des Seins selbst ausgelöscht“ (233). Dann gilt: „Mit dem Sein ist es nichts“; folgerichtig besagt „die vermeintliche Überwindung“ des Nihilismus durch Nietzsches neue Wertsetzung allererst dessen „Vollendung“ (239).

Hier zeigt sich, daß der Nihilismus bereits vor Nietzsche da war „als eine schon lange währende geschichtliche Bewegung“, „deren Wesensgrund in der Metaphysik selbst ruht“ (204). Diese ist geradezu „der Geschichtsraum“, innerhalb dessen sich der „Wesenszerfall des Übersinnlichen“ (ebd.) vollzieht. Die Metaphysik also führt nicht nur zum Nihilismus, sondern ist wesentlich Nihilismus: „Wenn jedoch das Wesen des Nihilismus in der Geschichte beruht, daß im Erscheinen des Seienden als solchen im Ganzen die Wahrheit des Seins ausbleibt, und es demgemäß mit dem Sein selbst und seiner Wahrheit nichts ist, dann ist die Metaphysik als die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen in ihrem Wesen Nihilismus“ (244). Trotzdem ist sie (was oben angedeutet wurde) „kein bloßes Versäumnis“ und „kein Irrtum“, sondern „aus dem Geschick des Seins selbst ereignet“ (ebd.).

Was folgt aus dieser Geschichte des Seins für die Gottesfrage? Einerseits eröffnet die Metaphysik den Raum der übersinnlichen Welt und bindet damit das irdische Dasein an Gott, der dieses „von oben und so in gewisser Weise von außen her“ (203) bestimmt. Anderseits ist dieselbe Metaphysik als Nihilismus gerade jenes Geschehen, in dem Gott und die übersinnliche Welt überhaupt sowie deren Ersatzformen „ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden“ (204). In äußerster Folgerichtigkeit vollzieht sich das bei Nietzsche, von dem „Gott, das Seiende des Seienden, zum höchsten Wert herabgewürdigt wird“ (239 f.); das „ist der härteste Schlag gegen Gott“ (240). Damit ist der Tod Gottes besiegelt, weil „das Denken in Werten das radikale Töten“ (242) ist.

In diesem Zusammenhang fallen auch Äußerungen über das Christentum, deren dogmatische und religionsgeschichtliche Seite wir in dieser philosophischen Besprechung übergehen, obwohl gerade dazu manches zu sagen wäre. Von „der christlich-kirchlichen und theologischen Weltauslegung“ heißt es, sie habe ihre „Stufenordnung des Seienden aus der hellenistisch-jüdischen Welt übernommen“, „deren Grundgefüge im Beginn der abendländischen Metaphysik durch Platon gegründet wurde“ (203 f.). In der Metaphysik verwurzelt, hat das Christentum auch an deren Nihilismus teil; „denn es könnte sein, daß das Christentum selbst eine Folge und Ausformung des Nihilismus darstellt“ (204). Hingegen ist der Abfall von der christlichen Glaubenslehre „niemals das Wesen und der Grund, sondern stets nur eine Folge des Nihilismus“ (ebd.). Von diesem geben mehr als der Unglaube jene „Gläubigen und

deren Theologen" Zeugnis, „die vom Seiendsten alles Seienden reden, ohne je sich einfallen zu lassen, an das Sein selbst zu denken, um dabei inne zu werden, daß dieses Denken und jenes Reden, aus dem Glauben gesehen, die Gotteslästerung schlechthin ist, falls sie sich in die Theologie des Glaubens einmischen" (240).

Alles kommt auf das Denken des Seins an, wozu in der gegenwärtigen Stunde das Sein selbst die Möglichkeit zu gewähren scheint. Da dieses Denken die Metaphysik und den mit ihr gegebenen Nihilismus überwindet, läßt es wohl auch das Christentum hinter sich, wenigstens soweit dieses in der Metaphysik wurzelt und deshalb Folge und Ausformung des Nihilismus ist. Entfernt sich das Denken des Seins auch von Gott? Vom tollen Menschen Nietzsches heißt es, er sei eindeutig „derjenige, der Gott sucht, indem er nach Gott schreit. Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrieen? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch nicht? Es wird ihn solange überhören, als es nicht zu denken beginnt" (246 f.).

Wie aber vollzieht sich der Beginn des Denkens? Dazu muß Nietzsches Wort: „Gott ist tot" ganz ernst genommen werden, das nicht bedeutet: „Es gibt keinen Gott" (240), sondern „das Wegbleiben des Gottes" oder den „Fehl Gottes" (248) ausspricht. Dieser besagt, daß „für die Welt der Grund als der gründende" ausbleibt und „kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelt" (ebd.). In dieser Nacht hat sich die Zeit schon so tief verloren, „daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken" (ebd.). Eine Wende kann nur reifen, wenn „der Abgrund der Welt erfahren und ausgestanden" (249) wird, wofür gilt, „daß jeder am weitesten gelangt, wenn er nur so weit geht, als er auf dem Weg, der ihm beschieden ist, kommen kann" (251).

Genauer gesprochen, „nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen" (248). Auch „das Heilige geht als die Spur zur Gottheit verloren", und „sogar die Spuren zu dieser verlorenen Spur sind beinahe ausgelöscht" (251). So breitet sich das Heil-lose aus, und nur wer dieses als ein solches zu erfahren vermag, ist „unterwegs auf der Spur des Heiligen" (294). „Unheil als Unheil spurt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott" (ebd.). In diesem Zug verläuft das Schaffen von Dichtern wie Hölderlin und Rilke. Im selben Zug bewegen sich die Denker, die das Sein als es selbst vollziehen und so dem Heiligen, der Gottheit und dem Gott einen Aufenthalt bereiten.

Ist aber „der Gott" wirklich „Gott"? Dagegen scheint zu sprechen, daß nichts über das Sein hinausliegt. „Wodurch kann, wenn das Sein das Einzigartige des Seienden ist, das Sein noch übertroffen werden? Nur durch sich selbst, nur durch sein Eigenes, und zwar in der Weise, daß es in sein Eigenes eigens einkehrt. Dann wäre das Sein das Einzigartige, das schlechthin sich übertrifft (das transcendens schlechthin). Aber dieses Übersteigen geht nicht hinüber und zu einem anderen hinauf, sondern herüber zu ihm selbst und in das Wesen seiner Wahrheit zurück. Das Sein durchmißt selbst diesen Herübergang und ist selbst dessen Dimension" (286). Wenn aber Gott nicht über dem Sein steht und auch nicht das Sein selbst ist (vgl. 179, oben angeführt), so scheint er als Seiendes unter dem Sein zu stehen, wodurch an die Stelle Gottes „der Gotf und die Götter" gesetzt werden. Danach würde sich das Denken des Seins auch von Gott entfernen.

Schließen wir damit unseren Überblick über H.s Sicht vom Sein, von der Metaphysik und von Gott. Dieses Denken spürt mit einer unheimlichen Kraft, wenn auch einseitig, den Ursprüngen des abendländischen Geistes nach; daneben verblassen die landläufigen geistesgeschichtlichen Betrachtungen. Wer sich davon echt berühren läßt, wird zu radikaler Besinnung auf die letzten Fundamente gezwungen.

Wie der Ref. schon anderswo gesagt hat, kann man nicht bestreiten, daß das Sein selbst bisher von der Philosophie noch nicht in jener vollen Ausdrücklichkeit, die H. fordert, zum Thema erhoben worden und deshalb bis zu einem gewissen Grade hinter dem Seienden zurückgetreten ist. Doch scheint es uns mindestens ebensowenig bestreitbar, daß H. unterschätzt, was bisher

schon gerade von der Metaphysik (und zwar im christlichen Raum mehr noch als im griechischen) an Enthüllung des Seins geleistet worden ist. Gewiß wurde in der Vergangenheit die Problematik des Seins nie ganz von der des Seienden abgesetzt; aber ist ein völliges Absetzen überhaupt möglich? Da uns das Sein nur am Seienden aufgeht, läßt sich jenes nur von diesem her bestimmen, während sonst das Sein in Unbestimmtheit zu versinken droht. Auf jeden Fall hat sich, besonders auf den Höhepunkten des bisherigen Philosophierens, in und mit der Klärung des Seienden eine davon deutlich abhebbare Klärung des Seins vollzogen. Daher ist es wirklich nicht angängig, die Metaphysik als wesentlich nihilistisch zu bezeichnen. Infolgedessen ist auch der tatsächlich ausgebrochene Nihilismus keineswegs die genuine und notwendige Frucht der Metaphysik, sondern eine Fehlentwicklung, zu der wohl andere Faktoren mehr als die noch nicht volle Ausdrücklichkeit der Problematik des Seins beigetragen haben. Dies vorausgesetzt, kann man auch im Christentum in keiner Weise eine Folge und Ausformung des Nihilismus sehen.

Mit dem Gesagten hängt zusammen, daß die Jahrhunderte seit Christi Tod nicht durch den Fehl Gottes als ihren beherrschenden Wesenszug gekennzeichnet werden können. Freilich wurde Gott von so manchen zu sehr als ein Seiendes über den anderen Seienden genommen; auch H. scheint bei seiner Ablehnung immer nur diese unzureichende Ausgestaltung der philosophischen Gotteslehre vor Augen zu haben, die freilich zu (wenigstens der Sache nach) blasphemischen Folgerungen und zu Nietzsches Tod Gottes führen konnte. Im Gegensatz dazu sind gerade am Gottesproblem die wahrhaft großen Metaphysiker in beachtlicher Weise zur Klärung des Seins selbst vorgedrungen, so daß sie Gott als das Ipsum Esse, als das Sein selbst in seiner letzten Tiefe sahen, was bei ihnen keineswegs eine „seltsame Zweideutigkeit", sondern eine nachher nicht mehr erreichte Vollendung der Klärung des Seins selbst darstellt. Von hier aus gesehen, wäre gegen H.s oben angeführte Auffassung der Transzendenz des Seins nichts einzuwenden; das Sein geht bei dem Überstieg zu Gott tatsächlich zu sich selbst hinüber. Daß das Sein selbst die Dimension dieses Überstiegs ist, leugnet nicht Gott, sondern bejaht ihn gerade, wenn man im Sein dessen Analogie zu denken versteht. Diese ist die höchste bisher gewonnene Aufgipfelung der Problematik des Seins selbst, obwohl sie freilich von dessen voller Ausdrücklichkeit her noch tiefer gefaßt werden könnte. Joh. B. Lotz S.J.

Van Steenberghen, F., *Erkenntnislehre* (Philosophia Lovaniensis 2), übers. u. durch Anmerkungen erweitert von A. Guggenberger. gr. 8° (414 S.) Einsiedeln 1950, Benziger. DM 20.50.

Diese Erkenntnislehre, die uns A. Guggenberger nach der 2. Aufl. der „Epistémologie" des bekannten Löwener Philosophen (1947) vortrefflich verdeutscht hat, stellt, obwohl „nur" ein Lehrbuch, eine durchaus selbständige Leistung von hohem wissenschaftlichem Wert dar. Neuartig ist schon der Aufbau des Werkes. Auf einen ersten, einführenden Abschnitt (19—99), der die grundlegende Bedeutung, die Methode und die Problematik der Erkenntnislehre behandelt und einen kurzen Überblick über ihre Geschichte gibt, folgt zunächst eine breit angelegte „analytische oder beschreibende Erkenntnislehre" (103—203) und erst im dritten Abschnitt die „kritische Erkenntnislehre" (207—294); ein vierter Teil, „Ergebnisse der Erkenntnislehre" (298—355), schließt den Text ab; es folgen ein durch den Übersetzer erweitertes Literaturverzeichnis (357—365), das Namenregister und das vom Herausgeber der Reihe M. Roesle O.S.B. bedeutend erweiterte ausführliche Sachregister (371—414). Von entscheidender Bedeutung scheint dem Verf. vor allem die Unterscheidung von beschreibender und kritischer Erkenntnislehre zu sein; „bevor ich mich an die Kritik mache, muß ich einen Gegenstand haben, an dem die Kritik sich betätigen kann"(36).

Dementsprechend bietet der *2. Teil*, die *„beschreibende Erkenntnislehre"*, zunächst eine feinsinnige Phänomenologie der Erkenntnis. Sie soll die wesentlichen Elemente des Bewußtseins herausarbeiten; die Geltungsfrage soll dabei

noch unberührt bleiben. Mit Recht wird betont, daß es eine Verkennung unserer menschlichen Situation ist, wenn man gleich von Anfang an ein Begreifen unserer Erkenntnis aus letzten Seinsgründen fordert; die ersten Evidenzen sind nur Tatsachenevidenzen (113). Jedenfalls zeigt die Analyse der Tatsache des Bewußtseins, daß Bewußtsein zugleich Erfahrung von Sein, von Realem ist. Und zwar erscheinen im Bewußtsein die zwei Pole des Subjekts und des Objekts untrennbar miteinander verbunden; beide sind real. Dabei darf freilich die Realität des Objekts nicht sogleich, wie *Gilson* will, als ontologische Unabhängigkeit vom Subjekt aufgefaßt werden (129); niemals freilich trifft zu: das Objekt ist, weil es erkannt ist (128).

Wichtig sind dann die Ausführungen des Verf. über den Unterschied von Wahrnehmung, Vorstellung und Begriff. Schon die sinnliche Wahrnehmung ist „Erfahrung des Wirklichen, Schau des Seins" (180). Sie gibt körperliche, d. h. ausgedehnte oder räumliche Wirklichkeit (144). Aber auch das erkennende Subjekt erweist sich durch die Teilnahme der Sinnesorgane am Wahrnehmungsakt, deren wir uns unmittelbar bewußt seien (149), als körperlich. Die Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung ist im normalen wachen Zustand leicht. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden liegt in der Weise, wie einerseits die wahrgenommene Welt, anderseits die Vorstellungswelt gegenwärtig sind. „Ein Objekt wahrnehmen heißt, es als . . . aktuellen Inhalt meines Bewußtseins besitzen. Das gleiche Objekt vorstellen heißt, es mir repräsentieren, sein Bild . . . erwecken, wobei ich genau weiß, daß das . . . Objekt nicht ‚gegenwärtig' ist" (126). Das Studium der Ausnahmezustände, wie des Traumes oder der Halluzination, in denen Vorstellungen mit Wahrnehmungen verwechselt werden, biete für die Erkenntnislehre kein Interesse (162). Die Begriffe, charakterisiert durch ihre Abstraktheit, entstammen der Erfahrung. Das Urteil gibt dem Objekt zurück, was die Abstraktion aus ihm herausgehoben hat; insofern sei jedes bejahende Urteil „analytisch"; es stifte nur Verwirrung, mit Kant von „synthetischen Urteilen" oder gar von „synthetischen Urteilen a priori" zu sprechen (183). Zusammenfassend bemerkt der Verf.: Die Erkenntnis ist wesentlich assimilierend, ein Akt, der von einem Objekt beherrscht ist; das Bewußtsein erleben wir als eine Tätigkeit, die zugleich organgebunden und stoffüberlegen ist (186). Trotz alledem bleibt am Ende der beschreibenden Erkenntnislehre die Frage: Sind die Objekte für das Subjekt mehr als Bewußtseinsinhalte? (201) Diese Frage nach der Geltung der Erkenntnis soll die *kritische Erkenntnislehre* lösen.

Ihr gilt der *3. Teil* des Werkes. Das zu erreichende Ziel ist die Aussage des Seins (212), die Wahrheit als Übereinstimmung mit dem Objekt (215). Die Frage der Erkenntniskritik ist die nach der Erreichbarkeit dieses Zieles. Mit Recht bemerkt der Verf., daß zur Lösung dieses Problems die Wahrheitsbefähigung nicht bereits logisch vorausgesetzt werden muß; denn „meine Fähigkeit zu erkennen erprobe ich im Erkennen" (222). Im einzelnen geht der Verf. am ausführlichsten auf die „Kritik des Seins als des ersten Objektes der Aussage" (223—241) und die „Kritik der Erkenntnis der Materie" (250—285) ein; demgegenüber fallen die „Kritik der Erkenntnis des Ich" (245—250) und noch mehr die „Kritik der diskursiven Verstandestätigkeit" (286—291) sowie die „Kritik des Gedächtnisses" (291—294) merklich ab.

Die schlechthin erste Aussage ist: „Etwas ist", „etwas existiert" (223). Diese Aussage wird durch jede Erfahrung gerechtfertigt; denn wäre das erfahrene Objekt nicht ein Seiendes, nicht real, so wäre die Erfahrung ja Erfahrung von nichts (224); es habe keinen Sinn, einzuwenden, das Gegebene könne lediglich „phänomenal" sein; denn auch das „Phänomen" gehöre zum Realen (225). Im folgenden wendet sich der Verf. dem Begriff des Seins oder der Realität zu. Einerseits ist er der abstrakteste aller Begriffe, anderseits abstrahiert er von nichts, da ja jede Bestimmtheit wieder Sein ist (228); das Konkrete wird erschöpfend im Seinsbegriff erfaßt, freilich nur undeutlich. Damit ist auch die Transzendentalität des Seinsbegriffes gegeben. Ja, irgend etwas als real erkennen, kommt dem einschlußweisen Miterkennen des gesamten Realen gleich (230 f.). Die Aussage des Seins von irgendeinem Objekt ist notwendig wahr, ja diese Aussage „erfüllt das Ideal der vollkommenen

Erkenntnis" (235); damit scheint freilich kaum vereinbar zu sein, was der Verf. im gleichen Zusammenhang behauptet: das Ideal hat in dieser Aussage eine Verwirklichungsweise, die sehr unvollkommen ist (ebd.). — Am Schluß dieses Abschnitts fügt der Übersetzer eine lange Anmerkung über *A. Brunners* Kriterium der Konvergenz bei (241—243).

Eine Kritik der Erkenntnis der Materie wird als notwendig anerkannt, weil die Mitwirkung körperlicher Organe eine Relativität der Wahrnehmung mit sich bringe. Die Frage ist: Welche Realitätsweise kommt den Objekten zu? Gewiß ist das Objekt immanent, d. h. Inhalt des Bewußtseins, aber es sei ein Vorurteil, anzunehmen, das Immanente könne nicht zugleich transzendent, d. h. verschieden von der Realität des Ich, sein (265). Anderseits wird zugegeben, daß die Wahrnehmung allein nicht die von der meinigen unabhängige Existenz und in diesem Sinn nicht das Ansichsein des Objekts gewährleiste (259). So ist es nicht ganz leicht, eindeutig zu bestimmen, in welchem Sinn der Verf. den unmittelbaren Realismus vertritt. Wenn wir ihn richtig verstehen, nimmt er eine unmittelbare Evidenz der von mir verschiedenen (d. h. von meinem Körper räumlich getrennten) Körper an. Was er nicht auf Grund unmittelbarer Evidenz für entscheidbar hält, ist die weitere Frage, ob diese Realität nicht etwa einem unbewußten Wirken meines Ich ihr Dasein verdanke. Im übrigen beschränkt der Verf. das Ansichsein der Sinnesdaten ausdrücklich auf die räumlich-zeitlichen Verhältnisse. Die Sinnesqualitäten sind dagegen nur ursächlich im objektiv Gegebenen; sie sind nur der Eindruck, der in mir durch das Objekt erzeugt wird (271), sie kommen nur dem Objekt, wie es erscheint, zu (272), oder, wie der Verf. schließlich formuliert, nur dem psychologischen Objekt, nicht dem Objekt an sich (281).

Der *4. Teil* bringt eine Zusammenfassung der *Ergebnisse* und ihre ausdrückliche Abgrenzung gegen die hauptsächlichsten „Irrwege" der Erkenntnislehre, schließlich ein Kap. über Gliederung und Einteilung des Wissens. Hervorgehoben zu werden verdienen die wohl abgewogenen Ausführungen über das Verhältnis von Erkenntniskritik und Ontologie der Erkenntnis; die Lösung des kritischen Grundproblems muß einer solchen Ontologie vorangehen (321), jedoch kann die ontologische Theorie die Ergebnisse der Kritik vertiefen (323).

Unter den „Irrwegen der Erkenntnislehre" findet sich neben dem Idealismus auch der *„indirekte Realismus"*, für den die kurze Darstellung in meiner „Critica" als charakteristisches Beispiel der Beurteilung zugrunde gelegt wird. Die Anfangsannahme des indirekten Realismus, meint der Verf., sei das Vorurteil vom in sich geschlossenen Bewußtsein (333); das sinnlich Gegebene zeige sich nach dem indirekten Realismus unmittelbar nur als Bewußtseinsinhalt oder Repräsentation (333). Gegen meinen Hinweis auf die Tatsache, daß in der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar nur ein Sosein, nicht aber das reale Sein als solches gegeben sei, wird geltend gemacht, dies sei unmöglich „aus dem einfachen Grund, weil beide (Sosein und Dasein) eins sind" (334). Der Einschluß von Relativität, der sich in den Sinnestäuschungen zeige, schließe die unmittelbare Gegenwart des Objektes als Zielgegenstandes der Wahrnehmung in keiner Weise aus (335).

Wie diese Inhaltsübersicht zeigt, steht die Kritik der Sinneserfahrung im Mittelpunkt des Werkes. Die Fragen, die durch die Allgemeinbegriffe und namentlich durch die *allgemeinen Denk- und Seinsprinzipien* aufgeworfen werden, treten demgegenüber in den Hintergrund. Der Verf. meint, die Frage nach den Prinzipien gehöre in die Logik bzw. Ontologie (318). Das ist richtig für ihren jeweils besonderen Inhalt. Die allgemeinen Fragen nach dem Sinn ihres „apriorischen" Charakters, nach ihrer „analytischen" oder „synthetischen" Eigenart, nach ihrer absoluten Allgemeingültigkeit und ihrer Realgeltung scheinen uns jedoch zu den wichtigsten Fragen der Erkenntniskritik zu gehören. Die Ablehnung aller „synthetischen" Urteile durch den Verf. (183) geht an der Frage nach dem *begrifflichen* Verhältnis des Prädikats zum Subjekt, um die es sich hier handelt, vorbei.

Im übrigen sei es mir gestattet, bezüglich der zwei Punkte, die der Verf. an meiner eigenen Darstellung der Erkenntniskritik bemängelt, den eigenen

Standpunkt kurz klarzulegen. Der erste dieser Punkte betrifft die Methode; Van St. hält es für unerläßlich, eine *beschreibende Erkenntnislehre* der kritischen vorangehen zu lassen (36). Niemand wird leugnen, daß dies geschehen *kann*. Notwendig scheint uns jedoch eine die phänomenologischen Untersuchungen zusammenfassende Beschreibung der Erkenntnis nicht zu sein. Es dürfte genügen, jeweils im Zusammenhang der einzelnen erkenntniskritischen Fragen die zugrunde liegenden Phänomene zu beschreiben. Dieses Vorgehen scheint uns den Vorteil zu haben, daß es nicht so leicht ermüdend wirkt, da die phänomenologischen Untersuchungen sich jeweils gleich mit den drängenden Fragen, die sich aus ihnen ergeben, verbinden. Außerdem besteht bei einer von kritischer Reflexion zunächst absehenden Phänomenologie die Gefahr, daß Sachverhalte, die der gemeine Menschenverstand mit spontaner Gewißheit annimmt, schon allein deshalb für „unmittelbar gegeben" erklärt werden, als ob hier nicht oft schon ein kaum bewußtes Denken und Schließen (natural inference) mit im Spiel wäre; auch der Verf. scheint uns dieser Gefahr nicht ganz entgangen zu sein, so z. B., wenn er die Identität des Ich in der Zeit als eine unmittelbar erlebte Gegebenheit hinstellt (117).

Damit kommen wir zum zweiten Punkt, dem indirekten oder *mittelbaren Realismus*. Hier müssen wir zunächst bemerken, daß der Verf. trotz unserer ausdrücklichen Warnung (Critica S. 104 Nota) unsere These mißverstanden zu haben scheint. Daß die Sinnesdaten unmittelbar als bloße Vorstellungen im Bewußtsein erscheinen, wird von mir ebenso abgelehnt wie von Van St. Ebensowenig gehe ich von der a priori aufgestellten Voraussetzung eines in sich geschlossenen Bewußtseins aus. Freilich ist damit auch noch nicht erwiesen, daß die Sinnesdaten sich unmittelbar als an sich seiend zeigen. Ihre Seinsweise läßt sich auf Grund des unmittelbaren Bewußtseins nicht entscheiden. Gewiß besteht normalerweise ein gewaltiger Unterschied zwischen bloßer Vorstellung und Wahrnehmung, so daß eine Verwechslung so gut wie ausgeschlossen ist; aber — und das ist das Entscheidende — dieser Unterschied besteht nicht darin, daß in der Wahrnehmung das reale Sein *als solches* anschaulich gegeben ist, während es in der Vorstellung fehlt. Gewiß muß den Wahrnehmungsinhalten irgendein Sein zukommen, sonst könnten sie nicht erscheinen; aber das gilt ebenso von den Vorstellungsinhalten; auch sie sind nicht einfach nichts. Wenn man also den Begriff des Seins oder der Realität, wie es Van St. zu tun scheint (225, 315), so weit faßt, daß er auch das „ideale", „nur vorgestellte" Sein mitumfaßt, dann ist selbstverständlich mit dem wahrgenommenen Sosein untrennbar auch ein „Sein" gegeben; aber die Frage, um die es eigentlich geht, ist so noch gar nicht gestellt, geschweige denn gelöst.

Was Ausnahmezustände, wie den Traum, und überhaupt Sinnestäuschungen angeht, so haben sie für die Erkenntniskritik jedenfalls die Bedeutung, daß sie auf gewisse Probleme aufmerksam machen. Van St. nimmt zudem die Relativität der Sinnesqualitäten an, schreibt diese also nicht dem Ansichseienden zu. Da sie sich nun aber doch im unmittelbar Gegebenen finden, sieht er sich gezwungen, zwischen dem „psychologischen Objekt" und dem „Objekt an sich" zu unterscheiden. Nichts anderes tun auch wir mit unserm bösen indirekten Realismus. Das unmittelbar Gegebene ist z. B. rot; das Ding an sich ist nicht rot; also. . . . Es ist nicht einzusehen, wie unter diesen Voraussetzungen das „psychologische Objekt" mit dem „Objekt an sich" identisch sein kann.

So ist der Gegensatz der Auffassungen vielleicht nicht so groß, wie er zunächst erscheint. Jedenfalls hat der Verf. durch seine sorgfältigen Untersuchungen einen bedeutsamen Beitrag zur Klärung dieser schwierigen Fragen geleistet.

Jos. de Vries S.J.

Coing, H., *Grundzüge der Rechtsphilosophie* (Lehrbücher und Grundrisse der Rechtswissenschaft 19). 8° (XI u. 302 S.) Berlin 1950, de Gruyter. DM 17.—.

Zuerst hat C. mit seinem Buche über „Die obersten Grundzüge des Rechts" (1947) in die Verhandlungen eingegriffen, in denen man sich in Deutschland seit 1945 um ein neues Durchdenken des Naturrechtsproblems bemüht; dieses Buch ist als einer der bedeutendsten Beiträge zur Neubegründung des Natur-

rechts anerkannt worden. Schon darum muß C.s Rechtsphilosophie, die auf der früheren Schrift aufbaut und die bisherige Kritik verwertet, die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Das neue Werk enthält „Grundzüge" der Rechtsphilosophie; es ist darum eine verhältnismäßig gedrängte Darstellung, und manche Entscheidungen werden notgedrungen als Ergebnis mitgeteilt und weniger im einzelnen entwickelt. Aber trotz dieser Knappheit der Ausführung ist das Buch von reichem Inhalt; es zeichnet sich durch vorbildliche Klarheit aus. An seiner grundsätzlichen Stellungnahme in der Frage nach dem Naturrecht hat C. nichts geändert, und sein bestimmtes Eintreten für das Naturrecht gibt auch seiner Rechtsphilosophie ihren Charakter. In dem Kapitel über die Rechtsidee verteidigt er die Absolutheit sittlicher Werte und ihrer Erfassung gegen Wertskeptizismus und Relativismus; im folgenden Kapitel über das Naturrecht setzt er sich mit den Einwendungen des Rechtspositivismus, vor allem in der Gestalt, in der sie Bergbohm vorgebracht hat, ziemlich eingehend auseinander. Als Kern des Naturrechts betrachtet er die Menschenrechte; weitere Abschnitte entwickeln das Naturrecht in seiner Anwendung auf die Staats- und Wirtschaftsordnung. Diesem Hauptteil über Rechtsidee und Naturrecht ist ein anderer vorausgeschickt, der den Sinngehalt und die Erscheinungsformen des Rechts, seine psychologischen und soziologischen Grundlagen darlegt. Wertvoll durch die reiche juristische Erfahrung des Verf. ist der dritte Hauptteil über das positive Recht und die Rechtswissenschaft; die Abschnitte über die Stellung des Richters zum Recht und die über die Methode der Rechtswissenschaft sind besonders gut gelungen.

Es ist verständlich, daß C. als Jurist sich für seine philosophische Betrachtung einen festen Ausgangspunkt gewählt hat. Er übernimmt die Wertethik Schelers und Nic. Hartmanns. Das ist gewiß eine bedeutende Form gegenwärtiger Philosophie, und durch ihren Wertbegriff gewinnt die Rechtsphilosophie C.s Festigkeit gegenüber der relativistischen Betrachtungsweise, die dem Rechtspositivismus weithin zugrunde liegt. Anderseits macht sich der Einfluß der standpunktmäßigen ontologischen Vorstellungen, die sich mit dem Begriff der Werte als idealen Seins vor allem bei Nic. Hartmann verbinden, an vielen Stellen bemerkbar. Das geschieht manchmal nur beiläufig; es kehren dann auch bei C. Urteile wieder, die in der genannten Wertethik anfechtbar (oder einfachhin falsch) sind; so, daß das sittlich gute Handeln im Vorziehen des höheren Wertes vor dem niederen bestehen soll (137); daß es unsere „Schuld" sei, wenn wir nicht allen Werten folgen und notgedrungen auswählen müssen (110); daß das ethische Gebot aus dem „Dasein ethischer Werte" folge (227) und der Mensch vor den sittlichen Werten „verantwortlich" sei (133). Es ist wohl auch eine Folge dieser philosophischen Position, wenn C., nachdem er seine Rechtsphilosophie wesentlich auf den Gedanken der sittlichen Werte als idealen Seins aufgebaut hat, am Schluß resigniert feststellt, daß das Dasein der sittlichen Werte, und damit der Sinn des Rechtes, uns im Grunde rätselhaft bleibe (284, 229); das ist allerdings das Geständnis, zu dem ehrliches Denken vor der Konzeption der Werte bei Nic. Hartmann sich gedrängt sehen kann. Für den rechtsphilosophischen Zusammenhang selbst aber ist am wichtigsten, daß auch die Naturrechtsauffasung C.s von jener standpunktlichen Entscheidung beeinflußt ist. Am deutlichsten zeigt sich das darin, wie er bei den Überlegungen über die Rechtsidee die „Natur der Sache" von den „Wertungen" unterscheidet (128). Das wesentliche Problem, wie Natur der Sache und Wert zusammengehören, oder wie, um eine Formulierung C.s selbst zu brauchen, die natürliche Seinsordnung in die sittliche Wertordnung übergeht (146, vgl. 165), wird zwar an einer solchen Stelle angerührt, aber es wird nicht geklärt, ebenso wie in der Wertethik dieses Problem schließlich umgangen ist. C. gibt als an und für sich richtig zu, daß vom Standpunkt des Thomismus die Seinsordnung „Wertungen" miteinschließe (129); aber er geht dem Gedanken, der ihm die Sache nicht zu fördern scheint, nicht nach und verkennt wohl seine metaphysische Tragweite und Fruchtbarkeit.

Das Naturrecht versteht C. als wirkliches Recht; er macht sich sogar die Formulierung von Mitteis zu eigen, Naturrecht sei das eigentlich geltende Recht (163). Den Konfliktfall von positiver Norm und Naturrecht entscheidet

er in diesem Sinne, bis zur Anerkennung eines aktiven Widerstandsrechts (168, 243); daß solcher Widerstand, wenn er Gewalt brauchen müßte, unter allen Umständen sittlich nicht geboten sei, scheint keineswegs selbstverständlich. Mit diesem Begriff des Naturrechts ist nicht ganz in Einklang gebracht die andere Meinung, daß das Naturrecht sich nicht unmodifiziert in die Wirklichkeit transponieren lasse (179). Wenn hier die im Naturrecht gegebenen Grundrechte als notwendig durch das positive Recht zu beschränken hingestellt werden (179, 186), erscheint also das Naturrecht als eine allgemeine, ideale Forderung, die durch das positive Recht erst mit den realen Verhältnissen in Einklang gebracht werden muß; dann aber ist Naturrecht nicht mehr unabdingbares, allem positiven Gesetz wesentlich überlegenes Recht. Natürlich gibt es rechtmäßige „Beschränkungen" der Grundrechte. Aber diese Konkretisierung liegt schon im Naturrecht selbst. Das positive Gesetz schränkt nicht das natürliche Recht ein, sondern legt Pflichten auf, die (wenn auch nicht immer in letzter Abgrenzung bestimmt) vom Naturrecht selbst gefordert sind. Die allgemeine Formulierung, in der wir die natürlichen Rechte der Person in der Art des Grundrechtskatalogs einer Verfassung festzulegen suchen, gibt den gesamten Inhalt des mit der menschlichen Person geborenen Rechts noch nicht wieder; es läßt sich in dem Maße annähernd umgrenzen, in dem wir die Person selbst in ihren vielfältigen Bezügen in menschlicher Gemeinschaft begreifen lernen.

Es ist C.s erstem Buche entgegengehalten worden, daß er Naturrecht zu entwickeln meine, aber doch tatsächlich nur Rechtsvorstellungen einer ganz bestimmten Epoche ausführe. Dieser Einwand ist nicht stichhaltig, wenn er die Unmöglichkeit von Naturrecht überhaupt dartun will; aber er weist auf einen Mangel der C.schen Darstellung hin, der auch in dieser Rechtsphilosophie nicht behoben ist. C. neigt zu einer stark individualistischen Rechtsauffassung. Das ist verständlich als Reaktion gegen den Totalitarismus, zu dessen geistiger Überwindung sich das erneute Naturrechtsdenken erhoben hat; aber es bleibt eine Einseitigkeit. Deutlich ist das in der Gerechtigkeitslehre C.s erkennbar. Er übernimmt den Begriff der iustitia commutativa und distributiva und fügt als Ergänzung den einer iustitia protectiva hinzu. Alle drei sind vom Standpunkt des Individuums gesehen; das wird auch nicht dadurch geändert, daß die iustitia distributiva in bestimmter Hinsicht socialis genannt wird (188). Nicht nur dem Worte, sondern auch der Sache nach fehlt so gut wie vollständig das, was die klassische Lehre iustitia generalis (legalis) heißt. Für C. zielt das Recht im ganzen auf Bewahrung des Einzelnen für sich (80); daß es auch ein Recht der Gesamtheit gibt, dem der Einzelne verpflichtet zu dienen hat, fällt aus dem Kreise seiner Betrachtung. Der iustitia protectiva, die in seiner Dreiteilung die Stelle der iustitia generalis einnimmt, schreibt er die Aufgabe zu, die unvermeidlichen Machtstellungen zu begrenzen und zu kontrollieren, — wieder zur Wahrung der privaten Freiheit. Übrigens zeigt schon dieser negative Zweck der iustitia protectiva, daß sie nicht in einer Reihe mit den anderen Arten der Gerechtigkeit stehen kann, denen inhaltlich positive Rechtsbeziehungen entsprechen. Man brauchte nur den Gedanken weiter zu verfolgen, daß der soziale Zweck die Macht aus der Natur der Sache begrenzt (185); das würde zur Erkenntnis der sozialen Aufgabe und damit der sittlichen Bedeutung der Macht führen und das naturrechtliche Verhältnis der Gemeinschaft und ihrer Autoritätsträger auf der einen, der Machtunterworfenen und ihrer rechtlichen Bindung an das Gemeinschaftsziel auf der anderen Seite sehen lassen. Erst durch die ernstliche Beachtung der iustitia generalis läßt sich der volle Sinn der Individualrechte erfassen, die innerlich im Bezug auf die Notwendigkeiten des Gemeinwohls stehen und von daher ihre naturgemäße Grenze haben. Nur bei Anerkennung dieser wesentlichen Verhältnisse im sozialen Ganzen läßt sich den Forderungen der entsprechende Platz anweisen, die C. unter dem Namen der iustitia protectiva zusammenfassen will, — Forderungen, die er nun allerdings wohl zu sehr in Vorstellungen des modernen Konstitutionalismus und Parlamentarismus als naturrechtlich hinstellt. Dann wäre auch die Möglichkeit zu einer Korrektur mancher Behauptungen gegeben, die jetzt als Ergebnis des grundsätzlichen Indi-

vidualismus dastehen. Man vergleiche etwa, was C. über den egalitären Zug des Rechtes sagt (77, 195); wie er die Erlaubtheit der Todesstrafe oder die Kriegsdienstpflicht ablehnt (139, 214); wie er überhaupt den Staat als reines Machtfaktum zu begreifen sucht und ihm jede sittliche Würde und jeden sittlichen Auftrag bestreitet (202). Hier tritt übrigens die protestantische Überzeugung C.s zutage, wie noch an einigen anderen Stellen (so 80 über das Kirchenrecht, 124 über Augustinus, 229 über die christliche Dogmatik).

Damit sind einige Einwendungen gemacht, und sie rühren auch an prinzipielle Auffassungen, von denen aus C. seine Rechtsphilosophie aufgebaut hat. Im ganzen aber bedeuten diese Einwendungen wenig gegenüber der Gesamtleistung, die in seinem Werke vor uns liegt. Es ist nur zu wünschen, daß C.s energischer Vorstoß gegen allen Rechtspositivismus und sein ernstes Bemühen um eine Begründung des Rechts jenseits aller menschlichen Willkür im gegenwärtigen juristischen Denken seine volle Wirkung ausübt.

A. Hartmann S. J.

Aristotle's *Prior and Posterior Analytics. A revised text with introduction and commentary by* W. D. Ross. 8° (690 S.) Oxford, Clarendon Press, oder London, Cumberlege, 1949. Sh. 42.—.

Seinen beiden Standardwerken zur Metaphysik und Physik des Aristoteles hat der führende englische Aristotelesforscher ein ebenbürtiges drittes hinzugefügt: die Neuausgabe der Analytik mit Einleitung und Erklärung.

In der Einleitung spricht R. zunächst über den Titel der Schrift, gibt kurz die nötigen Angaben über die erhaltenen griechischen Erklärungen aus dem Altertum und behandelt den Aufbau der Analytik. Dann geht er näher ein auf deren Stellung zu anderen Teilen des Organon, vor allem aber auf das Verhältnis von der ersten zur zweiten Analytik, wobei er in scharfsinnigen Untersuchungen sich mit der Auffassung Solmsens auseinandersetzt und sich für die u. a. von H. Maier vertretene herkömmliche Ansicht ausspricht. Die nächsten Abschnitte beschäftigen sich mit dem Syllogismus (reiner und modaler), der Induktion, über Beweis und wissenschaftliches Erkennen, was dem Verf. Gelegenheit bietet, den Stagiriten gegen den Vorwurf mangelnden Verständnisses für das Mathematische in Schutz zu nehmen. Ein besonderer Abschnitt ist dem 2. Buch der II. Analytik gewidmet, das ja eine eigene Stellung im ganzen Werke einnimmt. Hieran schließen sich die nötigen Belehrungen über die Überlieferung des Textes, die ja heute nicht nur durch die griechischen Kommentare, sondern auch durch syrische Übersetzungen erweitert ist. Der Einleitung folgt der Text, diesem eine Übersicht des Inhalts und Aufbaus der ganzen Schrift und eine Tafel der gültigen Schlußweisen (im Anschluß an die Zusammenstellung bei A. Becker, Die aristotel. Theorie der Möglichkeitsschlüsse), danach der Kommentar. Index verborum nebst Sach- und Namensverzeichnis beschließen das Buch.

Wer in den letzten Jahrzehnten mit der Analytik sich beschäftigen mußte, weiß, wie schwer es oft war, an den Text, vor allem den von Th. Waitz, der vor mehr als 100 Jahren erschienen ist, heranzukommen. Noch schwieriger war es, mehrere Texte für eine Arbeit in einer Gruppe aufzutreiben. So kann man es nur freudigst begrüßen, daß wir endlich wieder diese Schrift des Aristoteles zur Verfügung haben. Für die Güte und Zuverlässigkeit bietet der Name des Herausgebers volle Gewähr. Die Arbeit seiner Vorgänger hat er gewissenhaft überprüft, die neuen Textzeugen herangezogen und so die Grundlage verstärkt. Man kann seine vorsichtige Zurückhaltung in der Ausnutzung der syrischen Übersetzungen nur billigen. Nicht daß sein Gewährsmann, Minio-Paluello, nicht volles Vertrauen verdiente; er ist sicher ein zuständiger Fachmann auf diesem Gebiete, sondern weil hier die Forschung eben noch nicht weit genug gefördert ist. Wie anderswo bedarf es auch hier noch ausgedehnterer Einzeluntersuchungen und Beobachtungen, um hinreichend gesicherte Entscheidungen treffen zu können. So wird auch die arabische Übersetzung der Analytik verglichen werden müssen, die jüngst nach der bekannten Hd 2346 der Bibl. Nat. Paris von A. Badawi, Mantiq Aristu, Kairo (1948/1949), veröffentlicht wurde. Sodann dürfte auch aus dem latei-

nischen Mittelalter noch einiges zu erwarten sein. Zu erwähnen ist hier das Heptateuchon des Thierry von Chartres, das die erste Analytik enthält; Jakob von Venetien, Übersetzer der Analytika u. a.; vgl. Geyer, Die patrist. u. scholast. Philos. (1928) 146 al. Ferner ist zu nennen Gerhard von Cremona, der die Anal. Post. mit dem Kommentar des Themistius übertrug. Bei ihm muß man gegebenenfalls mit arabischer und griechischer Vorlage rechnen. Genauere Aufschlüsse über die lateinischen Übersetzungen darf man sicher von den Arbeiten erwarten, die sich mit dem Aristoteles Latinus befassen.

Einleitung und Kommentar verraten eine vorzügliche Vertrautheit mit dem Denken des Stagiriten und enthalten eine Fülle feiner sprachlicher Beobachtungen. Über Einzelheiten läßt sich streiten, wie es in der Natur der Sache liegt. So scheint uns die Ablehnung der Lesart von Bekker und Waitz zu 48b20 aus rein grammatischen Erwägungen nicht stichhaltig. Ergänzt man bloß einen Infinitiv, wie R. es S. 407 will, braucht man ὅτε nur endbetont zu lesen wie 48b10. Oder man faßt ἔστι δὲ ὅτε als ἐνίοτε — vgl. 48a31 — und ergänzt συμβαίνει mit einem passenden Infinitiv, so hat es auch keine Schwierigkeit. Denn in beiden Fällen tritt die Verneinung zum Infinitiv, und die ist meistens μή, wie K. W. Krüger, Griech. Sprachlehre (1875) 301, mit Recht bemerkt. Nur wenn bloß ein Verbum finitum, etwa λέγεται, ergänzt würde, wäre μήτε unstatthaft. Im Anschluß an Shorey weist R. S. 27 auf den Zusammenhang der Auffassung des Aristoteles vom Syllogismus mit Plato, Phaedr. p. 104 E ff. hin. Für die Induktion darf man wohl auf eine andere Stelle bei Plato verweisen, nämlich Phaedr. p. 270 D. Dort ist auch Hippokrates erwähnt, und dieser Name führt uns zur altgriechischen Heilkunde. Daß die Tätigkeit des Arztes das gegebene Feld für die Einzelbeobachtungen und die daraus zu ziehenden Folgerungen war, liegt auf der Hand. Man denke nur an De diaeta (Induktion!) und De prisca medicina (Methodisches Verfahren) im Corp. Hippocrat. Überhaupt dürfte eine bessere Kenntnis der ionischen Wissenschaft, von der sich deutliche Spuren bei Herodot finden, uns noch wertvolle Fingerzeige geben zum tieferen Verständnis der wissenschaftlichen Haltung des Aristoteles.

Zur Erklärung hat R. altes und neues Schrifttum benutzt, unter letzterem auch das oben erwähnte Buch von A. Becker. Daß man dessen Ergebnissen nicht in allem beipflichten muß, zeigt die Kritik und Ergänzung, die O. Becker, selbst Logistiker, in der DLZ (1935) Sp. 581 ff. gegeben hat. Mit der Logistikforschung der letzten Jahrzehnte ist allerdings manches fraglich geworden in der Auslegung auch des Aristoteles. Sicher bedarf seine Logik der Ergänzungen; vgl. kurz hierüber O. Becker, Einführung in die Logistik, vorzüglich in den Modalkalkül (1951) 26 f. Für die aristotelischen Ansichten erhebt sich besonders die Frage, welches ihr Verhältnis zur stoischen Logik ist. Der polnische Logistiker Lukasiewicz hat die Behauptung aufgestellt, die Lehre des Stagiriten enthalte bereits alles Wesentliche für die weitere Entwicklung zur stoischen Logik hin. Es unterliegt keinem Zweifel, daß, wenn dies zuträfe, wohl gewisse Lehrpunkte auch in der Analytik anders gedeutet werden müßten. Es gibt Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten darin, die R. gewissenhaft aufgedeckt und zugegeben hat. Lassen sie sich vielleicht von logistischer Sicht her beheben? Vgl. jetzt zu dieser nicht leichten Frage die Arbeit von Antoinette Virieux-Reymond, La Logique et l'Épistémologie des Stoiciens. Leurs rapports avec la logique d'Aristote, la logistique et la pensée contemporaines, Lausanne 1949, und das Buch von I. M. Bochenski, Ancient Formal Logic, Amsterdam 1951.

Einem dringenden Wunsch, der uns auch von anderer Seite geäußert wurde, möchten wir hier Ausdruck geben: daß auch von diesem Texte, wie bei der Physik, eine editio minor bald herausgebracht werde! Herausgeber und Verlag dürften des Dankes und der Anerkennung auch für dieses neue Verdienst um die Aristotelesforschung sicher sein! W. Kutsch S. J.

Lerch, D., *Isaaks Opferung, christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung* (Beiträge zur historischen Theologie 12). gr. 8° (XVII u. 290 S.) Tübingen 1950, Mohr. DM 25.60.

Die Auslegungsgeschichte einer wichtigen Perikope der Hl. Schrift gründlich zu untersuchen, ist eine sehr mühsame Aufgabe; aber sie ist nicht nur für den Theologie- und Exegesegeschichtler interessant und wichtig, sondern stellt auch für die eigentliche exegetische Arbeit ein wertvolles Hilfsmittel dar. Denn im Ringen so vieler Geister um den Gehalt eines Textes wird — ganz gleich, ob sie ihn angemessen erfaßt haben oder nicht — dessen Tiefe und Problematik in besonderer Lebendigkeit sichtbar und läßt erkennen, wo in der Auslegung neu anzusetzen, zu korrigieren oder weiterzubauen ist, um den ganzen Schatz des Wortes Gottes zu heben. L. legt hier eine solche Untersuchung von hohem geistigen Niveau vor. Gn 22 ist in mancher Hinsicht ein idealer Text für eine derartige Studie. Denn es liegen Fragen darin beschlossen, die letzte religiöse und theologische Tiefe vom Ausleger fordern und die in ihrer Vielschichtigkeit sehr verschiedene Auffassungen in der Einzelausdeutung und besonders in der Zueinanderordnung der einzelnen Elemente ermöglichen.

L. setzt mit seiner Untersuchung bereits bei der jüdischen Exegese des Abschnittes (Rabbinen, Josephus, Philo) an. Es zeigt sich, daß schon hier religiöse und theologische Kernprobleme der Perikope lebhaft empfunden sind, zugleich aber auch schon eine Typologie und Allegorie betrieben wird, die dem Text nicht immer konform ist. Als erste christliche Auslegung — das NT wird nicht gesondert behandelt — stehen die vier Melitofragmente des 2. Jahrhunderts, die sich nur mit der typischen Deutung des Textes befassen in der zweifachen Form, die später so oft wiederkehrt: Isaak — Christus; Widder — Christus. Über die Väterzeit hinaus „hat die von Origines gegebene Gesamtauslegung von Gn 22 nach der darin bestimmenden religiös-theologischen Betrachtungsweise fast die ganze spätere Entwicklung vorweggenommen" (6), mag auch im einzelnen noch manches mehr ausgebaut und hinzugekommen sein. Ein besonderer Unterschied zwischen östlicher und westlicher Deutung zeigt sich in der Väterzeit nicht. Im Mittelalter wird besonders auf die bedeutende Auslegung Ruperts von Deutz hingewiesen und späterhin eine mit der Aufgabe des nachgerade zur Routine gewordenen vierfachen Schriftsinnes verbundene ernsthafte Rückkehr zum Text als Fortschritt gebucht. Mit besonderer Sorgfalt wird sodann die Auslegung der beiden großen Reformatoren (Luther, Kalvin) analysiert. Inhaltlich auf der Tradition fußend, bieten sie nicht sachlich etwas unbedingt Neues, sondern ihre Größe liegt in der existentiellen Eindringlichkeit, mit der sie ihre religiös-theologischen Fragen an den Text richten und, indem sie ihn ganz unter die Frage der Glaubensversuchung und -bewährung stellen, zu einer so kraftvoll geschlossenen Deutung kommen, wie sie bisher wohl nie vorgelegt war. Doch wird man sich fragen müssen, ob das ohne weiteres auch exegetische Vollkommenheit ist. Diese eindrucksvolle Geschlossenheit scheint eher durch ein Abstrahieren von Zügen, die auch im Text liegen, gewonnen zu sein, und vor allem durch ein Zurücktreten der heilsgeschichtlichen Ausrichtung, auf die wir gleich zurückkommen. Es ist deshalb, mehr als L. es erkennt, auch sachlich begründet, daß auch die offenbarungsgläubigen nachreformatorischen Exegeten — auf diese neuere Zeit wird nur ein kurzer Ausblick gegeben — ihren Häuptern so wenig Gefolgschaft leisten. L. ist an sich nicht blind gegenüber den Mängeln der reformatorischen Deutung, erscheint aber dennoch mehr von ihr beeindruckt, als für den Historiker gut ist.

Damit wird eine grundsätzliche Schwierigkeit berührt, mit der eine solche Studie notwendig zu ringen hat und die von ihrer methodischen Art her verständlich wird: Es ist L. nicht so sehr darum zu tun, eine vollständige Bestandsaufnahme dessen vorzulegen, was die einzelnen Exegeten zum biblischen Text gesagt haben, noch auch die literarischen Abhängigkeiten aufzuspüren, sondern seine Arbeit ist mehr problemgeschichtlich ausgerichtet. Darum wird schon in der Einleitung auf die inhaltlichen und formalen Hauptfragen dieses Textes hingewiesen, die sich jedem eindringenden Interpreten stellen mußten, und dann im Laufe der Darstellung stets nicht nur referierend, sondern auch wertend aufgezeigt, wie die einzelnen Ausleger diese Fragen gehandhabt haben. Eine solche Methode läßt die exegetische Kapazität des einzelnen Auslegers wie

auch Wert und Unwert der verschiedenen exegetischen Methoden sehr unmittelbar hervortreten. Aber sie ist auch nicht ohne Gefahr. Denn die ruhige Objektivität der historischen Darstellung wird grundlegend davon abhängig, daß der Forscher selbst eine unbedingt richtige Sicht vom Sinn und von den Problemen des Textes hat; sonst kann sowohl seine Auswahl wie auch seine Bewertung der Exegeten leicht einen subjektiven Akzent bekommen. Man wird ohne Einschränkung anerkennen, daß L. mit dem Streben nach äußerster Objektivität und Sorgfalt gearbeitet hat. Dennoch erscheinen uns seine Feststellungen an manchen Stellen nicht frei von der Begrenzung seiner eigenen Auffassung vom Text und von dessen Deutung. Die durchweg zu abwertende Beurteilung der typologischen Auslegung, die doch nicht notwendig einem tieferen Eindringen in den Text selbst hinderlich sein muß, sei nur erwähnt; wichtiger ist die Frage nach dem Gesamtsinn von Gn 22, in der L. im wesentlichen bei den Reformatoren stehen zu bleiben scheint. Aber es dürfte aus dem Gesamt der Abraham-Erzählungen und der Genesis heraus klar sein, daß er nicht in dem personal-religiösen Anliegen von Versuchung und Bewährung liegt wie bei den Reformatoren — die Frage sola fides oder meritum ist hier zunächst gleichgültig —, sondern daß der ganze Bericht wesentlich heilsgeschichtlichen Sinn hat und darum erst in der *Schwur*-verheißung kulminiert, die nicht eben „bei dieser Gelegenheit" gegeben ist, sondern auf die die ganze Prüfung mit ihrer absoluten Infragestellung der bisherigen Verheißungen innerlich hingerichtet ist, wie es auch der Text durch die starke Kausalverknüpfung ganz deutlich macht. Auf diesen Höhepunkt ist deshalb die Auslegung alles Vorausgehenden auszurichten. Es verliert dadurch nichts an seinem äußersten persönlichen Ernst, durch den der Gottesschwur erst sein volles Licht bekommt, aber es wird so erst in seiner umfassenden, überpersönlichen Bedeutung, die es tatsächlich gehabt hat, sichtbar. Ob man dann allerdings noch ohne ein richtig verstandenes meritum dem Text voll gerecht werden kann, ist eine andere Frage. J. Haspecker S. J.

Quasten, J., *Patrology.* Vol. I: *The Beginnings of Patristic Literature.* gr. 8° (349 S.) Utrecht-Brussels 1950, Spectrum Publishers. Fl. 16.50.

J. Quasten, vormals Professor an der Universität Münster, seit 1938 Inhaber des Lehrstuhls für Alte Kirchengeschichte und Christliche Archäologie an der Katholischen Universität von Amerika, Washington, hat es sich zur Aufgabe gestellt, für den englischen Sprachbereich eine brauchbare Einführung in die christliche Literatur zu schaffen. Er krönt damit eine erfolgreiche Tätigkeit zur Förderung der patristischen Studien in Amerika. Dem Werk liegt die Absicht zugrunde, durch Einarbeitung der englischen Literatur ausländische Patrologien zu ergänzen, was gewiß auch der nicht englisch sprechende Benützer in bibliographischer Hinsicht dankbar begrüßen wird. Die Gestalt des Werkes wird weiterhin geprägt von dem Wunsche, den Studierenden unmittelbar mit den Werken der Väter selber bekanntzumachen, weshalb zum Teil ausführliche Texte angeführt werden. Ziemlich umfangreiche dogmengeschichtliche Analysen kommen zu den literargeschichtlichen Ausführungen hinzu. Das ganze Werk ist auf vier Bände berechnet, in denen die lateinische Literatur bis Gregor I. oder Isidor von Sevilla, die griechische bis Johannes Damascenus bearbeitet werden soll.

Der Aufbau des 1. Bandes, der die frühchristliche Literatur bis Irenäus behandelt, unterscheidet sich nicht wesentlich von der uns durch die Patrologie B. Altaners vertrauten Anordnung des Stoffes. Vielleicht ist es erlaubt, hier auf einen Punkt aufmerksam zu machen, der freilich mehr für die Dogmengeschichte von Bedeutung ist, aber sicherlich auch von der Literaturgeschichte her einer Beachtung wert zu sein scheint. Er ist in etwa in dem vorliegenden Bd. angedeutet (106 107): es handelt sich um den Vulgärcharakter eines Teiles der frühchristlichen Literatur. In der „Vulgarität" liegt ohne Zweifel ein besonderes Merkmal zahlreicher literarischer Erzeugnisse der zur Frage stehenden Epoche. Ihre Elemente herauszuarbeiten ist geboten sowohl durch das Milieu, dem die (näher zu bestimmenden) Schriften entstammen, durch den Stil und die Eigenart der theologischen Konzeption und Darstellung. Das gilt in

gleicher Weise für die kirchliche wie häretische Literatur dieser Epoche. Jedenfalls kann und muß auch von der Literaturgeschichte her jener Unterschied beleuchtet werden, der in der Dogmengeschichte schon Ausdruck gefunden hat, der Unterschied zwischen einer vulgären und einer wissenschaftlichen Theologie (vgl. den wertvollen Aufsatz von J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante: RevHist Eccl. 19 [1923] 481—506; 20 [1924] 5—37). Bei der großen Bedeutung des pseudonymen und anonymen Schrifttums in der zu besprechenden Epoche ist ohne Zweifel in einer ausführlichen Patrologie auch eine Behandlung dieser Frage in literaturgeschichtlicher Hinsicht erwünscht. Dabei wäre auf S. 108 hinzuweisen auf die wertvolle Untersuchung von F. Torm, Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums (Studien der Lutherakademie Heft 2, Gütersloh 1932).

Nach diesen mehr den Gesamtplan betreffenden Hinweisen seien noch einige Bemerkungen zu einzelnen Abschnitten gestattet.

Der Überblick über die Geschichte der Patrologie ist leider gegenüber den kürzeren Werken von B. Altaner und B. Steidle sehr kurz ausgefallen, so daß das Bild dieser „History" selber darunter leidet. Hieronymus, De viris illustribus, ist eine zu enge Basis für die Geschichte der alten Väterkunde. Bei dem großen Aufschwung der patristischen Forschung in der Gegenwart ist das 20. Jahrhundert (5) doch etwas kurz weggekommen.

Die Literatur ist (bis 1949) sehr gut angeführt. Die übersichtliche Gestaltung der Verweise macht die Benützung sehr angenehm. Verschiedentliche Lücken sind freilich festzustellen. Bei „Justin" ist S. 202 und 213 ein und dasselbe Werk mit verschiedenem Titel und zweifacher Jahresangabe aufgeführt, nämlich: B. Antoniades, Über die Anthropologie Justins. Dabei handelt es sich um eine Monographie, die erstmals 1879 als lateinische Dissertation der Universität Göttingen vorgelegt und 1931 von K. Lampridis ins Griechische übertragen und im Archeion Philosophias veröffentlicht wurde (nach Mitteilung von J. Dölger, München). Wünschenswert wäre vor allem gewesen, daß zitierte Literatur auch in der eigentlichen patrologischen Darstellung verarbeitet worden wäre. An einigen Stellen wäre dies von Einfluß darauf gewesen, so z. B. bei dem Artikel von W. Schmidt, Die Textüberlieferung der Apologie Justins: ZNtlWiss 1941, 87—138 (zitiert S. 202). Ein gleiches gilt für S. 302, wo die berühmte Irenäusstelle Adv. haer. 3, 3, 2 besprochen wird. Bei der Bedeutung der Stelle würde es wichtig gewesen sein, den Leser mit dem Inhalt der neuen Erklärung bekannt zu machen, welche in den S. 304 zitierten Artikeln von R. Jaquin und Chr. Mohrmann vorgetragen wird (für die Deutung des „ab his qui sunt undique"). Beiläufig sei auf einen Druckfehler S. 303 und Index hingewiesen: Hagemann muß für Hagmann stehen.

Bei der Besprechung des literarischen Werkes des Melito von Sardes und der neu entdeckten Homilia de passione ist leider ein Hinweis oder eine Auseinandersetzung mit dem Artikel von P. Nautin, RevHistEccl 44 (1949) 411 bis 428 unterblieben. Nautin greift die Echtheit dieser Homilie an; wenn auch seine Ausführungen noch nicht genügend unterbaut sind, so sind doch beachtliche Schwierigkeiten gegen die Echtheit vorhanden. Der Abschnitt über die „Erbsündelehre" dieser Homilie (245) ist zu kurz ausgefallen, da notwendig auf den „griechischen" Charakter der hier vorgetragenen Lehre aufmerksam gemacht werden muß (vgl. den Aufsatz des Rezensenten: Schol. 20—24 [1949] 481—502, wofür freilich auch die Kritik Nautins zu beachten ist, der gerade in der besonderen Eigenart dieser Erbsündelehre eine Stütze für seine These finden könnte).

Diese Desiderata beeinträchtigen den Wert des in Druck und Textgestaltung vorzüglich aufgemachten Werkes nicht wesentlich. Es verspricht eine sehr brauchbare Einführung in die Patrologie zu werden, wenn auch der Forscher seinen Wunsch nicht erfüllt sieht, eine Neubearbeitung des Werkes von O. Bardenhewer vor sich zu haben. Doch eine solche lag nicht in der Absicht des Verfassers. A. Grillmeier S.J.

Becker, O., SS. CC., *Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den Theologischen Disputationen des Bartholomäus Mastrius.* gr. 8° (236 S.) Oberlahnstein 1949, Nohr.

Lais, H., *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara* (Münchener Theol. Stud. II 2). gr. 8° (XVI u. 244 S.) München 1951, Zink. DM 18.—.

Alfaro, J., S.J., *Lo natural y lo sobrenatural según el Card. De Vio Cayetano. Contenido, Fuentes, Originalidad.* 8° (79 S.) Rom 1950, Pont. Univ. Gregoriana.

1. Der umstrittenste Punkt der skotistischen Gnadenlehre bleibt nach wie vor das Lehrstück vom Wesen der wirksamen Aktgnade. Wenn es gilt, die eigene Meinung von Skotus selber klar herauszustellen, so ist zunächst von Skotisten abzusehen und Skotus aus seinen eigenen Werken zu verstehen (Scotus sui ipsius interpres). Rangnächst ist das Studium seiner Quellen und seiner Zeitgenossen heranzuziehen. Wenn dann an dritter Stelle aus der skotistischen Tradition Rückschlüsse auf Skotus gezogen werden sollen, so ist größte Vorsicht am Platz, um nicht Entwicklungsformen (Weiterbildung, Ausgleich oder Abänderung) anachronistisch in Skotus hineinzudeuten. Die gebotene Vorsicht darf aber nicht das relative Recht und den methodischen Appell der Skotustradition schmälern, auch ihrerseits zur Erforschung der ‚mens Scoti' mitgehört zu werden, ganz abgesehen davon, daß sie für die Erkenntnis von Keimkräften und entwicklungsträchtigen Motiven in der Lehre des Schulhauptes unentbehrlich ist.

Dieses Recht nimmt offenbar die hier anzuzeigende Dissertation von O. Becker in Anspruch, die der Theol. Fakultät der Gregoriana in Rom vorgelegen hat. Daß sie gerade von Mastrius ausgehen will, hat den doppelten Grund: erstens ist dieser Franziskanerkonventuale unter den skotistischen Theologen von einer so überragenden Bedeutung, daß man ihn mit den Salmantizensern in der thomistischen Tradition verglichen hat; zweitens aber steht er in der nachtridentinischen Skotustradition mitten in den hochgehenden Wogen der thomistisch-molinistischen Kontroverse als Anwalt einer Schulrichtung, die im Geiste von Skotus glaubt eine versöhnende Mitte aufweisen zu können. Die ‚determinierenden' Dekrete beim göttlichen Vorherwissen des Frei-Zukünftigen, die Skotus gelehrt hat und die von einigen Anhängern der vortridentinischen skotistischen Theologie (klar vor allem von Joannes de Ripa) — wie Schwamm nachgewiesen hat — prädeterministisch ausgelegt wurden, sind von der nachtridentinischen Skotistentheologie im Sinne eines ‚Kondeterminismus' gedeutet worden. Joseph v. Trapani, Angelus Vulpes, vor allem aber Mastrius haben diese Auffassung im 17. Jahrhundert zum Gemeingut in der Franziskanerschule werden lassen. An einer systematischen Darlegung der Mastriustheologie hat es bislang gefehlt. Soweit sie für den besonderen Fragepunkt dieser Dissertation in Betracht kommt, wird sie hier sehr eingängig untersucht, immer aber unter dem Zielgedanken, „von Mastrius ausgehend zu einer ganzheitlichen Auffassung der skotistischen Lehre über das Wesen der wirksamen Aktgnade zu kommen" (7).

Eine zusammenhängende Darstellung über dieses Lehrstück ist auch bei Mastrius nicht zu finden, da er sich bei dem zu seiner Zeit nachdrücklich erneuerten Dekret gegen eine nicht eigens vom S. Officium genehmigte Behandlung der Auxilienkontroverse nicht mehr die Freiheit erlauben konnte, die Vulpes noch in Anspruch nahm. Durch sorgfältige Erhebungen der theologischen Prinzipien in den verschiedenen einschlägigen Parallelfragen vermittelt die Dissertation in dankenswerter Weise ein Gesamtbild, das zwar keinen vollgültigen Ersatz für den fehlenden systematischen Traktat bietet, aber leidlich genügt, um das Verhältnis von Skotus und nachtridentinischem Skotismus in der speziellen Gnadenfrage zu klären. Verf. greift die von Schwamm vertretene Ansicht auf, bei Skotus seien in den einschlägigen Fragen gewisse Inkonsequenzen festzustellen, und stellt die Leitfrage seiner Untersuchung: „Sind bei Duns Skotus keine Anzeichen zu finden, daß seine Lösung in den verschiedenen Fragen nichts innerlich Gegensätzliches und

Widerspruchsvolles enthalten, daß sie vielmehr in voller Harmonie sich vereinigen lassen und vereinigt werden müssen?" (7). Die Durchführung der Untersuchung gliedert sich nach den drei Gesichtspunkten: Göttliches Vorherwissen (Kap. 1: der freien Willensakte; Kap. 2: des Bedingt-Zukünftigen), Prädefinition und Prädestination (in dieser Reihenfolge! Kap. 3—4), Mitwirken Gottes zu den freien Handlungen der Geschöpfe (Kap. 5). Die tragende Grundfeste bleibt — neben der skotistischen These vom Willensprimat — die Auffassung der inneren Unabhängigkeit des Willens gemäß dem Satz des Skotus: nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate. Damit blieb das Nein gesprochen zur thomistischen These von der Indifferenz des Urteils als innerem Grund der geschaffenen Willensfreiheit und zur komplementären These von der Allwirksamkeit des göttlichen Willens als dem letzten äußeren Grund aller endlichen, nachbildlichen Willenskausalität.

Für Skotus war das göttliche Vorherwissen des Bedingt-Zukünftigen noch kein philosophisches oder theologisches Problem. „Außer einigen Anzeichen, die darauf hinweisen, daß er wahrscheinlich dieses Vorherwissen als Tatsache hinnahm, findet man bei ihm darüber nichts" (93). Mastrius sieht klar, daß ein solches Vorauswissen notwendig ist, soll das sichere Vorauswissen Gottes über das Absolut-Zukünftige gewährleistet sein; daß ferner nur so die Unterscheidung von bloß zureichenden und von wirksamen Aktgnaden theologisch zu begründen ist. Daß der nachtridentinische Skotist, wie die Dissertation eingehend zeigt, die wirksame Gnade von der nur zureichenden nach ihrem qualitativen Sein nicht unterschied und beide nach ihrem bedingt-zukünftigen Unfehlbarkeitsnexus in einem je verschiedenen, zunächst subjektiv wie objektiv bedingten und nicht prädeterminierenden Dekret Gottes gründen läßt, kann schwerlich noch als immanente Folgerung aus Skotus-Prämissen zum Problem des göttlichen Vorherwissens angesehen werden. Da nach Mastrius das schauende Wissen Gottes nicht Ursache, sondern Wirkung der göttlichen Prädefinition sein soll, ein mittleres Wissen im Sinne Molinas als entbehrlich angesehen wird (da Gott in einem kondeterminierenden Dekret „begleitender Weise festsetzt, was der geschaffene Wille auch wollen würde"), bleibt für das Wissen Gottes vor der Prädefinition nur ein Erkennen, was die geschaffene Ursache tun *könnte*, nicht aber, was sie tun *würde* (109 f.). Daß Gott nur akzidentelle Ursache des Aktsubstrats der Sünde sei, ist eine Ansicht des Franziskanertheologen, die sich auf Skotus nicht berufen kann (109, 124 f., 130 f.).

Noch bezeichnender ist die Abweichung von Skotus in der Prädestinationslehre, die Skotus ganz unter den einheitlich und streng folgerichtig durchgeführten Gedanken gestellt hat: Gott der große Gesetzgeber, der vor allem das *Allgemeinwohl* im Auge hat. Gerade dieses Motiv des Gesetzgebers aber „übergeht Mastrius mit völligem Stillschweigen" (173). Seine Prädestinationslehre berücksichtigt stärker den allgemeinen Heilswillen und ist „von Grund auf individuell abgestimmt" (133). Daher der Versuch bei Mastrius, die harte Skotus-Lehre von der negativen Reprobation durch seine eigene Auffassung von der bloß hinreichenden Gnade und seine Lehre von der nur akzidentellen Ursächlichkeit Gottes beim Zustandekommen des Aktsubstrates der Sünde abzumildern (173 f. u. ö.). Nicht nur theologische, sondern auch allgemein-ontologische Probleme betreffen die Ausführungen des letzten (V.) Kapitels über den concursus ‚paratus' und ‚exhibitus'. Mißverständnisse aus einer nicht gleichbleibenden Terminologie werden aus dem Wege geräumt, namentlich was die Begriffe der metaphysischen Kausalität betrifft. Die seltsam klingende Ansicht gewisser nachtridentinischer Theologen (wie Ponce, Faber u. a.), Skotus leugne jeden positiven Einfluß der Erstursache auf die Zweitursache (nachdem diese einmal die aktive Form ihrer „überfließenden Suffizienz" erhalten habe), sucht Mastrius durch eine Reihe begrifflicher Unterscheidungen (Verneinung in rein materialer Bedeutung sei keine formelle Leugnung; Abhängigkeit der Wirkung von ihrer Ursache besage noch nicht Abhängigkeit von der Tätigkeit der Ursache, u. ä. mehr) zu einer Berichtigung und Klärung zu führen (204 ff., 210 ff.). Skotus habe — meint der Verf. — offensichtlich mit dem Gedanken gerungen, was die zweite Ursache (nicht bloß die Zweitursache) von der ersten

Ursache (nicht bloß der Erstursache) empfange. „Allem Anschein nach gelang es ihm jedoch nicht, zu einem klaren Ergebnis zu kommen" (205; vgl. 185).

Die Beziehung der Kausalität bzw. Konkausalität (neben- oder untergeordnet) hat nach Skotus — wie jede Beziehung — ihr Fundament nicht außerhalb der beiden Extreme. Die Hinordnung der Zweitursache zur Erstursache kann dann ihr Fundament nicht in einer Determination Gottes haben. Der Akt selbst gibt erst die Determination als logisches Posterius. Dann aber braucht auch die Determination von seiten Gottes nicht notwendig eine Prädetermination zu sein, und es sei nicht richtig, mit Schwamm den Determinismus des Skotus als folgerichtigen Weg zum Prädeterminismus anzusehen (221 ff.).

Alles in allem gewinnt man den Eindruck: Weder das Skotusstudium noch die Erforschung des nachtridentinischen Skotismus noch die übliche Schulbehandlung der Auxilienkontroverse sollten achtlos an diesem Buch vorbeigehen.

2. Die Münchener Habilitationsschrift von H. Lais, der heute Hochschulprofessor in Dillingen ist, geht noch auf eine Anregung von M. Grabmann zurück. Schon damit ist die Gewähr gegeben, daß ein wirkliches Desiderat der Forschung in Angriff genommen ist. Es lassen sich wohl auch die Gründe für Anlaß und Fassung gerade dieses Themas mit gutem Grunde vermuten. Die im dritten Buch der „Summe wider die Heiden" (Kap. 48 ff.) vorgetragene Lehre über das ‚desiderium naturale in visionem Dei intuitivam' ist seit Jahrhunderten umstritten. Da es um eine Frage geht, die für die Gesamtkonzeption der theologischen Anthropologie geradezu entscheidend ist, begreift sich das besondere Interesse der jüngsten Theologie an diesem Lehrstück des Schulfürsten und seines klassischen Kommentators. Eine stückhafte Betrachtung könnte aber leicht den wahren Sinn des Teiles und Teilganzen im Zusammenhang und Organismus des Ganzen der thomasischen Gnadenlehre verfehlen. Insofern hat der Verf. gewiß gut daran getan, die Gnadenlehre des hl. Thomas als ganze zur Darstellung zu bringen.

Vergleicht man das Vorgehen mit dem Verfahren bei Becker im analogen Fall der Gnadenlehre des Duns Skotus, so gewahrt man als bedeutsamsten methodischen Unterschied: dort wird Skotus von vornherein im Lichte des Kommentators (Mastrius) gesehen, hier kommt der Kommentator (de Sylvestris) erst zum Verhör, nachdem Thomas schon aus sich selbst zum erreichbaren Selbstverständnis gebracht worden ist. Daß einleitend und als Hintergrund für die Gnadenlehre des Aquinaten auch über die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik gehandelt werde, stand bei einem Grabmannschüler zu erwarten. Daß es so knapp (auf kaum mehr als einer Seite) geschieht, mag wohl enttäuschen und befremden. Auch der Paragraph über die Systementfaltung der Gnadenlehre in der zeitlichen Abfolge der Werke des hl. Thomas (13—20) würde nicht befriedigen, wenn der Leser nicht nachträglich wertvollste Ergänzungen gewahrte, die bei der systematischen Inhaltsanalyse der Gnadenlehre in der Summa contra gentiles — dem ausführlichsten Abschnitt der ganzen Monographie (und dort bes. 96 ff., 131 f., 135 ff., 213 ff., 224 f.) — eingestreut sind. Der weitgehenden Übereinstimmung mit J. Auer, von dessen Werk über die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik auch noch der jüngst erschienene 2. Teil nach dessen Manuskript hat verwertet werden können, wird des öfteren Ausdruck gegeben. Ein Körnchen Salz der Kritik hätte man vielleicht bei jener — übrigens nicht nur einmal geäußerten — Beistimmung begrüßt, die sich auf „die zunehmende Verfestigung der thomistischen Begriffswelt zu einer naturalistischen Metaphysik" bezieht und in Gegensatz gestellt wird zu „der franziskanischen Theologie mit ihren mehr personalistischen Denkgrundlagen" (22; vgl. 234). Der Eindruck, als ob die Gnadenlehre bei Thomas sich wie ein bloßes Supplement der Sittenlehre ausnehme (vgl. 29), wird beim Verf. dadurch vermieden, daß er in seine Analysen auch jene Stücke miteinbezogen hat, die in den Werken des hl. Thomas, darunter vor allem auch in der „Summe wider die Heiden", in andere Zusammenhänge (Gotteslehre, Schöpfung, Menschwerdung usw.) eingegliedert sind.

Das fachtheologische Interesse wird wohl am stärksten gefesselt von den Ausführungen des Verf. über die innere Begründung jener Stellung, die Thomas der Gnadenlehre in der sog. Philosophischen Summe anweist. Hier muß ja die strittige Lehre vom Naturverlangen des Menschen nach der Wesensschau Gottes besonders berücksichtigt werden (30—87). Das sachliche Problem (vgl. W. Brugger: Schol 25 [1950] 535—548) und seine Geschichte werden zurückgestellt zugunsten einer reinen Thomasdeutung. Daß bei Thomas in diesem Lehrstück unausgeglichene Widersprüche vorlägen, wie immer noch behauptet wird (vgl. 82), bestreitet der Verf. (36, 51 u. ö.) und sucht den Anschein solcher Widersprüche aus der Mehrdeutigkeit mancher Ausdrücke zu erklären (77 ff.). Ebenso verneint er die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen abstrakter und konkreter Betrachtungsweise je nach dem unterschiedlichen Zusammenhang der Darstellung bei Thomas (vgl. dazu H. Weisweiler S.J. über R. Ritzler O.F.M.: Schol 15 [1940] 294 f.). Verf. stellt sich in seiner Thomasdeutung vorbehaltlos auf die Seite von W. R. O'Connor (The eternal quest., New York 1947); das aber bedeutet Stellungnahme sowohl gegen die Auslegung von de Lubac, L. Roy u. a. (37 ff.) wie gegen jene Autoren der Gegenseite (wie Garrigou-Lagrange, Lennerz u. a.), die auch das noch, was bei Thomas als strenger Beweis gedacht sei, als bloße Angemessenheitsgründe ansehen wollten (63 f.). Wichtig für die richtige Auslegung sei die Erkenntnis, daß die *ganze* „Summe wider die Heiden", also auch ihre drei ersten Bücher, nicht ein philosophisches, sondern ein theologisch-apologetisches Werk sein wollten (68 ff.). Mit Franz Sylvestris werde das auch heute noch von vielen verkannt.

Die vier großen Typen der strittigen Thomasdeutung, vertreten in zwei Paaren klassischer Dominikanertheologen, werden so durchgesprochen, daß der Gegensatz der beiden Paare und je innerhalb der Paare auch der beiden Partner zueinander hervortritt: Cajetan und Báñez — Dominikus Soto und der Ferrariensis. Besonders eingehend werden die Vorzüge und Mängel des letzteren gewürdigt. Reiche er auch an das Genie Cajetans, mit dem er den Ehrenplatz als Kommentator noch in der Leoninischen Ausgabe teilt, nicht heran, so habe er ihm gegenüber den Vorzug, die Lehre des hl. Thomas getreuer bewahrt und wiedergegeben zu haben, so vor allem in dem wichtigen Lehrstück über das ‚desiderium naturale'. Daß er die skotistische Auffassung zwar bekämpfte, aber Begriffe skotistisch-voluntaristischer Prägung aufnahm (O'Connor), habe nicht nur gewisse Schiefheiten in der Erklärung verursacht, sondern es sei auch Anlaß dafür geworden, daß späterhin sogar Thomisten den Ferrarer in dem mißdeutet hätten, was er an sich durchaus richtig aufgefaßt habe. „Nach Beseitigung der Mängel darf seine Lehre als diejenige gelten, welche dem ursprünglichen Gedanken des hl. Thomas von allen Kommentaren am nächsten gekommen ist" (235; vgl. 84 ff.).

3. Es ist bedauerlich, daß aus der Dissertation von Alfaro vorerst nur ein Teildruck vorliegt, der sowohl separat wie (leicht gekürzt) als Doppelartikel in Greg 31 (1950) 63 ff., 224 ff. erschienen ist. Um ihre Bedeutung (und wohl auch ihren Anlaß) richtig würdigen zu können, bedarf es einer kurzen Vorerinnerung an eine Kontroverse aus neuerer Zeit, die zuletzt in die Krise der ‚Nouvelle Théologie' einmündete. Cajetan wurde im Laufe der lebhaften Debatte über das ‚desiderium naturale' von seiten der neutheologischen Richtung als derjenige Theologe hingestellt, der erstmals die begriffliche Unterscheidung von konkret-historischer und von abstrakter Natur in die theologische Status- und Gnadenlehre eingeführt habe. Dasselbe sollte gelten von jener Unterscheidung, die Gott als Urheber des natürlichen Glückstrebens gegenüberstellt jener anderen Betrachtungsweise: Gott als Objekt unserer übernatürlichen beseligenden Anschauung (übrigens eine Unterscheidung, die sich nicht ohne weiteres deckt mit der üblichen formglatteren bei Báñez: Deus auctor naturae, auctor gratiae). Die um jene Zeit vor allem durch Dominikus Soto auch in Thomistenkreisen verbreitete Annahme von einem angeborenen Naturtrieb nach der Wesensschau Gottes wurde von den einen als skotistische Entlehnung, von anderen aber — und nicht bloß von Vertretern der Neuen Theologie — als Meinung des hl. Thomas selber angesehen. Natur-

gemäß mußte sich dann die lehrgeschichtliche Frage der Thomasinterpretation auf die Beurteilung Cajetans zuspitzen, der so viel umstrittene Texte wie die aus S. c. g. 3, 50 ff.; Comp. theol. 104; S. Th. 1, 12, 1; 1—2, 5, 1 u. a. dahin auslegte: Thomas spreche dort nicht als Philosoph, sondern als Theologe; er unterstelle die konkrete historische Heilsordnung und damit die tatsächliche Erhebung des Menschen in die übernatürliche Standesdisposition; er verstehe demnach das Naturverlangen (nach der visio) als Ausdruck der in der konkreten Natur aufgerufenen potentia oboedientialis; er betrachte die visio als Wesensanschauung Gottes im vollen übernatürlichen Sinne; er führe den Anlaß, den Antrieb und das Motiv des Schauverlangens auf die Anregung tatsächlicher Erfahrung von übernatürlichen, heilsgeschichtlichen, äußeren und inneren Wirkungen zurück und nehme die so geführten Beweise nicht bloß als Begründung für Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit, sondern als streng gemeinte und objektiv stringente Argumente. Dieses letzte verneinte Báñez, weil er auch das erste verneinte: die Annahme als ob Thomas hier als Theologe rede, der bei seinen Beweisen das Offenbarungswissen über Ziel, geschichtlichen Weg und providentielle Mittel der konkreten Heilsordnung unterstelle. Vielmehr entwickle Thomas nur philosophische Angemessenheitsgründe für die übernatürliche Gottesschau; das desiderium naturale, von dem er dabei ausgehe, sei rein natürlich zu nehmen und als reiner Wesensausdruck der potentia oboedientialis zu verstehen, die ihrerseits wieder nichts anderes bedeute als reine Widerspruchsfreiheit. Auch der Ferrariensis deutet die betreffenden Beweisgänge bei Thomas als rein philosophische. Da er aber als Objekt der Gottesschau, wie es vom natürlichen Verlangen angestrebt werden könne, nicht Gott als höchstes Gut der Beseligung gelten läßt, sondern nur Gott als Erste Ursache geschöpflichen Seins, entfällt für ihn die streng theologische Seite des Problems. Bewegen sich aber die Beweise auf einer rein natürlichen Ebene und führen sie nur bis zur Feststellung einer metaphysischen Möglichkeit der Gottschau, dann kann ihnen auch stringenter Charakter zugeschrieben werden. Gegenüber Cajetan — so urteilt mit O'Connor neuestens H. Lais (siehe am oben angegebenen Ort S. 86) — habe Sylvestris von Ferrara den Sinn, die Tragkraft und die Tragweite der betreffenden Beweisgänge bei Thomas richtiger erkannt und gedeutet, wenn auch Cajetan in seiner freieren und selbständig fortführenden Interpretation das eigentlich theologische Problem tiefer gesehen, aber auch nur von streng theologischer Offenbarungsbasis aus als lösbar erachtet habe.

Hier setzt die Untersuchung von A. (einem Schüler von H. Lennerz) ein mit ihrer durch die eingangs erwähnte Kontroverse veranlaßten Fragestellung: bedeutet die theologische Auffassung Cajetans in der Bestimmung des Natur-Übernatur-Verhältnisses einen Bruch und ein Abschwenken in eine dem Thomismus bis dahin fremde Linie, oder aber eine treue Fortführung und sinngemäße Weiterentwicklung der überkommenen thomistischen Linie? Aus dem Studium der Werke Cajetans (einschließlich des ungedruckten Sentenzenkommentars) und aus dem Vergleich der wichtigsten Theologen aus der Zeit von Thomas bis zu Cajetan (die zum Teil auch nach ungedruckten Quellen hierauf untersucht sind) ergibt sich nach A.: 1. Die Idee eines möglichen status naturae purae ist weder von Cajetan erstmalig ausgesprochen noch auch ein Fremdkörper oder Tropfen fremden Blutes im damals überkommenen Thomismus; 2. Cajetan bedeutet zwar in diesem Lehrstück einen gewissen Fortschritt innerhalb der thomistischen Überlieferung, sofern er die Theorie vom möglichen reinen Naturstand des Menschen nicht bloß klarer, bestimmter und häufiger ausgesprochen, sondern auch konsequenter in das ganze System der Theologie eingebaut hat; 3. aber auch mit dieser Einschränkung kann man in ihm nicht den Vater der Natura-pura-Theorie sehen, da ihm diesen Rang dann immer noch Thomas Anglicus, Thomist und Zeitgenosse von Thomas Sutton aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts (der darum besonders eingehend gewürdigt wird), streitig machen würde; 4. während von Theologen außerhalb der Thomistenschule eine Reihe namhaft gemacht werden kann (der Kartäuser Ryckel, der Karmelit Aiguani, ferner von ausgesprochen nominalistischen Theologen G. Rubio und J. Bockingham), die

mehr oder minder deutlich diesen angeblichen Cajetanismus schon vor Cajetan vertreten haben, ist in dieser ganzen Zeit Heinrich von Gent der einzige Theologe, der in der Wesensschau Gottes das einzig mögliche Endziel des Menschen glaubt sehen zu müssen. J. Ternus S. J.

Eberle, A., *Ist der Dillinger Moralprofessor Christoph Raßler (1654—1723) der Begründer des Äquiprobabilismus?* gr. 8° (68 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 4.50.

Das Thema dieser Schrift bezeugt die (sehr berechtigte) Auffassung ihres Verf.s, daß die Fragestellung der sogen. Moralsysteme bei aller geschuldeten Berücksichtigung der zwar vieles, aber nicht alles leistenden Kardinaltugend der prudentia ihre Bedeutung behält (vgl. 68).

Der Verf. beantwortet seine Titelfrage folgendermaßen: „Mit der Norma recti des Christoph *Raßler* begann in der Kirche (über *Amort* und *Alfons* von Liguori) eine feste, kontinuierliche Reihe jener Autoren, die wir bisher *schulmäßig Äquiprobabilisten* nannten, die sich aber *nicht wesentlich* vom *Probabilismus* unterscheiden" (68). Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist demnach ein systematisches, dem in geschichtlicher Rückbesinnung entsprochen wird. Was in ihr gesagt wird, ist weder in systematischer, noch in geschichtlicher Sicht nur eine Wiederholung und Zusammenfassung der vielen Untersuchungen über die Problematik des Äquiprobabilismus.

Eindeutiger, als es bisher geschehen war, kann Verf. (nach früheren Veröffentlichungen: „Das Manuskript des Dillinger Moralprofessors Christoph Raßler ‚Controversia theologica tripartita de recto usu opinionum probabilium' vom Jahre 1694": ThQschr 1946, 194—235; „Das Probabile bei dem Dillinger Moralprofessor Christoph Raßler [1654—1723]", in der Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a. d. D. 1949, 38—49; vgl. dazu die Besprechung in Schol 25 [1950] 312) aufweisen, daß tatsächlich Raßler (S.J.) als eigentlicher Begründer des sogen. äquiprobabilistischen Systems angesehen werden muß, insofern dieser als erster die Frage der Moralsysteme in äquiprobabilistischer Terminologie (vgl. 20) behandelte (7—18; 60). Wenn im allgemeinen der Augustinerchorherr Eusebius Amort und insbesondere der hl. Alfons von Liguori als Begründer des Äquiprobabilismus bezeichnet werden, so vermag E. darzutun, daß Amort in seiner Lehre eindeutig von Raßler (19—22), Alfons aber von Amort (23—27) abhängig ist. Die Interpretation der drei Begründer des Äquiprobabilismus führt den Verf. zu seinem Urteil über die wesentliche Identität des probabilistischen und äquiprobabilistischen Systems.

Raßler stellt in seiner 1713 in Ingolstadt erstmalig erschienenen „Norma recti" die äquiprobabilistische These auf, daß man der opinio minus tuta folgen dürfe, wenn sie aeque vel fere aeque probabilis ist wie die gegenteilige Meinung, nicht aber, wenn sie notabiliter minus probabilis ist; denn wenn eine bedeutend größere Probabilität zugunsten des Gesetzes nicht eine unmittelbare Verpflichtung für den einzelnen begründen könne, scheine es überhaupt nur selten zu einer eigentlichen Verpflichtung im Gewissen kommen zu können (11—13). Eine opinio notabiliter minus probabilis ist nach ihm eine opinio tenuiter probabilis, also eine Meinung, auf die man im menschlichen Leben keine Rücksicht nimmt; entsprechend ist die opinio notabiliter probabilior zugunsten des Gesetzes *moralisch sicher* (im weiteren Sinne), da die Gegengründe nicht zu beachten sind und sie selbst durchgehend die sittliche Wahrheit trifft. E. zieht daraus den Schluß, daß es Raßler bei seiner äquiprobabilistischen Terminologie im wesentlichen nur darum geht, die opinio tenuiter probabilis als unzureichend im Sinne des Probabilismus zu erweisen: wie es auch durchgehend die Probabilisten tun (13—18). — Auch nach Amort kann man die opinio notabiliter minus probabilis praktisch kaum von der opinio tenuiter probabilis unterscheiden, so daß sie vernünftigerweise nicht gegen das Bestehen des Gesetzes ins Feld geführt werden kann (19—22). — Eingehend behandelt der Verf. die Lehre des hl. Alfons (23—59) und kommt zu dem Ergebnis, daß nach ihm eine opinio *certe* probabilior dies für gewöhnlich nur sein kann, weil sie *notabiliter* probabilior und damit *moralisch sicher* (im weiteren Sinn) ist; damit würde auch die äquiprobabilistische Formulierung

des hl. Kirchenlehrers nicht im Widerspruch zum einfachen Probabilismus stehen, was E. auch aus manchen anderen Gründen annehmen zu müssen glaubt.

Verf. möchte folgendes als These der Äquiprobabilisten, übereinstimmend mit der Lehre der Probabilisten, aufstellen: „Es ist nur gestattet, einer *solid* probablen Meinung zugunsten der Freiheit zu folgen. Ist die weniger sichere Meinung (sent. minus tuta) gleichzeitig auch *certe*, und zwar im Sinne von gewiß = bedeutend (notabiliter) weniger probabel, so ist sie, wenn *nicht logisch notwendig*, so doch *in der Regel* nur mehr *schwach* oder *zweifelhaft* probabel, so daß man ihr in der *Praxis* nicht mehr folgen kann.

Ist die Meinung zugunsten des Gesetzes *certe*, und zwar im Sinne von gewiß = bedeutend (notabiliter) probabler, wie der hl. *Alfons* diese Begriffe in Wirklichkeit gefaßt hat, so ist sie, wenn auch nicht logisch notwendig, so doch *praktisch* moralisch oder *nahezu moralisch gewiß*, so daß man ihr tatsächlich folgen muß; eine ihr entgegenstehende gewiß oder bedeutend weniger probable Meinung verliert damit *praktisch* vollständig an Bedeutung“ (65).

Zum richtigen Verständnis dieser Thesen ist auf zwei frühere Stellen der vorliegenden Arbeit hinzuweisen. Nach S. 35 und 44 kommt im Widerstreit zweier Meinungen eine moralische Sicherheit (im weiteren Sinne) nicht zustande, wenn probable (d. h. triftige, positive, beachtenswerte) Gründe entgegenstehen; rationes *tenuiter* probabiles aber können nicht als beachtenswert gelten und beeinträchtigen darum nicht das Bestehen einer moralischen Sicherheit. Nach der Auffassung des Verf.s meint aber der hl. Alfons mit rationes certo minus probabiles praktisch rationes tenuiter probabiles (65, Anm. 68). Sodann hält Verf. mit Recht daran fest, daß im Widerstreit probabler Meinungen eine größere Wahrscheinlichkeit an sich noch nicht notwendig die größere Nähe zur *objektiven* Wahrheit bedeutet; die größere Wahrscheinlichkeit kann keine ethische Bindung begründen; dies zu behaupten wäre eine petitio principii (44 f.).

In den oben zitierten beiden Thesen gibt Verf. es nicht zu, daß im Widerstreit probabler Meinungen der bedeutend wahrscheinlicheren Meinung mit *logischer* Notwendigkeit nur rationes tenuiter probabiles gegenüberstehen können, wenn dies auch in der Regel so sein wird. Die Folgerung, daß man sich also *praktisch* an die bedeutend wahrscheinlichere Meinung (im dargelegten Sinne) zu halten hat, ergibt sich also nicht auf der logischen, sondern auf der psychologischen Ebene. Vielleicht würde der einfache Probabilist hier ein Fragezeichen machen. Dem aber kommt Verf. anscheinend zuvor, da er an anderer Stelle andeutet, daß es *logisch* begründet ist, wenn an einem bestimmten Punkte die größere Wahrscheinlichkeit den entgegenstehenden Gründen praktisch und psychologisch jede Wahrscheinlichkeit nimmt; denn „nur die objektive Wahrheit und Wirklichkeit (kann) der hinreichende Grund für das übereinstimmende Zusammentreffen so vieler Probabilitätsgründe sein“, und zwar „ontologisch und logisch“ (Anm. 32, S. 36 f.). E. legt seinen Begriff der certitudo moralis (im weiteren Sinne, die aber eine echte certitudo sine formidine errandi besagt) im Anschluß an die Ansprache Papst Pius' XII. vom 2. Oktober 1942 an die Sacra Rota Romana dar, in der dieser sich für die Notwendigkeit und das Genügen einer solchen certitudo in Eheprozessen entschied (34 ff.).

E. dürfte durch seine eingehende Interpretation von Raßler—Amort—Alfons gezeigt haben, daß Äquiprobabilisten und Probabilisten weitgehend das gleiche meinen; daß sie sich aber in der begrifflichen Fassung und logischen Formulierung ihrer Meinung unterscheiden. Fraglich bleibt allerdings, ob wir die Begriffsfassung der Autoren, die ja sehr stark der Subjektivität untersteht, so genau durchschauen können, daß die „weitgehende“ Gleichheit genauer bestimmt werden kann.

J. Fuchs S.J.

Jone, H., O.F.M.Cap., *Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones. I. Bd.: Allgemeine Normen und Personenrecht, cc. 1—725.* 2., verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (707 S.) Paderborn 1950, Schöningh. DM 27.—.

Verf. will eine ‚schola textus' des kanonischen Rechts im Sinne des Dekrets der Studienkongregation vom 7. August 1917 bieten. Bei einem in deutscher Sprache geschriebenen Werk stößt dieses Vorhaben auf fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Eine Übersetzung des CIC ist nicht gestattet. Aber auch abgesehen von diesem positiv-rechtlichen Verbot bringt die Übertragung in eine andere Sprache in vielen Fällen eine zum mindesten leichte Veränderung oder Trübung des Sinnes mit sich, da nun einmal die juristischen termini technici verschiedener Sprachen (und Rechtssysteme!) einander nicht genau entsprechen. (Aus eben diesem Grunde sind ja auch die in englischer und französischer Sprache abgefaßten Gesetze der Besatzungsmächte nicht zufriedenstellend übersetzbar und mußte daher bei nicht wenigen Gesetzen ausdrücklich der deutsche Wortlaut als der maßgebliche erklärt werden.) Um wenigstens dem positiv-rechtlichen Verbot einer Übersetzung des CIC gerecht zu werden, schlägt Verf. den Weg der Paraphrase ein; er selbst spricht von „umschreibender Erklärung des Gesetzestextes" (124). Damit aber steigert sich die Gefahr der Sinnverfälschung zum unausweichlichen Zwang. Ein erschreckendes Beispiel dafür bietet die Paraphrase des c. 87: „Was die Entstehung einer physischen Person anbelangt, so . . ." Nicht nur daß die klassische Prägnanz der lateinischen Fassung durch ein sehr unschönes und schleppendes Deutsch ersetzt ist, auch der Sinn ist bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Das Prädikatsnomen ‚in Ecclesia Christi persona' ist (durch Auseinanderreißung) völlig verloren gegangen und kommt auch in den Erläuterungen nicht zu seinem Recht; das Prädikat ‚constituitur' aber ist verflacht zur Kopula ‚wird' und bleibt ohne jede Erläuterung, obwohl doch gerade dieserhalb, d. i. bezüglich der *konstitutiven* Wirkung der Taufe zwischen Dogmatikern und Kanonisten erhebliche Meinungsverschiedenheiten bestehen, die durch die Enz. ‚Mystici corporis' nicht ausgeräumt, sondern eher noch verschärft worden sind. Ist diese konstitutive Wirkung der Taufe unaufhebbar wie der character indelebilis? Ist ‚in Ecclesia Christi persona' gleichbedeutend mit ‚membrum Ecclesiae', oder worin liegt der Unterschied? Hat ‚persona' hier etwa nur die eingeschränkte Bedeutung von Rechts*unterworfener*, während es doch sonst gerade umgekehrt die Bedeutung von Rechts*genosse* hat?

Die Verfahrensweise des Verfassers führt dazu, jeweils zu denjenigen Zweifelsfragen Stellung zu nehmen, die an die Wortfassung der einzelnen cc. anknüpfen. Die allgemeinen und grundlegenden Rechtsfragen und Rechtsbegriffe dagegen, die sozusagen *vor* dem Gesetzestext liegen, die den gedanklichen Aufbau des Gesetzbuchs tragen und seine Gliederung bestimmen, kommen bei dieser Verfahrensweise zu kurz. Als Beispiel sei genannt der Begriff der *Rechtskraft*, den Verf. in seiner Paraphrase des c. 8, § 1 in Bezug auf das Gesetz einführt, während er Reskripte in den Erklärungen zu c. 38 als rechts*wirksam*, zu c. 53 dagegen als rechts*kräftig* bezeichnet (beide Termini anscheinend als gleichbedeutend gebraucht). Hier müßte doch bei c. 8 die Unterscheidung von materieller und formeller Rechtskraft sowie ein Überblick über Anwendung bzw. Anwendbarkeit des Begriffs auf Gesetz, Verwaltungsakt und Urteil geboten werden, um später an den gegebenen Stellen, hier also zunächst bei c. 38 auf die Frage einzugehen, ob bzw. unter welchen Voraussetzungen ein kirchlicher Verwaltungsakt der materiellen Rechtskraft fähig ist. — Ähnliches wäre beispielsweise zu sagen zum Begriff der Rückwirkung, der in der Paraphrase zu c. 10 erstmals begegnet, aber ungeachtet seiner außerordentlichen Vieldeutigkeit überhaupt nicht erläutert wird. Erwähnt wird lediglich diejenige Art von Rückwirkung, die ganz offenbar dem Rechtsgedanken widerspricht; so bleibt unverständlich, wieso die Kirche trotzdem in gewissem Umfang ihren Gesetzen rückwirkende Kraft beilegen kann und tatsächlich beilegt. — Beispiele dieser Art ließen sich leicht vermehren; die angeführten dürften aber genügen, um klarzumachen, worum es geht. — Zu c. 216 spricht Verf. nicht nur von Pfarrgemeinde, wie sich das im Gegensatz zur kirchlichen Rechtssprache unter dem Einfluß des staatskirchenrechtlichen Sprachgebrauchs mehr und mehr eingebürgert hat,

sondern sogar von Mitgliedschaft in der Pfarrei, obwohl die Pfarrei bestimmt keine personenverbandschaftliche, sondern im Höchstfalle eine anstaltliche Körperschaft, auf jeden Fall aber rein anstaltlichen Charakters ist. Ganz unmöglich ist es, der Pfarrei „den Charakter eines Benefiziums" (249) zuzuschreiben; das heißt die Pfarrei (pars territorialis dioeceseos) mit der Pfarr*stelle* (officium cum beneficio) verwechseln. — Zum Sprachgebrauch des Verf.s sei der Wunsch angemerkt, für den gleichen Rechtsbegriff doch stets die gleiche Bezeichnung zu gebrauchen und bei der Wahl dieser Bezeichnungen so viel wie möglich sich für die in der deutschen Rechts- und Gesetzessprache gebräuchlichen Ausdrücke zu entscheiden, dagegen dort, wo Abweichungen nicht oder nur schwer vermeidlich sind, die Verschiedenheit genau anzugeben (z. B. bei „Verjährung" als Wiedergabe von ‚praescriptio', die sowohl die praescriptio liberativa als auch die usucapio, ja sogar öffentlich-rechtliche Analoga [cc. 27 und 28] umfaßt, während unsere als bloße exceptio konstruierte Verjährung wesensverschieden von der Ersitzung und daher auf deren Bereich unübertragbar ist). — Als weiterer Wunsch sei ausgesprochen, Verf. möge, den Bedürfnisen der mutmaßlichen Mehrzahl seiner Leser entgegenkommend, stärker auf Leben und Wirken des Weltklerus und Diözesanorganismus abstellen und Rechtsfragen des Ordenslebens, soweit sie nicht für die vom Weltklerus an Ordensleuten auszuübende Seelsorge von Belang sind, tunlichst zurückdrängen. — Einen Schönheitsfehler des Werkes bildet die bereits im Vorwort zu dieser (2.) Aufl. anhebende Polemik gegen Eichmann-Mörsdorf. In Einzelfällen, so namentlich zu c. 50, dürfte in der Sache dem Verf. gegen Eichmann-Mörsdorf beizustimmen sein; in andern Fällen werden die Meinungen geteilt bleiben. Die Form, in der die Auseinandersetzung geführt wird, ist zu bedauern.

Die Stärke des vorliegenden Werkes von Jone liegt darin, daß es auf Grund reichen Wissens und umfassender Kenntnis des Schrifttums auf Auslegungszweifel zu den einzelnen cc. im allgemeinen wohlbegründete und wohlabgewogene Antworten gibt. Dadurch ist das Werk ein schätzenswerter und verläßlicher Nachschlagebehelf für alle diejenigen, die auf eine Zweifelsfrage eine gebrauchsfertige Antwort suchen. Die Praxis, der das Werk laut Klarstellung im Vorwort zur 2. Aufl. „hauptsächlich" dienen will, hat denn auch bereits die 1. Aufl. sehr beifällig aufgenommen; sie wird sich zweifellos auch dieser 2. Aufl. gern und mit Nutzen bedienen.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Kaiser, H. J., *Die Politische Klausel der Konkordate.* gr. 8° (233 S.) Berlin-München (1949), Duncker u. Humblot. DM 18.—.

In dieser bei der rechts- und wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen eingereichten Dissertation wird gründlich und scharfsinnig zu einem auch heute hoch aktuellen Thema Stellung genommen. An der Auseinandersetzung mit W. Weber (Die politische Klausel in den Konkordaten, Hamburg [1947]) entwickelt und klärt K. seine eigenen Ideen. Einführend werden grundsätzliche Erörterungen über das Verhältnis von Kirche und Staat, näher von Staat und Bischofsamt, vorausgeschickt. Bedeutsam ist die Feststellung, daß eine absolute Trennung von Kirche und Staat, die jede rechtliche Berührung beider Gemeinschaften ausschließen würde, nicht durchgeführt werden kann, weil die Kirche als unmittelbare, durch keinerlei Normen und staatskirchenrechtliche Einrichtungen vermittelte Größe im Staat vorhanden ist. Die Kirche steht dem Staat als „souveräne Rechtsgemeinschaft ebenbürtig und unabhängig gegenüber und ist, soweit sie nicht als juristischer Verband in den staatlichen Rechts- und Machtraum hineinragt, keiner staatlichen Kirchenhoheit unterworfen, eine Abgrenzung, wie sie der Natur entspricht" (27).

Ansetzend beim Rechtsinstitut der Mindergenehmheit (persona minus grata) des 19. Jahrhunderts, dessen Umfälschung in einen politischen Begriff, eingeleitet durch U. Stutz, ausgewertet durch W. Weber, nachdrücklich widerlegt wird, kommt K. über die ähnlich klingenden, aber nicht miteinander zu ver-

wechselnden Begriffe des unbeschränkten und des absoluten Veto — Veto schlechthin ist immer absolutes Veto — zu dem der politischen Klauseln, die als „ureigene Schöpfungen der vatikanischen Diplomatie" (73) ausgewiesen werden. Sie sind keine „dilatorischen Formelkompromisse" (73), durch die der nach wie vor bestehende Gegensatz nur verschleiert würde, sondern sie werden in gemeinsamer Willensbildung von Kurie und Staat zum Gesetz erhoben. — Im V. und VI. Abschnitt des 1. Teiles (A) geht K. auf die Rechtslage des Dritten Reiches und die deutsche Konkordatslage heute ein. Da Konkordate nur mit dem juristischen Untergang des Vertragspartners, nicht aber mit seiner politischen Diskontinuität erlöschen und sich allmählich im In- und Ausland die Überzeugung durchgesetzt hat, daß Deutschland Völkerrechtssubjekt geblieben ist (91), gelten die vom Reich geschlossenen Verträge, also auch das Reichs- und die drei Länderkonkordate, in ihren bisherigen Anwendungsgebieten weiter; denn, so begründet K., wie uns scheint zu Recht, diese Folgerung, die drei Länderkonkordate haben durch Art. 2 Abs. 1 des Reichskonkordates ihren Charakter als Länderkonkordate nicht verloren, wurden aber darüber hinaus mit neuen reichsrechtlichen Garantien versehen und so in ein umfassendes reichskirchenrechtliches System eingebaut (94). Damit distanziert sich K. von A. Erler, der zwar diese Auslegung auch für die bestbegründete und zweckmäßigste hält, ihr aber doch keinen zwingenden Charakter zuerkennt (vgl. Süddeutsche Juristen Zeitung [1946] 197—200). In der bei den Sedisvakanzen in Münster und Limburg im Herbst 1947 angewandten Besetzungspraxis sieht K. weitere Beweise für die Richtigkeit seiner These, daß sich Staat und Kirche durch die alten Vereinbarungen gebunden fühlen.

Nach diesen notwendigen Voruntersuchungen kann K. im 2. Teil der Rechtsnatur der politischen Klauseln nachgehen. In den neueren Konkordaten ist von Bedenken „politischer Natur" die Rede, wobei „politisch" mit „allgemeinpolitisch" gleich „staatspolitisch" identifiziert werden muß und durch den Zusatz „aber nicht parteipolitischer Natur" eine fachsprachliche Konkretisierung erfährt. Alle politischen Klauseln in den neueren Konkordaten sind inhaltlich gleich. Insoweit handelt es sich um eine Generalklausel, die durch das jeweils Staatspolitische individualisiert wird (110). Eine erschöpfende Aufzählung dessen, was jeweils unter staatspolitisch gefaßt werden muß, kann nicht gegeben werden. Das ist nicht mehr Sache der Rechtslehre, sondern Aufgabe der Rechtsanwendung in der Politik, der Diplomatie (114). K. weist auch hier W. Weber klar zurück, der unter „politisch" einen politischen, d. h. polemischen, der Staatsallmacht vollkommen ausgelieferten Begriff versteht, nicht aber einen positiven Rechtsbegriff, der staatskirchenrechtlich normiert und relativiert wird (120). Eine exakt durchgeführte Analyse der staatlichen Bischofseide läßt K. ein Hilfsmittel zur Ausdeutung der politischen Klausel finden; denn dieselben Belange, die durch das staatliche Bedenkenrecht negativ geschützt sind, werden durch den staatlichen Bischofseid positiv gesichert (128). Im Zweifelsfall, ob die vorgebrachten staatlichen Bedenken sich im Rahmen des Allgemeinpolitischen halten, müssen Kirche und Staat auf dem Verhandlungsweg zu einer Lösung zu kommen suchen, eine Folgerung, die sich ohne weiteres aus der vertraglichen Grundlage der politischen Klausel ergibt.

Aus dem Rechtsgrundsatz, daß im Bestreitungsfall demjenigen, der aus einem Umstand ein Recht herleitet, die Beweislast obliegt, wird die Pflicht des Staates abgeleitet, die vorgebrachten Bedenken der Kurie gegenüber zu begründen. Im Falle der Besetzung des Bischofsstuhles von Fulda (1936) läßt der Vatikan zwar seinen ersten Kandidaten fallen, weist aber nachdrücklich auf die Begründungspflicht des Staates hin. Die Reichsregierung dagegen lehnt eine Substanziierung ihrer Bedenken weiterhin ab. In der Ernennung des Aachener Kapitularvikars Dr. Sträter zum Apostolischen Administrator des durch den Tod seines Oberhirten erledigten Bistums Aachen, ohne vorher die Reichsregierung von diesem Schritt in Kenntnis zu setzen, sieht K. eine rechtserhebliche, faktische Zurückweisung der staatlichen Bedenkenäußerung gegen den Kevelaerer Pfarrer Holtmann, der vom Domkapitel zum Bischof gewählt und als solcher der Reichsregierung notifiziert worden war. Auf

Grund der abgedruckten Akten (207—218) kann man den „Fall Aachen" so deuten, ohne ihn aber u. E. in dieser Weise deuten zu müssen.

Auf die Rechtsfolgen der politischen Klauseln übergehend, bezeichnet K. die staatliche Erinnerung in den konkordatären Abmachungen mit Preußen (1929), Portugal (1928), Rumänien (1927), Spanien (1941) und Ekuador (1937) für den Vatikan als rechtsverbindlich, d. h. wird sie erhoben, dann ist damit der Kandidat zu Fall gebracht. In acht anderen Fällen von den insgesamt achtzehn nach dem ersten Weltkrieg vorliegenden dagegen sind dem staatlichen Vertragspartner nur unverbindliche Erinnerungsrechte zugestanden. Zu ihnen gehören u. a. die Konkordate mit Baden (1932) und dem Deutschen Reich (1933). Der widerspruchsvolle Wortlaut des Art. 14 Abs. 1 Satz 1 und Abs. 2 Ziff. 2 des Reichskonkordates wird zugegeben, aber durch den eindeutigen Text des Schlußprotokolls „Ein staatliches Vetorecht soll nicht begründet werden" als hinreichend behoben erachtet. In den noch verbleibenden fünf Fällen (Bayern, Polen, Litauen, Tschechoslowakei, Italien) ist der Text der Klauseln zu schwach, „um darauf eine ausdrückliche Bindung des Heiligen Stuhles zur unbedingten Berücksichtigung der vorgebrachten Bedenken ableiten zu können" (196). Schließlich wird noch ausdrücklich betont, daß den staatlichen Bischofseiden keine Exsequaturfunktion zukomme. W. Weber sah hier für den Staat eine letzte legale Möglichkeit, durch Verweigerung der Eidesabnahme einem mißliebigen Kandidaten die Übernahme seines Sprengels zu verwehren. — Schon allgemein völkerrechtliche Gesichtspunkte und darüber hinaus noch die in einzelnen Konkordaten niedergelegten Freundschaftsklauseln (vgl. z. B. Reichskonkordat Art. 33 Abs. 2) verpflichten Kirche und Staat, in Streitfällen den Verhandlungsweg zu beschreiten, eine Verpflichtung, die aber nur dann zu positiven Ergebnissen führen wird, wenn „die Konkordatspartner vom Geiste beiderseitigen Vertrauens erfüllt und bereit sind, auf dem Kompromiß des Vertrages weiterzubauen und seine Anwendung jeweils von Fall zu Fall wieder zu „konkordieren" (201).

Nach dieser ausführlichen Besprechung des Inhaltes erübrigen sich weitere Hinweise. Die Arbeit ist gut durchgedacht und sprachlich in eine Form gekleidet, die auch dem Nichtjuristen verständlich bleibt. Zwei kleinere Ausstellungen: Man kann nicht schlechthin sagen, das Amt der Bischöfe beruhe „auf einem Organisationsakt der kirchlichen Gewalt" (17). Das Amt des Bischofs als solches ist natürlich positiv göttlichen Rechts. S. 137 Zeile 3—12 könnte dahin mißverstanden werden, als ob z. B. die Ehegesetzgebung einfachhin zu der Ebene gehörte, auf der Staat und Kirche „gleiches Recht" haben. — K. ist mit Erfolg bemüht, durch zahlreiche, manchmal möchte man fast mei en übertrieben vorsichtige Anmerkungen seine Gedanken und Formulier ngen vor Mißverständnissen möglichst zu schützen. J. Schroll S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie

Missionswissenschaftliche Studien. Festgabe J. Dindinger O. M. I., Direktor der Päpstlichen Missionsbibliothek, zum 70. Lebensjahre dargeboten von Freunden und Schülern, hrsg. von J. Rommerskirchen O. M. I. und N. Kowalsky O. M. I. (Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen Münster i. W.). 8° (440 S.) Aachen (1951), Metz. DM 28.—. — Durch die Neuordnung der Bibliothek in der Propaganda und vor allem durch die Herausgabe des großen bibliographischen Werkes der „Bibliotheca Missionum" hat sich D. einen Namen gemacht und die Ehrung in den Missionswissenschaftlichen Studien verdient, die eine große Anzahl von Fachleuten zusammengestellt hat. Wir erwähnen hier nur die Aufsätze von mehr allgemein-wissenschaftlicher Bedeutung. Drei beschäftigen sich mit der ekklesiologischen Missiologie: *O. Dominguez*, La primacía de Cristo y las misiones según la teología del Angélico (19—38); *A. Seumois*, La Mission „Implantation de l'Église" dans les documents ecclésiastiques (39—53); *J. Zameza*, El Cuerpo Místico de Cristo en la Dogmática misionera en España desde el „Maximum illud" (1919) (54—74). Über den Kreis der Missionswissenschaft hinaus dürfte auch die Studie von *J. Peters*, die sich durch ein ruhiges und besonnenes Urteil auszeichnet, interessieren: Die Akkomodationsfrage im Lichte der Enzyklika „Humani generis" (102—117). Neue Gesichtspunkte für die dogmatischen, moraltheologischen und kirchenrechtlichen Fragen betreffs des Bußsakramentes bietet *Th. Ohm* mit seiner aufschlußreichen Arbeit: Die Bußdisziplin in den katholischen Missionen der Gegenwart (118—135). Den Anliegen der Religionsgeschichte dienen weitere Beiträge, besonders: *A. Perbal*, Essai sur la Crise religieuse actuelle de l'Islam (243—281); *St. Lokuang*, L'Ascetica confuciana (361—370). Selbstverständlich ist die eigentliche Missionswissenschaft selber stark vertreten; wir heben hervor: *G. Schurhammer*, Annamitische Xaveriusliteratur (300—314); R. Primon, L'Atteggiamento della Congregazione di Propaganda Fide nello scisma di Pechino (315—331); *G. Mensaert*, Nouveaux documents sur le soi-disant Schisme de Pékin (332—346); *G. B. Tragella*, Il mancato Concilio di Hongkong del 1850 (347—360); *B. Biermann*, Die erste Dominikanermission auf dem südamerikanischen Festland (408—425). Die Mannigfaltigkeit der Themen gibt schon eine Andeutung von den vielseitigen Problemen, die in der Missionswissenschaft eine Rolle spielen, und eignet sich daher vorzüglich als Festgabe für den Herausgeber der „Bibliotheca Missionum". Beumer

Berkouwer, G. C., De algemene openbaring (Dogmatische Studiën). 8° (280 S.) Kampen 1951, Kok. fl. 7.90. — Ein reformierter Theologe wendet sich hier in gründlicher Arbeit dem Problem der allgemeinen Offenbarung zu, und zwar in steter Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie (2. Kap.: Die Offensive von K. Barth; 3. Kap.: Reaktion von E. Brunner, P. Althaus u. a.), mit unterschiedlichen Auffassungen innerhalb des Calvinismus (10. Kap.: Der Streit um den zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses) und auch mit der katholischen Anschauung (4. Kap.: Die natürliche Theologie im Katholizismus). Den Hauptwert legt B. auf eine eingehende Exegese der Schrift (6. Kap.: Die Naturpsalmen; 7. Kap.: Offenbarung und Erkenntnis; 8. Kap.: Offenbarung und Gesetzerfüllung). Er bemüht sich, am Schlusse (11. Kap.: Universalismus und Partikularismus) eine Synthese zu finden in der Einheit von Gottes Tat und Gottes Wort. Der katholische Theologe wird nicht alle Behauptungen und Folgerungen des Verf. mitmachen können, da die typisch calvinistischen Positionen allenthalben sichtbar werden (so in der Betonung der infralapsarischen Ordnung; auch in der Aussage, daß allein im Licht der Heiligen Schrift eine Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung möglich sei); aber

er muß doch voll Hochachtung vor dem mit religiöser Kraft und theologischem Scharfsinn aufgebauten Werke stehen. Die Beurteilung der Lehre des Vatikanischen Konzils, dessen Dekrete im einzelnen zitiert werden, ist durchaus objektiv. Die Gefahren, die nach der Ansicht B.s in einer natürlichen Theologie katholischer Prägung für die eine alles beherrschende Christusoffenbarung liegen soll, werden aber offensichtlich übertrieben. So schreibt B.: „Die natürliche Theologie Roms erweckt den Eindruck, als ob die Natur, die kreatürliche Wirklichkeit, den Zweck hätte, selbständig zu funktionieren als eine Wirklichkeit, aus der man, nötigenfalls ohne Wortoffenbarung, auf ihre erste Ursache schließen könnte“ (258). Allerdings müssen wir zugeben, daß mit der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Theologie noch nicht alles gesagt ist und daß es ein desideratum bleibt, die Einheit und Verbundenheit noch deutlicher herauszuarbeiten. B. hat viele Elemente einer Lösung beigeschafft, die auch für uns Katholiken annehmbar sind; es ist nur schade, daß er die verschiedenartige Antwort des Menschen auf die Tat- und Wortoffenbarung Gottes kaum untersucht und jedenfalls die erstere nicht als schlußfolgernde Erkenntnis werten will. So wären der Ausstellungen noch mehrere zu machen, anderseits haben wir es aber mit einer Theologie zu tun, die ein gemeinsames Gespräch aus dem Glauben heraus ermöglicht. Es wäre nur zu wünschen, daß durch eine deutsche Übersetzung das Werk auch bei uns bekannter würde. — Noch eine kleine drucktechnische Unebenheit: Die zahlreichen Zitate in deutscher Sprache sind zwar korrekt wiedergegeben, nur ist, wie das im holländischen Schrifttum öfters beobachtet werden kann und was für den deutschen Leser immer eine Störung bedeutet, statt des ß ein sz gesetzt; wenn die holländischen Druckereien sich wirklich diesen Buchstaben nicht beschaffen können, sollten sie eher ein ss anwenden. Beumer

Stirnimann, J. K., Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie (Paradosis 3). 8° (XII u. 180 S.) Freiburg /Schw. 1949, Paulusverlag. fr. 6.50. — Tertullians Ruhm als Begründer der kirchlichen Apologetik beruht nicht zuletzt auf seiner Schrift De praescriptione haereticorum, die noch aus der ersten Zeit nach seiner Bekehrung stammt. Gleichwohl gibt es bislang nur einige wenige gründliche Monographien über Struktur und Bedeutung des darin entwickelten Argumentes. Von den Arbeiten der letzten 30 Jahre kommt am ehesten diejenige von U. Hüntemann (Quaracchi 1924) in Frage; die Untersuchung von J. L. Allie (Ottawa 1940) findet mit Recht scharfe Kritik. Das besondere Verdienst der vorliegenden Studie besteht darin, daß ihr Verf. den von Tertullian entwickelten Beweisgang vom römischen Prozeßrecht her zu beleuchten sucht, um so an den Sinn von praescriptio bei dem Afrikaner heranzuführen wie auch ihre Grenzen in der theologischen Verwendung deutlich zu machen. Demgemäß untersucht der 1. Teil die Rolle der praescriptio in der Terminologie und Praxis des römischen Zivilprozesses. Von den drei Arten von praescriptio, welche das römische Recht zu Anfang des 3. Jahrh. kannte, kommt nur die im Kognitionsprozeß gebräuchliche Prozeßeinrede als Parallele in Frage. Ihr Sinn ist, dem Beklagten ein Mittel zur Hand zu geben, einen gegen ihn angestrengten Prozeß noch vor aller Untersuchung des strittigen Klagepunktes abzuweisen. Unter diesen Prozeßeinreden ist die longi temporis praescriptio nur *eine* Form. Der 2. Teil untersucht die Weise, wie Tertullian die profanrechtliche praescriptio für die Apologetik auswertet. Eine geschickt geführte Analyse der logischen Struktur der Schrift, zumal der Kap. 15—37, zeigt, daß Tertullian in Kap. 21, wo er seine beiden praescriptiones erhebt, darunter die Prozeßeinrede im weiten Sinn versteht. Er fingiert einen Prozeß zwischen den Häretikern und den Katholiken, in welchem er als Verteidiger auftritt. Noch ehe auf die strittigen Lehrpunkte eingegangen wird, erhebt die Verteidigung ihre Prozeßeinrede mit der Absicht, dadurch den Prozeß a limine abzuweisen: Der Anspruch der Häretiker auf die christliche Wahrheit kann nicht zu Recht bestehen, weil Christus die ganze Lehre nur seinen Aposteln anvertraut hat (1. Praeskription); die Apostel haben diese Lehre aber nur den von ihnen gegründeten Kirchen weitergegeben (2. Praeskription). Damit ist ein rasches und sicheres Kriterium zum

Nachweis, wo die echte christliche Lehre zu finden ist, geboten. Die Kap. 22—37 sollen diese Prozeßeinreden gegen die Einwände der Gegner sichern bzw. die darin einbeschlossenen Folgerungen für die Interpretation der Heiligen Schrift aufdecken. Es war also falsch, wenn man bislang in diesen Kapiteln ein neues Präskriptionsargument finden wollte. Kap. 37 kennt wohl eine Anspielung auf die im Zivilrecht gebräuchliche longi temporis praescriptio. Aber die Stellung dieses Kapitels im Gesamtaufbau der Schrift verbietet es, hier von einem eigentlichen apologetischen Einsatz dieser Präskriptionsart durch Tertullian zu reden. Vielmehr kennt Tertullians Schrift nur die beiden in Kap. 21 verwendeten Präskriptionen. Beide bilden zudem eine so enge Einheit, daß man sie geradezu als *eine* Prozeßeinrede betrachten kann. Diese praescriptio novitatis, die ganz auf der Idee der Apostolizität gründet, ist der große Wurf Tertullians gewesen; kein Wunder, daß er in seinen späteren Schriften wiederholt darauf zurückkommt. Zum Schluß geht St. auf die Frage nach dem theologischen Beweiswert des von Tertullian entwickelten Argumentes ein. Mit sicherem Griff weiß er die Schwächen aufzudecken, die vor allem daher kommen, daß Tertullian den kirchlichen Episkopat ausschließlich als natürlich-geschichtliche Autorität gelten läßt und nichts von der übernatürlichen Führung durch den Heiligen Geist weiß. — So weit der Inhalt dieser mit großer Sachkenntnis der juristischen und theologischen Quellen und mit sicherem Urteil geführten Untersuchung. Ihr Wert liegt vor allem in der exakten Herausarbeitung dessen, was Tertullian eigentlich mit praescriptio meint, und in dem überzeugenden Aufweis der inneren Ideenverbindung der Schrift. Darüber hinaus fällt noch manche dankenswerte Einsicht in den Stil und in die theologische Denkweise des großen Afrikaners ab. Dafür übersieht man gern die ein wenig breite und wiederholungsreiche Art der Darstellung. Auf S. 3. 28. 39. 79. 95. 145 sind ein paar Druckfehler zu berichtigen. Bacht

Smit, L., Extra ecclesiam nulla salus: Jaarboek 1951, voordrachten en discussies, Werkgenootschap van katholieke Theologen in Nederland, Hilversum 1951, N. V. Gooi en Sticht, S. 5—30. — Die Jahrbücher der Arbeitsgemeinschaft katholischer Theologen in Holland bringen seit einiger Zeit Vorträge mit anschließender Diskussion über aktuelle Fragen der Theologie. Wir greifen hier aus dem letzten Bd. den Vortrag von S. heraus. Die allgemeine Heilsnotwendigkeit der Kirche wird darin besprochen mit besonderer Berücksichtigung der außerordentlichen Heilswege Gottes. Gut werden die verschiedenen Versuche zusammengestellt, die bisher vertreten worden sind, um einen Zusammenklang der bei diesem Problem berührten Wahrheiten zu erreichen. S. zählt auf: 1. Unterscheidung zwischen Seele und Leib der Kirche, sie wird (mit Recht) abgelehnt; 2. Unterscheidung einer Zugehörigkeit zur Kirche in re und in voto, es werden mit A. Stolz Bedenken gegen das votum implicitum erhoben; 3. Unterscheidung zwischen Gliedern des mystischen Leibes in sensu simplici und in sensu perfecto nach V. Morel (Le corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine: NouvRevTh 70 [1948] 703—726), die Schwierigkeiten aus der Patristik und aus der Enzyklika „Mystici Corporis" werden aufgezeigt; 4. Unterscheidung zwischen sichtbaren und unsichtbaren Gliedern nach A. Liégé (L'appertenance à l'église et l'encyclique „Mystici Corporis Christi": RevScPhTh 32 [1948] 351—358), die darin gelegene Trennung des rechtlichen und des mystischen Elementes in der Kirche wird (ohne Zweifel mit allem Recht) zurückgewiesen; 5. Unterscheidung zwischen aktuellen und potentiellen Gliedern am Leibe Christi und Gliedern Christi nach C. Lialine (Une étappe en ecclésiologie: Irenikon 19 [1946] 129—152, 283—317; 20 [1947] 34—54); S. anerkennt die Lösung und fügt mit K. Rahner hinzu, daß die ontologische Einheit des Menschengeschlechtes mit Christus die Heilsmöglichkeit bei den außerhalb der sichtbaren Kirche Stehenden garantiere. — So wertvoll die Untersuchung des Verfassers auch ist und so sehr die klare Zusammenstellung auch begrüßt werden muß, so kann der Ref. sich doch nicht einverstanden erklären. Zunächst weil S. der Unterscheidung „in re" oder „in voto" nicht ganz gerecht wird, da diese doch den Theologen des Vatikanischen Konzils als Lösung vorschwebte (siehe vom Ref.

die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils: ThGl Werkheft I [1947] 76—86), in der Enzyklika „Mystici Corporis wenigstens eine Andeutung findet (A. Chavasse, Ordonnés au corps mystique: NouvRev-Th 70 [1948] 690—702) und zudem die theologische Analogie der Begierdetaufe auf ihrer Seite hat, wobei übrigens ziemlich allgemein heutzutage das votum implicitum Anerkennung findet. Zweitens stehen gegen die von S. übernommene Auffassung K. Rahners schwere Bedenken aus den Vätern und der in der Enzyklika „Mystici Corporis" nur zusammengefaßten Lehre der römischen Päpste, wonach eine Unterscheidung von Gliedern am Leibe Christi (in der Kirche) und Gliedern Christi (außerhalb der Kirche) kaum aufrechterhalten werden kann (vgl. S. Tromp, Text der Enzyklika mit Kommentar, Textus et documenta, series theol. 26, Rom 1943; J. Brinktrine, Was lehrt die Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis" über die Zugehörigkeit zur Kirche? ThGl Werkheft IV [1948] 290—300; J. Beumer, Der Heilige Geist, die Seele der Kirche, Theologische Erwägungen im Anschluß an die Enzyklika „Mystici Corporis": ThGl Werkheft V [1949] 249—267). Als positive Lösung sei von neuem vorgeschlagen: Die außerhalb der Kirche Begnadeten sind in voto (saltem implicito) Glieder der Kirche und genau in derselben Weise Glieder Christi, und dadurch kommt eine reale Hinordnung auf die Kirche, den Leib Christi, zustande, welche die Gnade und das Heil bewerkstelligt. Die Enzyklika „Humani generis" scheint übrigens neuerdings diese Deutung im Auge zu haben, wenn sie schreibt: „Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus revelationis innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse. Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus; ad vanam formulam reducunt." Beumer

Brunner, E., Das Mißverständnis der Kirche. 8° (133 S.) Stuttgart 1951, Evangelisches Verlagswerk. DM 7.—. — Die Tatsache der Kirche selbst sei ein Mißverständnis. Dieses bestehe darin, daß man glaube, die Kirche als Institution sei identisch mit der Ekklesia des Neuen Testamentes. In Wirklichkeit sei die neutestamentliche Ekklesia Personengemeinschaft und nur das, keinesfalls aber Institution. Das ist die Grundthese B.s in diesem Büchlein. Daraus wird dann gefolgert, daß die Frage, welche von den heute existierenden Kirchen die wahre Kirche Christi sei, überhaupt falsch gestellt ist. Die Ekklesia des NT könne in einer institutionell sich gebenden Kirche gar nicht verwirklicht sein, da sie wesentlich nicht-institutionell sei. Gewiß haben die Apostel eine „ganz undemokratische, ganz hierarchische Autoritätsstellung" gehabt (27), aber nicht durch ein Amt, in das sie eingesetzt worden wären, sondern wegen ihrer Augenzeugenschaft. Diese Autorität sei deshalb wesentlich unübertragbar. Die Einrichtung des bischöflichen Amtes und erst recht die Bildung kirchlichen Rechtes seien nicht neutestamentlich, sondern Transformierung statt organischer Entfaltung des im NT Grundgelegten. Und das sei der Irrtum aller Kirchen, am weitesten fortgebildet in der römisch-katholischen, aber nicht weniger tatsächlich in den protestantischen. Zwar bemüht sich B., diese „Irrtümer" der verschiedenen Kirchen als einander ergänzenden teilweisen Wahrheitsbesitz gelten zu lassen, und darin auch die römisch-katholische Kirche einzubeziehen. Tatsächlich aber ist für B. offensichtlich die römisch-katholische Kirche ein Phänomen, dessen Betrachtung ihn die wissenschaftliche wie sprachliche Sachlichkeit verlieren läßt. Wenn Kirche von Christus her Institution sei, sei allerdings die römisch-katholische Kirche die wahrste Ekklesia (18). In Wirklichkeit aber sei sie der am weitesten vorangetriebene Irrtum über das Wesen der Ekklesia, da in ihr „Tradition nicht mehr das Zeugnis der Geschichte, sondern die Verfügungsgewalt des Papstes über die vergangene Geschichte" (46) sei. Die röm.-kath. Kirche hat offensichtlich nach ihm am wenigsten Chancen, im Gnadenbesitz zu sein; denn nach B. wäre es u. U. möglich, „daß Gott sogar (sic!) das Mittel der päpstlichen Messe, die unsere Väter nicht ohne gute Gründe eine vermaledeite Abgötterei nannten, gebrauchen kann, um Menschen in die Verbundenheit mit dem Herrn Christus zu bringen" (109). So gefährlich scheint B. die „in gewissen Kreisen der Ökumene

oft genannte ‚Wiederentdeckung der Kirche', ... deren letztes Ende kein anderes sein kann als die römische Kirche" (133), daß er warnend die „sakral-sakramentale Gestalt des totalitären Kollektivismus der Papstkirche" neben den „in der profan atheistischen Gestalt des Kommunismus" stellt (113). — Gegenüber den Thesen B.s, die er eigentlich nie wirklich zu beweisen versucht, haben wir nur einige Bemerkungen zu machen: Sollte die von Christus begründete Ekklesia (von der wir keineswegs leugnen, daß sie Persongemeinschaft war, aber sie ist zugleich Institution), der er verheißen hat, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden, der Art gewesen sein, daß sie nie eigentlich realisiert werden könnte, wie es sich aus B.s These zugestandenermaßen ergibt? Ferner: B. mißt den Kirchenspaltungen aller Zeiten in einer uns sehr peinlich anmutenden Weise positive Bedeutung bei und glaubt, jede der Kirchen solle unter Aufgabe ihres Kirchentums die Elemente, die ihr geblieben sind, zum Werden der wahren Ekklesia beitragen. Da müssen wir eines fragen: Wie können sich Gemeinschaften ergänzen, wenn sie in ihrer Lehre genau das Gegenteil voneinander vertreten? Lehre ist gewiß nicht das einzige, was die Ekklesia konstituiert. Aber da Christus gekommen war, der Wahrheit Zeugnis zu geben, und diese Aufgabe an seine Ekklesia weitergegeben hat, gehört die Lehre nun einmal wesentlich zu den Aufgaben der Ekklesia hinzu. Das proton pseudos des B.schen Buches aber ist, daß er vergißt, in der Ekklesia Gottes Geist wirksam zu sehen. Ob und wie sich die Ekklesia des NT in der Kirche weiterentfaltet hat, kann nicht rein menschlich historische Untersuchung eindeutig feststellen. Das NT kann auch in Fragen der Ekklesiologie seine Eindeutigkeit nur finden in der Deutung, die ihm die von Gott geleitete Entfaltung in der Kirche gibt.

Semmelroth

Glaube und Forschung. Vorträge und Abhandlungen der Evang. Akademie Christophorusstift in Hemer. In Verbindung mit C. Lücking und H. E. Stier hrsg. von G. Howe. 1. Folge. gr. 8° (149 S.) Gütersloh (1949), Bertelsmann. — Das grundlegende Referat dieses Heftes ist der Artikel von Fr. K. Schumann, des Leiters der Akademie, „Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft". Darin wird zugleich die Zielsetzung der Akademie sichtbar, die vom Reformatorischen aus eine Begegnung mit den Wissenschaften und den Fragen der Zeit sucht. Sch. geht zunächst dem Begriff „Säkularismus" nach und findet in ihm ein im christlichen Bereich erwachsenes Mißverständnis der genuinen christlichen Unterscheidung von ‚weltlich' und ‚geistlich'. Während die Gnosis und das Sektierertum alles verspiritualisierte, hat die moderne Forschung durch ihr Verfahren der exakten Forschung und die ungeahnten Fortschritte nun als Gegenschlag ihren Totalitätsanspruch angemeldet. Damit ist das Geistliche, das vom Glauben Ergriffene, aus dem Bereich des für die Erkenntnis relevanten Wirklichen ausgeschieden und in das Gebiet des Persönlichen verwiesen. Die Lösung von Sch. will die Überwindung dort suchen, von wo die Trennung ausging. Es darf nicht wieder die Rede von einem neuen „Sakralismus" sein (30), noch weniger von einer Erneuerung des Irrationalismus. Grundlegend muß wieder das echt reformatorische Verhältnis von Gott—Welt werden: Im Glauben an Christus wird Gott als der lebende Gott, als der Schöpfer der Welt gesehen. Darin liegt ein bestimmtes, freilich in gewissem Sein auch „ausstehendes" Verständnis der Weltwirklichkeit: Die Welt hat vom Glauben aus gesehen kein in sich gründendes Sein. Es kommt ihr auch keine aus ihr fließende Einheit zu. Das sich in ihr meldende Sinngefüge hat nur „verweisenden" Charakter (33). Dies Verhältnis Gottes zur Welt ist nach Sch. zwar ontisch vorhanden, aber nicht ontologisch analysierbar oder in Analogie innerweltlicher Gestaltung aufhellbar. Zwischen Mensch und Gott besteht in diesem Sinn eine „Diskontinuierlichkeit", die für die natürliche Erkenntnis des Weltseins eine relative Unbegrenztheit (ebd.) zuläßt und alle Abhängigkeit von metaphysischen Spekulationen aufhebt. Kein Ergebnis der Wissenschaft kann somit eine Instanz gegen den christlichen Glauben an den Schöpfergeist bedeuten. G. Howe („Vorbemerkungen zu einem Gespräch zwischen Theologie und Physik") und

A. Müller-Armack („Über die Macht des Glaubens in der Geschichte") führen diese Gedanken für Physik und Geschichte weiter. Sie zeigen, wie die religiöse Grundeinstellung erst die vollen Ergebnisse der exakten und der Geisteswissenschaften schaffen. Uns scheint die Antwort noch nicht bis in die letzte Tiefe durchgeführt zu sein. Denn wenn Welt wirklich ontisch imago Dei ist, dann ist sie hineingenommen in Gottes Wirken und Schenken. Säkularismus wird also erst dann überwunden, wenn man sie so als Bild Gottes erforscht. Sonst bleibt man doch zwischen den zwei Extremen: Gott und der „diskontinuierlich" von ihm geschiedenen Welt. Weisweiler

Thielicke, H., Theologie der Anfechtung. gr. 8° (VII u. 270 S.), Tübingen 1949, Mohr. DM 10.80; geb. DM 14.—. — Das Buch enthält eine Reihe meist bereits veröffentlichter Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1937—1948. Sie sind unter dem Titel der „Theologie der Anfechtung" wohl treffend zusammengefaßt. Denn in allen handelt es sich darum, den von innen her im Persönlichen angefochtenen Glauben in einer theologia crucis „auszustehen". Schon dadurch kommt das protestantische Grundanliegen des Buches gut zum Ausdruck. Gleich der 1. Vortrag von 1948: „Was und zu welchem Ende studiert man Dogmatik?" (1—13) bringt die „Anfechtung" dadurch zur Darstellung, daß in ihm der Dogmatik die Aufgabe gegenüber der Exegese zugeteilt ist, zu zeigen, was die Schrift „uns" sage, und nicht, wie bei der Exegese, was der Text an sich sagt (5 f.). Die Dogmatik schließt also die erschwerende Frage nach dem „Vorverständnis" mit ein, das etwa die philosophischen und naturwissenschaftlichen Feststellungen herantragen; denn erst so wird das „uns" konstituiert. So kommt es der Dogmatik zu, die „Wahrheitsfrage" zu stellen: „Was ist in der Heiligen Schrift das mir geltende, für mich verbindliche Wort Gottes?" (8). Dabei wendet sich der Verf. deutlich gegen eine allzu seichte Lösung, daß etwas in der wissenschaftlichen Sphäre richtig, in der religiösen aber falsch sein könne (10). Es wird also die innere Anfechtung von Glauben und Wissen durchgestanden bis zum Letzten ohne eine „doppelte Wahrheit". Auch der 2. Artikel belegt das: „Kritik der natürlichen Theologie" (14—49). An Hand von Röm 1, 18 ff. wird die objektive Offenbarkeit Gottes in der Schöpfung zugegeben; geleugnet aber wird die subjektive, da der Mensch entsprechend der Auffassung Luthers vom servum arbitrium in sich so incurvatus ist, daß er ohne das Ziehen Gottes, nur sich in seinem vermeintlichen Gottesbild finden kann, nicht Gott selbst. Den katholischen Standpunkt des positiven Anknüpfungspunktes in der sonst gut dargestellten analogia entis lehnt Th. fest ab: „Im reformatorischen Denken . . . ist die Vernunft unlöslich und bis ins Letzte solidarisch mit der gefallenen Menschenexistenz verbunden" (39). „Darum ist ihr Erkennen Gottes entmächtigt" (ebd.). Erkennbar ist Gott also nur durch das „Wunder" Gottes, wenn Er zum Menschen redet und ihn dadurch neuschafft. Daß die Stelle des Römerbriefes gerade von dem Anknüpfungspunkt in der Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung spricht — denn damit wird ja das „Unentschuldbar" von Paulus bewiesen —, möchte Th. nicht zugeben, da die „Existenzhaltung" „konstitutiv für die Gotteserkenntnis" (33) sei. Gewiß ist es so, daß der ganze Mensch zu Gott wandert und seine Grundhaltung wesentlich für seine Entscheidung ist. Aber unentschuldbar kann doch wohl die Entscheidung nur dann sein, wenn die objektive Möglichkeit vorhanden ist — und zwar konkret für diesen Menschen. Und das sagt die analogia entis. — Die Auseinandersetzung mit K. Barth im 4. Kap. „Die Krisis der Theologie" (59—69) wie zur Frage „Gesetz und Evangelium" (70—93) und die Kontroverse mit Bultmann: „Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testamentes" (135—168) bringt diese Gedanken des Verf.s zu noch deutlicherer Formulierung. Barths Grundfehler ist nach Th. die Verbindung mit der Philosophie. Gegenüber Gogarten geht Th. noch weiter, indem er zeigt, daß jede Theologie in diese „tragische" Lage kommen muß, wenn auch nicht jede in der Form der konkreten Formulierung Barths, der bereits von einer Idee Gottes ausgeht statt vom Soteriologischen. Denn jeder theologische Versuch ist dazu verurteilt, „peccator in re" zu werden, da auch von ihm das ganz allgemeine iustus et peccator simul gilt im Hinreißenlassen in die

Welt und ihre Philosophie. Daher tritt Th. gegen Bultmann wohl ganz folgerichtig wieder für eine historisch gegebene Grundlage der Offenbarung und der in der Bibel berichteten „Wesensereignisse" ein, einschließlich der „Wunder", die er vorher freilich in einem eigenen Kap. („Das Wunder": 94—134) nicht als „Bestätigungswunder" anerkennt, sondern nur als blitzartiges Aufleuchten Gottes, als Offenbarung über das Wort, nicht als seine Bestätigung. Dennoch meint er mit der Erklärung der Evang. Kirche Hessens eine Mythologie unseres Verstehens auch bei den wesentlichen Ereignissen der Bibel annehmen zu müssen. Es handelt sich für uns darum, den echten Sinn der tatsächlich geschehenen Ereignisse im Glauben zu verstehen, wie etwa das Dogma der Jungfrauengeburt als „geschichtlich-faktischen" Hintergrund dafür, daß das Leben Jesu einen anderen Sinn hat als das unsrige. Also auch hier „Theologie der Anfechtung", getragen auf der einen Seite von der Überzeugung der ontologischen und historischen Grundlagen der Offenbarung, aber eingefangen vom reformatorisch dunklen servum arbitrium der Vernunft, die zunächst nur die mythische Hülle sieht, um dann im Glauben sie heilsgeschichtlich zu deuten. Aber es bleibt bei Th. der Fortschritt gegenüber Bultmann, daß er das mythische Weltbild für fähig erachtet, gewisse Züge der Offenbarung zum Ausdruck zu bringen (161). — So tritt der tiefe Gegensatz der katholischen und protestantischen Grundhaltung gut hervor und fordert unsere Entscheidung auf ganzem Weg. Weisweiler

Althaus, P., Grundriß der Dogmatik. 3. Aufl. 8° (110 u. 169 S.) Gütersloh 1947 u. 1949, Bertelsmann. DM 5.— u. 6.50. — Die große, zweibändige Dogmatik des Verf., die unter dem Titel „Die christliche Wahrheit" in den Jahren 1947 f. erschienen ist, wurde seinerzeit in dieser Zeitschrift (1949, 421—427) sehr eingehend gewürdigt. Die beiden nun noch zu besprechenden Teile des „Grundrisses", dessen Neuerscheinen Verlagswechsel (von Merckel-Erlangen zu Bertelsmann-Gütersloh) anzeigt, ist als Kompendium in der Hand des Studenten gedacht. Ein Vergleich mit dem „Lehrbuch" zeigt neben vorwiegender Übereinstimmung einige bemerkenswerte Abweichungen. Wie dort ist auch hier wieder die Trinitätslehre mit Schleiermacher der Christologie und Lehre vom Heiligen Geist nachgeschickt. Hingegen ist diesmal die Anthropologie von der Kosmologie und die Ekklesiologie von der Christologie abgetrennt. — Der 1. der beiden recht knapp gehaltenen Teilbände befaßt sich im wesentlichen mit der Grundlegung der Dogmatik unter dem Zentraltitel: Die Lehre von der Offenbarung. Sie gliedert sich beim Verf. in die beiden ungleichen Teile: I. Die Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung (vom Verf. auch hier durchgängig als ‚Uroffenbarung' bezeichnet), deren der Mensch nur in seiner Erfahrung der Heilslosigkeit innewerden und keinesfalls für den Gebrauch einer rechtmäßigen ‚natürlichen Theologie' mächtig werden könne; II. Die zu jener vorbereitenden Offenbarung hinzukommende eigentliche Heilsoffenbarung in Christus. Diesem 2. Hauptteil werden als Sonderabschnitte untergeordnet: Die Schrift als Zeugnis und Träger der Offenbarung; Der Mittlerdienst der Kirche an der Offenbarung (gefordert durch die Geschichtlichkeit, begrenzt durch die Übergeschichtlichkeit derselben). In einem letzten Abschnitt wird unter dem Titel „Apologetik" das Verhältnis der Offenbarung zur natürlichen Geisteswelt (Vernunft, Philosophie, Religionen) behandelt. Dort kommen Fragen zur Sprache, die als Theologische Erkenntnislehre die Prolegomena über allgemeine und systematische Theologie ergänzen und in der Bestimmung von Aufgabe und Methode der Dogmatik ausmünden. In dem Paragraphen ‚Offenbarung und Wunder. Der supranaturale Historismus' wird auch hier wieder (wie in der größeren Dogmatik des Verf.) der katholische Standpunkt ‚ratio praecidet fidem' als „theologisch unmöglich" abgelehnt. Wunder sollen nur in und mit dem Glauben erkennbar sein. Das Verhältnis der Praeambula-Erkenntnis zum eigentlichen Glaubensakt, wie es die katholische Theologie bestimmt, gibt keinen berechtigten Anlaß zum Vorwurf: „Die Geschichte wird hier nicht als Ort personhafter Begegnung mit Gott, sondern als Raum für Mirakel verstanden" (49). Die Art, wie in dem Paragraphen über die Konfessionen (79 ff.) den jungen Studenten „der tiefste Gegensatz zwischen

römischem Katholizismus und Protestantismus" vorgelegt wird, ist weder frei von Verzeichnung noch dem Anliegen der Una-Sancta-Gespräche förderlich: Paganisierende Naturalisierung der Gnade Gottes, Verwechslung göttlicher Autorität mit Menschenrecht werden als die zwei Hauptpunkte der Entstellung des Evangeliums im römischen Katholizismus hingestellt, was als Gefahr auch der nichtkatholischen Christenheit vor Augen gehalten wird. „Jede Kirche, auch die evangelische, trägt ‚Rom', d. h. die antichristliche Einstellung der Kirchlichkeit, dauernd als Möglichkeit in sich" (82). — Aus dem 2. Teil, der die spezielle Dogmatik in sieben Abschnitten behandelt, seien nur einige bedeutsamere Momente hervorgehoben. Die zwischen die Lehre vom Heiligen Geist und von der Kirche auf knapp anderthalb Seiten untergebrachte Trinitätslehre erkennt immerhin an, daß „die ‚geschichtliche' oder Offenbarungstrinität zurückweist auf die ewige Wesenstrinität" (126) — offenbar gemeint: die im Wesen Gottes begründete Trinität. Eine geschichtliche Auffassung der Urstandslehre wird abgelehnt, dementsprechend auch eine heilsgeschichtliche Kausalerklärung der Erbsünde (62 f.; vgl. auch 164). An der Glaubensaussage der metaphysischen Sohnschaft Christi wird festgehalten (90 u. ö.), die Zwei-Naturen-Lehre des Chalcedonense als rein negative dogmatische Formel angesehen, die keine Möglichkeit einer eindeutigen positiven Bestimmung, im Sinne etwa der Enhypostasie, zulasse (94 f., 99 ff.). Das ‚natus ex virgine' wird geschichtlich offengelassen, dogmatisch als unwesentlich betrachtet. Die Auffassung Anselms von der Versöhnungskraft des Todes Christi wird als Fortschritt gegenüber dem altkirchlichen (irenäischen), angeblich mehr kosmozentrischen als theozentrischen Verständnis des Werkes Christi erachtet, aber dem streng biblischen, das Luther besser vertreten habe als die protestantische Orthodoxie, nachgesetzt (109 ff.). Bemerkenswert ist die sonst bei protestantischen Theologen nicht so gehörte Gleichsetzung von Erlösung und Versöhnung. „Die ‚Erlösung' bedeutet nicht eine zweite Wirkung Christi nach und neben der Versöhnung. sondern die Versöhnung ist durch und in sich selbst auch Erlösung" (118). Die Auferstehung Christi wird gegenüber subjektiven und objektiven Visionstheorien als real-leibliche verstanden, ohne daß außer diesem negativen Gegensatz eine positive Aussage über die pneumatisch-eschatologische Wirklichkeit derselben möglich sei (86 ff.). Die Verhältnisbestimmung von ‚Kirche und Amt', ‚Kirche und Kirchen' (127 ff.) läßt in etwa erkennen, warum es protestantischerseits jetzt zu dem Vorstoß von E. Brunner (Das Mißverständnis der Kirche, Zürich 1951; vgl. oben S. 276) gekommen ist. In der Echatologie — von jeher ein bevorzugtes Lehrstück bei A. — ist diesmal noch stärker der Reich-Gottes-Gedanke gegenüber dem Gesichtspunkt der persönlichen Vollendung als vor- und übergeordnet hingestellt. Einzellehren (wie Zwischenstand, Apokatastasis usf.) sind wesentlich die gleichen hier geblieben, wie man sie aus den früheren Veröffentlichungen des Verfassers kennt.

Ternus

*

Tyciak, J., Zwischen Morgenland und Abendland. Ein Beitrag zu einem west-östlichen Gespräch. kl. 8° (167 S.) Düsseldorf 1949, Bastionverlag. DM 5.40. — Das Anliegen dieser kleinen Schrift ist in dem Untertitel ausgesprochen. Es ist keine Frage, daß noch viel zu wenig geschieht, um zu einem fruchtbaren Gespräch mit der Theologie des Ostens zu kommen. Freilich verhehlt sich T. die objektiven Schwierigkeiten nicht. Dazu gehört vor allem das Fehlen einer „authentischen Theologie" im Osten. So kann das Gespräch nur „über die Väterwelt und die Liturgie" geführt werden. Demgemäß versucht T., „zu den Gestaltkräften östlichen Denkens hinabzusteigen und sie mit den Antrieben westlicher Auffassung zu vergleichen". Dabei wird immer wieder deutlich, wie sehr Osten und Westen in den tiefen Fragen der Theologie sich treffen, selbst wenn in den „vordergründigen" Formulierungen bisweilen schroffe Gegensätze einander gegenüberstehen. Das wird an einer Reihe von Themen aufgewiesen: Das Mysterium der Schrift . . . Gotteserkenntnis . . . Schöpfung und Weltgeheimnis. . . . Das Geheimnis der Kirche u. a. m. So wird das Buch geradezu zu einem Aufriß einer west-östlichen Dogmatik.

Schwieriger erscheint mir die Bestimmung des „genus litterarium" dieser Schrift. Für eine theologische Arbeit ist sie zu wenig präzis (vgl. Kap. „Gotteserkenntnis", wo die subjektiven und objektiven, psychologischen und logischen, natürlichen und übernatürlichen Faktoren schärfer abgegrenzt werden müßten), und für eine „populäre" Schrift ist zuviel „Terminologie" und Apparat geboten. Eine größere Nüchternheit der Sprache wäre bei der Schwierigkeit der Frage zu wünschen gewesen („pneumatische Klangfülle der Urkirche": 31). Einige Druckfehler wird eine Neuauflage berichtigen: Agennesie (47), Triumph (27); S. 159 und 160 stimmen die Jahreszahlen bei M. Jugie, Theologia Dogmatica nicht überein; S. 162 ist der Titel der Anselmschrift verunglückt. Bacht

2. Geschichte der Theologie

Beck, E., O.S.B., Ephraems Hymnen über das Paradies (Studia Anselmiana 26). gr. 8° (XI u. 174 S.) Rom 1951, „Orbis Catholicus"/Herder. — In Weiterführung seiner ersten Studie über Ephraem, die dessen Hymnen über den Glauben theologisch ausdeutete (vgl. Schol 26 [1951] 301 f.), bringt der Verf. nun Ephraems „Hymnen über das Paradies" in lateinischer Übersetzung und mit ausführlicher Erklärung. Während sich die beiden Studien in der äußeren Aufmachung gleichen, ist in der Methode ein Wechsel festzustellen: In der Analyse der Glaubenshymnen war eine systematische Anordnung maßgebend, wobei die Texte nur in Auswahl und in sachlicher Gruppierung gebracht wurden. Die „Hymnen über das Paradies" werden dagegen in ihrer Reihenfolge und mit Einzelanalyse gebracht. — Für Übersetzung und Erklärung war nicht die Editio Romana von Ephraems Werken maßgebend, sondern der syrische Text, wofür dem Verf. 4 Hss vorlagen: Vat.sir 111 und 112; Brit. Mus. add. 14571 und 17141. Der Orientalist wird es bedauern, daß nicht auch eine Edition des syrischen Textes erfolgte. Für eine Nachprüfung der Übersetzung schafft der Verf. insofern Ersatz, als er häufig transkribierte Texte beigegeben hat. Die lateinische Wiedergabe der Hymnen verzichtet auf jede Rhythmik. Dem Verf. kam es vor allem auf die Herausarbeitung des theologischen Gedankens an. In der Erklärung der Hymnen greift der Verf. nur wenig über Ephraem hinaus — nur Aphraates wird öfter herangezogen —; er holt dafür aber andere Werke des syrischen Dichters heran, soweit deren Echtheit allgemein zugegeben wird, und ein zuverlässiger Text vorhanden ist (Hymnen über den Glauben; Carmina Nisibena nach der Ausgabe von Bickell; Hymnen „Adversus haereses" nach der Editio Romana unter Berücksichtigung der Übersetzung von A. Rücker in BKV² 61; Kommentar zu Genesis und Exodus nach Ms Vat Sir 110). — Der theologische Gehalt der Paradieses-Hymnen ist erstaunlich reich und in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Als grundlegend und ausbaufähig erweist sich das Prinzip Ephraems, das der Verf. aus den Carmina Nisibena 43, 19 eingangs anführt: initium testatur finem: d. h. das Sein des Urstandes weist hin auf das Sein des Endstandes. Beide Stände des Menschengeschlechtes mit ihren Gaben und Ereignissen gleichen sich nach Ephraem wie Typus und Antitypus. Sie umklammern die Geschichte der Erlösung des gefallenen Menschen. Ihre Zuordnung wird dadurch deutlich, daß das „Paradies" rein örtlich als Ausgangs- und Endpunkt der Heilsgeschichte betrachtet wird. Dort ist das ganze endzeitliche „regnum caelorum" verwirklicht, so daß das „Paradies" im Gegensatz zur Lehre anderer Väter nicht bloß die unterste Vorstufe des Himmelreiches, sondern das endzeitliche Himmelreich mit seinem stufenartigen Aufbau selber ist. Dieser Aufbau aber entspricht dem Stufenbau der Kirche auf Erden, die in Büßer, Gerechte und Sieger, d. h. Märtyrer, zerfällt (20—21). Bei all diesen Betrachtungen schwebt Ephraem das antik-jüdisch-christliche Weltbild vor, das von den Tiefen der gehenna an bis zum heiligen, unzugänglichen Gottesberg als eine kosmische Einheit betrachtet wird. (Sicherlich würde die Erklärung der Hymnen sehr erleichtert, wenn der Verf. einen Exkurs über dieses Weltbild hineingearbeitet hätte. Die Aufgabe wäre nicht zu schwer, nachdem schon eine gute Vorarbeit besteht: Ildef. de Vuippens

O.M.Cap., Le Paradis Terrestre au troisième Ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles, Paris 1925.) Für die Auffassung Ephrems von Natur und Gnade, von Erbsünde, von Ehe und Jungfräulichkeit sind diese Hymnen in gleicher Weise von Bedeutung. Die Erläuterungen des Verf.s heben in aller Kürze und Sachlichkeit die theologisch wichtigen Elemente heraus. Grillmeier

O'Connel, J. P., The Eschatology of Saint Jerome (Pont. Facultas Theol. Sem. S. Mariae ad Lacum. Dissert. ad Lauream 16). gr. 8° (199 S.) Mundelein, Illinois USA. 1948. Sem. S. Mariae ad Lacum. — Die Studie verdankt ihre Entstehung einer Anregung von J. Rivière in DictThCath VIII 1793 f., der wie Tixeront eine monographische Behandlung der Eschatologie des 4. Jahrhunderts vermißt und in diesem Zusammenhang auf J. Niederhuber, Die Eschatologie des heiligen Ambrosius, Paderborn 1907, hinweist. Die vorliegende Arbeit zeigt, daß über die eschatologischen Anschauungen des hl. Hieronymus sehr wohl eine Untersuchung angestellt werden konnte. In der Durchführung seiner Abhandlung folgt Verf. im wesentlichen dem systematischen Schema der dogmatischen Eschatologie, paßt sich aber dabei doch den besonderen Lehranschauungen des hl. Hieronymus an. Während Niederhuber die ambrosianische Lehre von den Letzten Dingen nach der üblichen Aufteilung von „Eschatologie des Einzelmenschen" und „Endvollendung des Menschengeschlechtes und des Universums überhaupt" behandeln konnte, versagt hier diese Einteilung insofern, als Hieronymus dem Einzelgericht eine andere Stellung gibt als die heutige Theologie. Darum folgt bei O'C. naturgemäß auf die Frage über den Tod (1—22) die Untersuchung über die hieronymianische Auffassung vom Weltende und allgemeinen Gericht, womit drei andere Einzelfragen verbunden werden: Millenarismus, Auferstehung des Leibes und Einzelgericht im hieronymianischen Sinn (Kap. 3—5; S.23—101). In den letzten drei Kap. wird des hl. Hieronymus Ansicht über den Himmel, die Verschiedenheit des Himmelslohns und die Höllenstrafen dargestellt. Hier nat Verf. Gelegenheit, wiederum wichtige Sonderlehren des hl. Hieronymus herauszuarbeiten, so z. B. das Zurücktreten der Visio beatifica gegenüber dem Lohngedanken und die christologische Ausrichtung der Lehre von der ewigen Seligkeit, die als Gemeinschaft mit dem siegreichen Christus im Himmel gesehen wird. Das Eigentümlichste der Eschatologie des Einsiedlers von Bethlehem findet O'C. schließlich in dessen Lehre von der Hölle, da er hier unter dem Einfluß des Origenes der Tendenz verfiel, ein Aufhören der Höllenstrafen (für die Christen) anzunehmen (150—176). Freilich läßt sich nach O'C. die Zugehörigkeit des hl. Hieronymus zu den „Mercyists", wie Verf. sie nennt, nicht eindeutig beweisen. Er bringt in einer Tafel (164) die Übersicht über die verschiedene Stellungnahme alter und neuer Autoren, bei denen freilich die Dogmatiker überwiegen. Er bezieht selber eine sehr vorsichtige Stellung: „Die Wahrscheinlichkeit liegt aber auf der Seite derer, die Hieronymus des ‚mercyism' anklagen" (175). Aus diesem „wahrscheinlich" ein „sicher" zu machen, ist neueren Dogmengeschichtlern zufolge nicht zu gewagt. — Die Arbeit ist — was Hieronymus selbst betrifft — ohne Zweifel gründlich und sorgfältig gemacht. Die geschichtlichen Beziehungen der hieronymianischen Ideen, ihre Herkunft und ihre Entwicklung, konnten freilich wegen der vielfach fehlenden Vorarbeiten noch zu wenig herausgearbeitet werden. Vor allem wäre das Verhältnis zu Origenes in vertiefter Weise darzustellen, wofür freilich wiederum erst die origenistische Eschatologie aus den ersten Quellen zu erarbeiten wäre. Grillmeier

Van der Meer, F., Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. 8° (786 S.) Köln 1951, Bachem. DM 28.—. — Das Buch verzichtet bewußt auf jeden Versuch einer Synthese der Gedanken Augustins. Es bemüht sich vielmehr, aus vielen Steinchen gleichsam ein Mosaikbild des Seelsorgers Augustinus zu schaffen, des Bischofs, dem „die einfache Cathedra wichtiger war als der Schreibtisch, dem die Nöte und Sorgen des Christenvolkes die Themen und den Stil seiner erhabensten Werke eingaben". Alles,

was M. auf rund 680 Seiten sagt über die „Praxis" Augustins in Sachen der Liturgie, der Predigt, der Volksfrömmigkeit, was er vorausschickt als kulturhistorischen Hintergrund bis hinein in die äußere Erscheinung und das häusliche Leben des „Bischofs, Ordensstifters, Regens eines Priesterseminars, Pfarrers einer großen Stadtkirche einer zweitrangigen Hafenstadt", soll „den christlichen Radikalismus" Augustins veranschaulichen helfen, die Unbedingtheit seiner Christlichkeit. Das geschieht so betont, daß die Frage aufsteigt: Kommt in diesem „christlichen Radikalismus" neben dem Heroismus der Demut dieses „von Natur hochmütigen" Heiligen der Heroismus der Liebe des „Lehrers der Liebe", dessen Spiritualität ihren Mittelpunkt in der Liebe hat (vgl. Dict. de Spir., Art. Charité, col. 528), nicht etwas zu kurz? — Ein solches Buch, das so ausdrücklich der „Praxis" dienen will, kann aber auch der „Theorie" gute Dienste leisten. Damit sind nicht die, 80 Seiten in Kleindruck umfassenden, gelehrten Anmerkungen gemeint, die neben den genauen Quellennachweisen eine gute Zusammenfassung der neuen und neuesten einschlägigen Augustinus-Literatur geben; auch nicht die wörtlich übersetzten oder textgetreu zusammengefaßten und damit interpretierten Stellen, die eine so gute Philologin wie Chr. Mohrmann überprüft hat (N. Greitemann hat das ganze Werk in gut lesbares Deutsch übertragen); endlich auch nicht die weniger bekannten Tatsachen aus der afrikanischen Archäologie, mit denen M. die Welt Augustins unserer Anschauung näherbringt. Was aber der Erhellung der Gedankenwelt Augustins eine unmittelbare, wertvolle Hilfe bieten kann, ist etwas, das die Augustinus-Interpretation bisher zu wenig beachtet hat (vgl. B. Altaner in dem Sammelwerk „Amt und Sendung", hrsg. von Kleineidam-Kuß, Freiburg 1950, 405 ff.). Es ist etwas, das Qu. Pérez mit seinen kurzen Andeutungen über die geschichtliche Situation, in der jeder einzelne der vielen Sermones entstanden ist, zu leisten versucht (RevEspTe 4 [1944] 497 bis 544). Auf diese entscheidende Rolle, die bei Auslegung patristischer Texte die möglichst genaue Kenntnis der „Situation" von Sprecher (Schreiber) und Hörer (Leser) spielt, hat jüngst auch J. Fruytier S. J. nachdrücklich hingewiesen in der methodologischen Einleitung zu seinem Buch: Het Woord Mysterion in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem, Nijmegen 1950 (vgl. Schol 26 [1951] 596 f.). M. gibt nun eine lebendige Darstellung der „Situation", der geistigen und konkreten Voraussetzungen bei Sprecher und Hörer, nicht nur für sehr viele Sermones und Epistulae, sondern auch für viele andere Schriften Augustins; so für die Jugendschriften (251); De moribus Ecclesiae (250 f.); De vera religione (56); De agone christiano (306); De civitate Dei (195); De doctrina christ. (473 ff.); De opere monarchorum (254 f.); De catechizandis rudibus (528 ff.); De bono coniugali; De virginitate (228); Enarrationes in Psalmos (486); De cura pro mortuis (573 f.). Auch aus diesem Grunde ist zu bedauern, daß das Sachregister des so anregenden und aufschlußreichen Buches nicht genug in Einzelheiten geht. — So sehr man M. überall dort gerne zustimmt, wo er Steinchen um Steinchen aus den Quellen erhebt und zu einem Mosaikbild zusammenfügt, so wenig befriedigen seine zum Teil sich (wohl nicht nur dialektisch) widersprechenden und die Komplexität der Frage allzusehr vereinfachenden Gesamturteile über Augustin, vor allem im 1. Teil des 35 Seiten umfassenden Epilogs (Augustin und unsere Zeit).

Schoemann

Marrou, H. J., L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin. 8° (85 S.) Paris 1950, Vrin. Doll. 1.—. — In dieser Broschüre (ursprünglich ein Vortrag, den der Historiker der Sorbonne im Jahre 1950 am Institut d'Études Médiévales in Montréal-Canada gehalten hat) wird aus der augustinischen Auffassung von geschichtlicher Zeit ein besonderer Gesichtspunkt als wesentlich, wenn nicht grundlegend herausgestellt: die ‚Ambivalenz'. Eine vorgängige Klärung des schillernden Ausdrucks bzw. seine Festlegung auf die hier verwendete Bedeutung wäre dem Leser gewiß erwünscht und bei der dem Franzosen nachgerühmten ‚clarté' wohl auch zu erwarten gewesen. Ein Vergleich der ‚historia anceps' mit dem altrömischen ‚Janus bifrons' (37) setzt schon das Verständnis dessen, was mit der doppelgesichtigen Geschichte gemeint sei,

voraus. Gegensinn der geschichtlichen Ereignisse als solcher käme an die Ambivalenz in der augustinischen Auffassung von geschichtlicher Zeit nicht heran, auch wenn diese sich vornehmlich manifestiert im dialektischen Ineinander von Auf- und Niederstiegstendenzen. Das Wesen der Geschichte als Zeit soll gegensinnig sein, darf dann aber nicht realontologisch und erst recht nicht psychologisch verstanden werden, sondern konkret-existentiell, theologisch, biblisch-paulinisch, d. h. als Unheils-Heilszeit des gefallenen und erlösten Menschseins. „Saint Augustin nous enseigne à reconnaître, non seulement dans les événements de l'histoire, mais dans l'essence même du temps vécu, cette ambivalence fondamentale" (40). Der Verf. distanziert sich (45 Note) grundsätzlich von J. Guittons Auffassung (Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin, Paris 1933; 326—331) und bekennt sich hier wie anderwärts (62, 67) den Anschauungen verbunden, wie sie von Maritain (Science et sagesse; Paris 1935, 306), namentlich auch von Pontet (L'exégèse de S. Augustin prédicateur [Theologie 7] Paris 1943) vertreten werden. Zum Verständnis der augustinischen Geschichtstheologie und zur Beurteilung von Nähe und Abstand christlichen Seinsverständnisses im Vergleich mit dem aktuellen Thema ‚Sein als Zeit' in der existenzphilosophischen Anthropologie bzw. Ontologie der Gegenwart gibt der Essay in seiner begrenzten Art dankenswerte Anregung und Blickköffnung. Ternus

Neuß, W., Die Kirche des Mittelalters (Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker Bd. 2). gr. 8° (440 S.). 2. Aufl. Bonn 1950, Buchgemeinde Bonn. DM 12.80. — Diese in 2. Aufl. erschienene Fortsetzung der bekannten und geschätzten Geschichte der Kirche von Ehrhard zeichnet sich nicht nur durch Beherrschung des Stoffes, übersichtliche Gliederung und lebendige Darstellung aus. Die Grundidee des ganzen Werkes, die Darstellung der Kirche im „Wandel der Zeiten und Völker", hat dem Buch seine Eigenart und seinen besonderen Wert gegeben. Die Einbettung der Kirche in die „menschlichen Bedingtheiten", die zeitgeschichtlich und volksmäßig gebundenen Formen des Lebens, ist besonders hervorgehoben, mit dem Segen, den das für die Welt vielfach bedeutet, aber auch mit den Gefahren, die darin für die Kirche liegen. Das Mittelalter, von der Völkerwanderung bis zur Zeit der Reformation, ist in einer ungewöhnlich überzeugenden Weise sozusagen von innen her anschaulich gemacht. Diese Darstellung des Zusammenwirkens von Welt und Kirche macht vieles verständlich, was so oft leichthin der Kirche als Fehler zur Last gelegt wird; in dieser objektiven Schau der Ereignisse leuchten die Leistungen der Kirche klarer auf und werden die Möglichkeiten und Begrenzungen ihres Wirkens deutlich. Neben einigen Partien des Buches, die das äußere Geschehen, auch den politischen Rahmen, in einer Fülle von Namen und Daten auffangen oder fast chronikartig berichten (der Stil ist überhaupt zumeist knapp), bilden andere Teile des Werkes eine Synthese von großartig gedrängter Geschlossenheit unter besonderer Heraushebung der geistigen Faktoren, wie man sie in andern Darstellungen der Kirchengeschichte seltener findet. Darunter ist nicht weniges, was auch den Theologen unmittelbar „angeht". Wir weisen zum Beispiel hin auf den Abschnitt über die Germanisierung des Christentums in seiner meisterhaften Fülle und Kürze (42 ff.), den Aufbau des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit (92 ff.), die theologischen Kontroversen (99 ff.), vor allem über das sakrale Königtum (117 ff.), dann über die Welt des 12. Jahrhunderts (171 ff.), die Scholastik (199 ff., 259 ff. und 377 ff.), die Renaissance (316 ff.), wo das Papsttum sozusagen „verständlicher" gemacht wird. Der Verf. hat dem Sinn des Buches entsprechend auf Anmerkungen verzichtet. Ein gut ausgewähltes Verzeichnis der wesentlichsten Literatur und ausführliche Register beschließen das wertvolle Buch, das die geistige Größe und Eigenart des Mittelalters auch modernen Menschen verständlich macht. Ueding

Mennicken, P., Nikolaus von Cues. Mit einer Abhandlung von Else Hocks. 2. Aufl. 8° (261 S.) Trier 1950, Cusanus-Verlag. — Die 1932 im Hegner-Verlag erschienene 1. Aufl. des vorliegenden Buches erscheint jetzt in einer 2.

„im wesentlichen in der alten Form". Der ursprüngliche Zweck, einzelne Problemkreise des kusanischen Denkens darzulegen und an seine Eigenart heranzuführen, besteht nach der Meinung des Herausgebers auch heute noch, obgleich die kritische Ausgabe seiner Werke sowie exakte Übersetzungen und Einzeluntersuchungen seitdem manches Neue gebracht haben. Bedenken erheben sich bei der hier erhobenen Forderung nach einer „Cusanus-Renaissance" (9). Jedenfalls vermag der hier gebotene Ansatz in dieser Absicht und auf dieser Stufe noch nicht dazu beizutragen. Es hätte ein neues und anderes Buch werden müssen, wenn die neuen Forschungen Berücksichtigung gefunden hätten; so klingt manches veraltet bis in die Formulierung hinein. Ein Abschnitt „Idee und Leben", den Else Hocks beisteuert, sucht ‚Widersprüche': konziliare Idee und die Brixener Angelegenheit, zu deuten. Im übrigen ist in der Ordnung der Hauptwerke der Stoff vorgelegt: ‚quaerere Deum', die ontologischen Fundamente, das Sein und Wesen des Menschengeistes, die theologische Anwendung der mathematischen Figuren, Christologie als Vollendung der Philosophie und Theologie (Ontologie und Anthropologie), die Concordantia — die Einheit in der Andersheit. Fischer

Soranzo, G., Studi intorno a Papa Alessandro VI (Borgia) (Pubbl. dell'Univ. Catt. del S. Cuore. Nuova serie 34). gr. 8° (194 S.) Mailand 1950; Vita e Pensiero. L. 900.—. — Der Verf. will durch fünf wissenschaftliche Untersuchungen, die auf genauer Kenntnis der Quellen, der Literatur und der zeitgeschichtlichen Situation fußen, einige der schwersten Anklagen gegen Alexander VI. als unberechtigt oder übertrieben nachweisen. Nach der 1. Studie sollen bei der *Wahl* des Papstes (die Ereignisse im Konklave und die geistige Haltung der Wähler werden soweit möglich rekonstruiert) die ideellen Erwägungen vor den rein persönlichen des Egoismus und der Parteipolitik vorherrschend gewesen sein. Diese Meinung ist nicht ungeschickt aus den Quellen erschlossen, wenn auch allgemeinere Überlegungen des Verf. dabei eine gewisse Rolle spielen. Es ist ja auch nicht zu bestreiten, daß Rodrigo Borja, als Kardinal Sforza seine Kandidatur betrieb, mit Versprechungen von Gnadenerweisen für seine etwaigen Wähler nicht geizte. Verf. nimmt sie allerdings als Zeichen der Freigebigkeit, nicht der Simonie, zumal der Papst ohnehin über seine zahlreichen Benefizien anderweitig verfügen mußte. — Die 2. Studie befaßt sich ausführlich mit dem bekannten Zeremonienmeister *J. Burckard* und seinem „liber notarum". Auch hier wird versucht, die harten Urteile über den Papst im letzten Teil des „liber" abzuschwächen, d. h. aus der Situation des Schreibers und seinem Charakter zu erklären. Die Studie ist aus quellenkritischen Gründen anregend und für eine Neuausgabe des liber notarum wichtig. — Die 3. Studie handelt über eine wichtige Sammlung meist *privater Briefe* von 1493, die Pastor aufgefunden und erstmalig benützt hatte. — Wohl die bedeutsamste und interessanteste Studie ist die vierte über die Beziehungen des Papstes zu *Giulia Farnese*. Gegen Pastor und die meisten Forscher wird hier mit beachtlichen Gründen zu beweisen versucht, daß aus den durch Pastor bekanntgewordenen, berüchtigten Briefen nicht zu beweisen sei, daß Giulia wirklich den Namen „concubina papae" verdiene. Alexander habe sie wie auch ihre Schwiegermutter Adriana, seine Nichte, lediglich in seiner Nähe festgehalten (allerdings mit Zeichen besonderer Herzlichkeit) und später unter Androhung der Exkommunikation ihre Rückkehr nach Rom gefordert, weil sie ihm vertragsmäßig sozusagen als Geiseln für die Treue Ludovico Corsinos, des Gemahls der Giulia, dienten. Ähnliche Verträge hat es tatsächlich in der damaligen Zeit gegeben. Ein klarer Beweis gerade für *diesen* Fall ist freilich nicht aus den Quellen zu führen, und die ungewöhnlich persönliche Sprache der Briefe ist damit nicht restlos erklärt. — Die letzte Studie über die *Politik* Alexanders VI. will seine militärischen Unternehmungen als Wahrung der kirchlichen Rechte im Kirchenstaat und seine italienische Politik als im Dienst der Einheit und des Friedens Italiens nachweisen, ohne daß die Schatten der Gewalttätigkeit, der maßlosen Familienpolitik und der Verschlagenheit geleugnet werden. Ueding

de Moreau, E., Jourda, P., Janelle, P., La Crise religieuse du XVI^e siècle (Histoire de l'Eglise, hrsg. v. A. Fliche u. E. Jarry, 16). gr. 8° (461 S.) Paris 1950, Bloud u. Gay. Fr. 960.—. — Schon der Titel des Werkes beruhigt, weil er von einer Krise und nicht von einer Katastrophe spricht. Das Geschichtsbild der Reformation erscheint „entmythologisiert", von falscher Heroisierung gleich weit entfernt wie von unechter Verharmlosung. Seine drei wichtigsten Elemente werden von berufenen Fachleuten, eingehend und doch knapp, so dargestellt, daß hier die Fülle wirklich zur Klarheit führt. Luther, Calvin und Heinrich VIII. erhalten drei fast gleich umfangreiche Monographien zugewiesen. Natürlich erschöpft sich die Darstellung nicht in den jeweiligen Lebensbildern dieser führenden Männer. Die Gedankenwelt und die kirchliche Auswirkung der Reformatoren wird analysiert mittels Heranziehung und Auswertung sowohl ihrer Schriften, der dogmatischen, polemischen, politischen, privaten, als auch ihrer jeweiligen Eingriffe ins welt- und kirchenpolitische Geschehen ihrer Zeit. Luther, der es dem Forscher schwerer macht als Calvin, ihn in einheitlichem Zug von persönlicher Entwicklung, gedanklichem Fortschritt und dem Wachsen seiner geschichtlichen Bedeutung darzustellen, verlangt von de Moreau geradezu eine Trennung der Gesichtspunkte. Zunächst (11—81) wird das Leben, dann (83 bis 124) die Lehre Luthers nebst den Kontroversen, welche sie von den eigenen Anhängern wie auch vom Katholizismus her wachrief, so dargestellt, daß doch ein geschlossenes Lutherbild gewonnen wird, um des vom Verf. stets sorgsam abgewogenen Urteils willen von einprägsamer Kraft. Da Verf. die Ergebnisse der Denifle, Grisar, Lortz kritisch verarbeitet, auch die seitherige protestantische Forschung heranzieht, im Endurteil, bei eigener Kenntnis der Quellen, fest und offen ist (75—77), auch der Eindruck vollster Sachlichkeit gewahrt bleibt, sehen wir diese Lutherbiographie als einen weiteren Fortschritt der kath. Lutherforschung an. Zu kurz ist wohl das einführende Kapitel über Deutschland vor Luther, doch darf man nicht vergessen, daß diesem 16. Bd. der Sammlung ein 15. voraufgehen wird. Einzelheiten hervorzuheben, geht hier nicht an. Wir begnügen uns mit dem abschließenden Wort de Moreaus über Luther: „Pas de type plus représentatif de l'égocentrisme intellectuel et religieux" (77). Das gleiche gilt von Calvin, den Jourda scharf profiliert in Charakter und Werk herausarbeitet (bes. hervorzuheben das Kap.: „La personnalité de Calvin", 233—242). Nur schafft sich bei ihm der Egoismus auch noch eine eigene Kirche, deren Intransigenz die geistige und willentliche Selbstherrlichkeit ihres Stifters gleichsam verewigt. Wegen der drängenden, dichten, stets sachgebundenen Sprache gehören gerade die Kapitel über Calvins Persönlichkeit und Genfer Politik mit zu den besten Partien dieses wertvollen Werkes. Wie bei Luther (124—165), so wird auch bei Calvin ergänzend die Ausbreitung der Lehre im Land seiner Herkunft und im übrigen Europa geschildert (243—310). Es ist bei einem Handbuch nicht zu erwarten, daß hier mehr als eine, wenn auch sorgfältig ausgerüstete, ‚tour d'horizon' vorgenommen wird. Für den Calvinismus in den Niederlanden zeichnet E. de Moreau verantwortlich; wir möchten dabei auf das bemerkenswerte Kapitel über die calvinistische Tyrannei (1577—1585) hinweisen (292—310). Der 3. Teil des Buches über Heinrich VIII. und den Anglikanismus schließt sich gleichwertig dem Vorhergehenden an, wobei die Person des Königs, wie verständlich, bei weitem nicht den Raum einnimmt, wie in den vorhergehenden Teilen jene Luthers oder Calvins. Man vermißt indes eine Einführung, denn das England Wolseys hatte Heinrich VIII. bei seiner schließlichen Entscheidung doch fast alles vorbereitet. Das Zwischenspiel um Edward VI. kommt in allen Schattierungen gut zur Geltung, desgleichen das tragische Kapitel der kurzen Renaissance unter Maria. Abschließend ist dann noch die Rede von der Reformation in Schottland und Irland. Ein reiches Buch also, das eine der meist behandelten Epochen der Kirchengeschichte so darstellt, daß man überrascht zu neuen Einsichten kommt. Wolter

Wendel, Fr., Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse (Études d'hist. et de philos. relig. publ. par la Fac. de Théol. protest. de l'Univ. de

Strasbourg 41). gr. 8° (VII u. 292 S.) Paris 1950, Presses Univ. de France. Fr. 600.—. — Diese neue vorzügliche Calvindarstellung soll nach dem Verf. als „Einführung" dienen. Sie bringt im 1. Teil ein Lebensbild (1—75), im 2. die Darstellung der Lehre des Reformators. Beides ist gut aufeinander abgestellt. Aus dem 1. Teil ersieht man in klarer Sprache und feiner Linienführung, die den langjährigen Kenner Calvins sofort verraten, das Werden Calvins, vor allem den Einfluß des Pariser Humanismus, daneben der Rechtsstudien in Orleans und Bourges. Die Erstschrift, der Kommentar zur Clementia Senecas, zeigt die Einwirkung des Erasmus und des Wilh. Bulaeus in der philologischen Ausdeutung und ist somit die Grundlage geworden für deren Anwendung in den späteren exegetischen Werken des Reformators. Aber W. betont mit Recht, daß Calvin hier bereits auch seine persönliche Eigenart zeigt und den religiösen Stoizismus ablehnt gegenüber einem schärferen Lebensstil. Es bleibt aber doch die Schrift des Humanisten Calvin, der unter den zahlreichen Zitaten nur drei aus der Hl. Schrift bringt. Drei Jahre nachher ist das nach der „Konversion" in der Erstauflage der Institutio bereits ganz anders, wenn auch der Einfluß des Humanismus wie der kanonistischen Studien bis zum Lebensende spürbar bleibt. Man darf wohl in der deutlichen Herausarbeitung des Einflusses der Jugendbildung auf Calvin eine besonders ausgeprägte Eigenart des Buches finden, das natürlich reich die bisherigen Forschungen heranzieht, daneben aber seinen Weg geht. W. hat es vor allem vermieden, mit vorgefaßten Meinungen an seine Arbeit heranzugehen, wenn man nicht die christologische Grundhaltung Calvins als solche bezeichnen will. Weder das Gottesbild noch die Prädestination sind zu dem geworden, was Calvin letztlich und fast allein wollte, wie es so oft einseitig und das Gesamtbild verzerrend dargestellt wurde. So erhält der Leser den Eindruck einer ausgezeichneten sachlichen Darlegung der Hauptlehren im 2. Teil: Dieu Créateur et souverain Gouverneur du monde (110—136), Dieu Rédempteur en Jésus-Christ (137—174), L'opération secrète de Saint-Esprit (221—273), Les moyens extérieurs (231—273). Calvin erscheint mehr als Führer der Menschen denn als Denker im engeren Wortsinn (275), und das Harte seines Charakters tritt auch in der Lehre deutlich hervor, stärker noch, als wenn man systematisierend und somit ausgleichend *eine* Lehre zur Grundposition macht. Aber das objektive Bild und die konkrete Sicht wird so bedeutend einsichtiger für den Leser. W. scheut sich auch nicht, gegenüber älteren Darstellungen, die Weiterführung augustinischer Gedanken und nicht bloß deren Reproduktion durch Calvin anzunehmen; ja wir möchten annehmen, daß die eigentliche Kenntnis Augustins nicht so tief ging, wie es der Verf. manchmal noch zu sagen scheint. Noch stärker gilt das von Skotus. Das sind wohl nur Reminiszenzen der Schule oder Mitteilungen aus sekundären Quellen. Wir empfehlen das Buch sehr. — W. konnte nicht mehr die sehr gute Arbeit von J. Bohatec benutzen: Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus, Graz 1950, Böhlau. Ihr Ergebnis zeigt aber, wie gut W. den französischen ersten Humanismus und seinen Einfluß auf Calvin geschildert hat (vgl. die eingehende Besprechung des Werkes durch W.: RevHistPhRel 31 (1951) 456—463. Weisweiler

Melanchthons Werke in Auswahl. Bd. I. Reformatorische Schriften. Hgb. von R. Stupperich. 8° (XII u. 448 S.) Gütersloh 1951, Bertelsmann. DM 15.—. — Die bisherige Standardausgabe der Melanchthonwerke, die Bretschneider und Bindseil (1834—1860) für das ‚Corpus Reformatorum' in 28 Großquartbänden erstellt hatten, ist längst zu einem Seltenheitswert geworden und schwerlich so bald in einer Neuauflage oder auch nur in einem Neudruck zu erwarten. Die Edition der Supplementbände (seit 1897, bisher 5 Bände) schreitet nur sehr langsam voran. Eine kleinere Gesamtausgabe der wichtigsten und wesentlichsten Schriften Melanchthons wurde immer mehr als Bedürfnis empfunden. Subjektive Gesichtspunkte der wertenden Auswahl mußten in Kauf genommen werden, als nun ein Kreis protestantischer Theologen an ein solches Unternehmen heranging. Diese Studienausgabe der Melanchthonwerke ist ein Gegenstück zu der von O. Clemen (Bonn) und seinen Mitarbeitern herausgegebenen Lutherausgabe (1912—1933). Clemen hatte ur-

sprünglich vier kleinere Bände vorgesehen, kam aber auf deren acht. Die eben begonnene Melanchthonausgabe sieht fünf Bände von ähnlichem Format und Umfang vor, deren zweiter mit dem Hauptwerk der ‚Loci' zweigeteilt sein wird. Wie bei Clemen wird der letzte Band die Briefe (hrsg. von H. Volz) bringen. Im 4. soll R. Nürnberger eine Auswahl aus den Humanistischen Schriften des ‚Praeceptor Germaniae' vorlegen. Die exegetische Auswahl ist von G. Ebeling im 3. Band zu erwarten, während im gegenwärtig vorliegenden 1. Band R. Stupperich zwanzig kleinere reformatorische Schriften aus den Jahren 1519—1546 in chronologischer Abfolge bringt. Die ersten zehn Stücke heben sich als Zeugnis der frühesten Periode (bis 1522) ab. Noch bevor Melanchthon Baccalaureus wird, sehen wir ihn an der Seite Luthers auf der Leipziger Disputation, deren noch unentschiedenes Ergebnis er durch seinen Brief an Oecolampad (S. 4 ff.) vorzeitig an die Öffentlichkeit trug und damit die Fehde gegen Eck eröffnete. Schon in den Baccalaureatsthesen vom Herbst 1519 (23 ff.) leugnet er — noch vor Luther — die Transsubstantiation als nicht schriftgemäß. Aus den ‚Propositiones de missa' von 1521 (123 ff.) ist zu ersehen, daß Melanchthon schon damals die Buße nicht als Sakrament anerkannte, als Luther noch in ‚De capitivitate Babylonica' (1920; bei Clemen I 478 ff.) an der schriftgemäßen Sakramentalität einer Buße über Taufe und Glauben hinaus festhielt. Die gegenüber Luther eigene ‚philippistische Linie' tritt seit dem Jahre 1523 immer deutlicher hervor. Die ‚Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae' von 1524 (179 ff.) läßt schon deutliche Spuren erkennen. In den innerprotestantischen Abendmahlstreit griff Melanchthon erst spät und nur zögernd ein. Der ausführliche Brief an Oekolampad ‚De coena Domini' (1529) zeichnet seinen Standpunkt den Zürichern gegenüber (296 ff.). Es war am Vorabend des Augsburger Reichstages, für den Melanchthon die Augustana entworfen und die umfangreiche Apologie abgefaßt hat. Das kontroverstheologisch vielleicht bedeutsamste Stück in diesem Band ist wohl die aus Fragen der Frankfurter Verhandlungen bzw. des Leipziger Religionsgesprächs von 1539 erwachsene Schrift ‚De ecclesia et de auctoritate verbi Dei' (323—386). — Die Editionsgrundsätze sind im wesentlichen die gleichen wie bei der Clemenschen Lutherausgabe. Auch die kurzgefaßten Einleitungen zu den einzelnen Schriften führen (wie dort) in ebenso knapper wie dichter Form bis an die Schwelle des Textes selber. Ternus

Brodrick, J., Petrus Canisius 1521—1597. gr. 8° (596 u. 677 S.) Wien 1950, Herder. DM 40.—. — Dieses zweibändige Werk hat bei seinem ersten Erscheinen in der angelsächsischen Welt großes Aufsehen erregt, und nicht zu Unrecht. Der Verfasser hat bedeutende schriftstellerische Gaben: die Fähigkeit, aus den Quellen und der Literatur ein sehr lebendiges Bild einer Zeit zu formen, gepflegte Sprache, originellen Humor. Es ist nicht Wissenschaft im strengen Sinn neuer Forschung, es ist mehr Erzählung in behaglicher Breite, wie man sie etwa den Iren als charakteristisch nachsagt, aber auf durchaus wissenschaftlicher Grundlage und nicht ohne Kritik. Einige geistvolle Überspitzungen und Verallgemeinerungen sind wohl in dieser Art der Darstellung begründet. — Als Quelle ist vor allem die reichhaltige Korrespondenz des Heiligen nach der Ausgabe von Braunsberger (Epistulae et Acta) benützt. Die Auszüge aus den Canisiusbriefen und andern Quellen machen das Bild lebendig, sind aber vielleicht doch zu zahlreich und zu ausführlich. Die angeführte und benützte Literatur zeigt eine große Belesenheit des Verfassers, ist aber nach unsern Begriffen, so interessant manches davon ist, gelegentlich veraltet und (was ja zu verstehen ist) vielfach uns fernerliegende englische Literatur. Es finden sich aber auch viele deutsche Werke zitiert. Die Benützung veralteter Literatur wirkt sich etwas in der Darstellung des Protestantismus und der Auseinandersetzung des Canisius mit ihm aus. Es liegt auch eine gewisse Schwäche in einer allerdings selten offen spürbaren apologetischen Einstellung, die doch manchmal zu einem Schwarzweiß-Verfahren verleitet hat. Die in Deutschland in den letzten Dezennien gewonnene Revision des Bildes der Reformationszeit konnte hier wohl noch nicht verarbeitet werden. Das Bemühen um Objektivität ist in einer erstaunlichen Offenheit

erwiesen, mit der die Fehler auf katholischer Seite, allerdings mehr in dem persönlichen Gehaben der Umgebung des Heiligen, d. h. seiner Mitbrüder, teilweise mit bitterem Humor geschildert werden (ein ganzes Kapitel trägt die Überschrift: „Unerquickliches"). Dadurch ist das Werk auch vom psychologischen und pädagogischen Standpunkt aus gesehen anregend. Die Kultur der Zeit ist in Tausenden von lebendigen Einzelzügen eingefangen und in das Lebensbild des Heiligen eingefügt (z. B. Schulbetrieb, Reisen, Frömmigkeit u. a.). Daß manches davon aus den Quellen für Canisius selbst nicht zu beweisen ist, sondern durch Kombination wahrscheinlich gemacht wird, ist selbstverständlich. Auch für den Theologen sind natürlich mancherlei in ihrer Art interessante Schilderungen geboten (erwähnt seien das Religionsgespräch von Worms, das Konzil von Trient, die Confessio Augustana u. a.), wenn das auch keine neue Forschung bedeutet und manches vereinfacht wirken mag. Man könnte hier gelegentlich kritische Anmerkungen machen. Ein Beispiel sei besonders erwähnt. Die Neuausgabe der Katechismen des Canisius von Streicher ist zwar (1, 349) als die „am feinsten ausgearbeitete und prächtigste Ausgabe, die je veröffentlicht wurde", gepriesen, ist aber offenbar vom Verfasser in ihrer über Braunsberger hinausgehenden Einleitung nicht benützt worden, so daß hier über die Katechismen nicht die letzten Forschungsergebnisse geboten sind. Übrigens heißt die Katechismus-Ausgabe von Busaeus „Opus catechisticum", nicht „catecheticum", wie öfter zitiert wird. — Das Werk ist als Ganzes sowohl in der Synthese wie auch in der Darstellung trotz dieser Einschränkungen unbedingt eine Leistung, und es war ein durchaus verdienstlicher Gedanke, es auch den an Canisius am meisten interessierten Ländern deutscher Zunge in einer deutschen Übersetzung zugänglich zu machen. Man wird von vornherein zugeben, daß eine Übersetzung des Werkes in deutsche Art eine nicht minder bedeutende Leistung darstellen müßte. Gerade zum Beispiel der köstliche Humor, der sich mitunter in behaglichen Wortspielen ausspricht, kann für deutsches Empfinden durch eine Übersetzung nur schwerlich bis in die letzten Nuancen schmackhaft gemacht werden. Die eingestreuten Quellenauszüge durften natürlich nicht aus dem Englischen übersetzt werden, sondern dafür mußte das Original (zumeist bei Braunsberger lateinisch oder italienisch) zugrunde gelegt werden. — Leider ist die Übersetzung, auch wenn man von diesen kaum zu bewältigenden Schwierigkeiten absieht, nicht als ganz gelungen zu bezeichnen. Eine Reihe von offenbaren Versehen sind festzustellen. So, wenn es von P. Braunsberger (1, S. 2) heißt, er habe „bis zu 260 Büchersammlungen und Buchhandlungen" von ganz Europa nach Canisiana durchstöbert, was ja offenbar von Bibliotheken gemeint ist. Oder ein besonders drastisches Versehen, wenn (1, 268, Anm. 41) gesagt wird, in der Kollegsbibliothek von Stonyhorst (übrigens Stonyhurst) seien die Werke des Victor von Sankt Hugo (!), die Canisius in Löwen gekauft habe. Die Zitation von Büchertiteln ist vielfach ungenau, manchmal unverständlich. Es mag für den weniger gebildeten Leser von Nutzen sein, wenn in den Anmerkungen alle fremdsprachlichen Ausdrücke des Textes und sogar die fremdsprachlichen Titel der zitierten Werke in Klammern in deutscher Übersetzung geboten werden, aber das wirkt breit und nimmt dem Werk eigentlich den äußeren wissenschaftlichen Charakter. Der Stil der Übersetzung ist trotz der Überarbeitung durch stilkundige Fachleute nicht selten unbeholfen und altertümlich. Wir müssen uns auf diese Hinweise beschränken, die aber die bleibende Bedeutung des Werkes für weite Kreise nicht schmälern sollen. Die Ausstattung der beiden Bände ist ganz vorzüglich. Ueding

Kurten, E., O.F.M., Franz Lambert von Avignon und Nikolaus Herborn in ihrer Stellung zum Ordensgedanken und zum Franziskanertum im besonderen (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 72). gr. 8° (X u. 154 S.) Münster i. W. 1950, Aschendorff. DM 8.80. — Das Ordensideal der katholischen Kirche wurde durch die Reformation lebhaft angegriffen und in Frage gestellt. Verf. bringt mit der Gegenüberstellung von Lambert und Herborn, deren Kampfschriften eingehend analysiert werden, einen aufschlußreichen Abschnitt aus diesem Streitgespräch. Es ging beim Franziskanertum, dem

beide — Lambert wenigstens seinen Anfängen nach — zugehören, um dessen Einstellung zum Evangelium, zur Armutsauffassung und um seine Privilegierung durch den Papst. Die katholische und reformatorische Grundhaltung offenbart sich in diesen Einzelfragen fast in ihrer ganzen Breite. Der innere Sieg blieb auf seiten Herborns und damit des Franziskanertums. Wertvoll sind die einleitenden Analysen von Luthers Schriften: ‚Themata de votis' und ‚De votis monasticis judicium', auch in ihrer Wirkung auf das Franziskanertum selbst. Das Lebensbild Lamberts (1486/87—1530) — Herborn ist sein Zeitgenosse (c. 1480—1535) — ist charakteristisch für viele Mitläufer der Reformation. Der Ton der Arbeit ist stets sachlich, das Urteil abwägend klug und darum das Ergebnis zuverlässig. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Bundes

Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Übersetzungen, hrsg. von E. Osterloh u. H. Engelland. Lex. 8° (Liefg. 1—3: 224 S.) Göttingen 1950 ff., Vandenhoeck u. Ruprecht. Subskr. je Liefg. DM 3.40. — Die bisher vorliegenden 3 ersten Lieferungen dieses für weitere Kreise bestimmten Nachschlagewerkes lassen schon erkennen, daß es in seiner Art dem groß angelegten Theol. Wörterbuch zum NT, hrsg. von Kittel, würdig an die Seite tritt. Das Werk ist auf 8—10 Lieferungen berechnet. Mit Rücksicht auf den weiteren Leserkreis haben die Verfasser der Beiträge den Text der Lutherbibel zugrunde gelegt und im allgemeinen von Literaturangaben abgesehen. Für die Auswahl der Stichworte war vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, der Wortlaut der Lutherbibel maßgebend. Doch gibt ein Querregister, das der 2. Liefg. beigegeben ist, den Benutzern anderer Bibelübersetzungen (des „Neuen Testamentes Deutsch", der Menge-Bibel und der Züricher-Bibel) die Möglichkeit, die diesen Übersetzungen entsprechenden Stichworte aus der Lutherbibel leicht aufzufinden. Bei einer Gemeinschaftsarbeit von etwa 30 Mitarbeitern evangelischen Bekenntnisses war eine vollständige Einheitlichkeit in den verschiedenen theologischen Fragen von vornherein nicht zu erwarten. Doch kann man nach den vorliegenden Lieferungen wohl sagen, daß die Beiträge im allgemeinen einen Mittelweg halten zwischen der extremen liberalen und einer streng konservativen Richtung. An der Gottheit Christi (99 f.) und seiner wirklichen Gegenwart im Abendmahl wird im Sinne der Kompanationstheorie Luthers („in, mit und unter Brot und Wein") festgehalten (8b). Von der Ehe heißt es: „In Christus ist ihr eigentliches Wesen neu offenbar geworden. In der Bezogenheit auf ihn wird sie geheiligt und neu geordnet" (95 f.). Die Absolution soll auch in der evangelischen Kirche ein unmittelbares Handeln im Auftrage Gottes sein, durch das die Vergebung nicht nur angekündigt, sondern bewirkt werde, aber die Schlüsselgewalt sei nicht an bestimmte Amtsträger gebunden. Jede Sünde sei vor Gott Todsünde (56a). Mit Recht wird bei dem Stichwort „Allegorie" betont, daß jeweils vom Wortsinn auszugehen ist. Dann könne auf ganz neue Weise der echte Zusammenhang zwischen dem AT und dem NT sichtbar werden. Aber besser spreche man dann von typologischer als allegorischer Deutung (18b). Die natürliche Beweisbarkeit Gottes und eine entsprechende „sachgemäße" „Gottesphilosophie" wird auf Grund von 1 Kor 1, 19 im Sinne der dialektischen Theologie abgelehnt (209b). Statt eines Fortlebens der Seele beim Tode wird unter Berufung auf Paulus sowohl bei der Auferstehung Christi als auch bei der zukünftigen Auferstehung der Menschen eine Neuschöpfung angenommen, da die Seele mit dem Leibe ins Nichtsein zurücksinke (44 f.). Die katholische Auffassung von der Kirche und ihrer Organisation, von der Wesensverwandlung bei der Messe und ihrem Opfercharakter — obgleich zugegeben wird, daß bei den Einsetzungsworten Begriffe aus der Opfersprache gebraucht werden (7a) —, von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, von dem Wert der guten Werke usw. wird abgelehnt. Nach 3 Mos 23, 10 ist das Fest der Erstlinge nicht am 50. Tage nach Ostern (39b), sondern am 50. Tage nach Ostern ist Pfingsten, das Erntedankfest. Das Werk ist auch für den katholischen Theo-

logen wertvoll, um sich schnell und leicht über heute in evangelischen Kreisen herrschende theologische Aufassungen zu unterrichten. Brinkmann

Siegert, H, Griechisches in der Kirchensprache. Ein sprach- und kulturgeschichtliches Wörterbuch. kl. 8° (234 S.) Heidelberg 1950, Winter. DM 9.60. — Dey, J., Schola Verbi. Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch. 8° (XII u. 163 S.) Münster 1951, Aschendorff. DM 6.60; geb. DM 7.70. — Siegert hat sich die Aufgabe gestellt, diejenigen Ausdrücke aus dem Wortschatz der Gläubigen und der theologischen Disziplinen aller christlichen Konfessionen, die auf griechische Worte zurückgehen, sprach- und ideengeschichtlich zu behandeln. Dabei „soll nicht nur das direkte und indirekte Fortwirken griechischen Wortmaterials im kirchlichen Sprachgebrauch aufgezeigt werden, sondern es gilt in gleicher Weise, den hellenischen und ‚hellenistischen' Gedankengängen nachzuspüren, die sich hinter den christlichen Begriffen verbergen" (7). Das Werk kann als Einführung in die sprachliche Seite des kirchlichen Wortschatzes gute Dienste leisten. Dagegen ist der Verf. nach der inhaltlichen Seite über katholische Einrichtungen und Auffassungen offenbar nicht immer zuverlässig unterrichtet, wenn man auch gerne das Bestreben anerkennen wird, auch den katholischen Auffassungen, z. B. vom Ablaß, gerecht zu werden. Der Hl. Geist ist auch im NT nicht, wie S. mit Reitzenstein annimmt, bloß eine Erscheinungsform des Vaters und des Sohnes (96), sondern eine eigene Person (vgl. Joh 14,26; 15, 26; 16, 7—14). Die „hierarchia iurisdictionis" besteht nicht aus Bischöfen, Priestern und Diakonen (106) — diese drei Stufen bilden die „hierarchia ordinis" göttlichen Rechtes —, sondern aus Papst und Bischöfen, zu denen die Kirche noch andere Grade, z. B. der Pfarrer, hinzugefügt hat. So wäre nach dieser Seite in einer neuen Aufl. noch manches zu verändern. — Dey kommt mit seiner „Schola Verbi" einem dringenden Bedürfnis vieler Kandidaten der Theologie entgegen, die in ihrer Vorbildung an Realgymnasien und ähnlichen Anstalten kein Griechisch gelernt haben, das sie aber notwendig brauchen, um wenigstens das NT im Urtext verstehen zu können. Er hat sich darum das Ziel gesetzt, solche Kandidaten der Theologie in verhältnismäßig kurzer Zeit so weit zu führen, daß sie das NT im Urtext lesen können. Zu diesem Zwecke hat er sich die Methode moderner Sprachlehren zueigen gemacht, und führt den Lernenden vom 1. Übungsstück an durch kleine Sätze, deren Wortschatz dem NT entnommen ist, stufenweise in die Sprache ein. Eine Reihe sehr übersichtlicher Paradigmen am Schluß des Buches machen auch mit den klassischen Formen bekannt, so daß jeder, der das Lehrbuch wirklich durchgearbeitet hat, mit Leichtigkeit sich eine umfassendere Kenntnis auch des klassischen Griechisch aneignen kann. Die Erfahrung hat inzwisen die praktische Brauchbarkeit des Buches unter Beweis gestellt. Es kann darum nur bestens empfohlen werden. Brinkmann

Ceuppens, F., O.P., Theologia Biblica. Bd. 3: De incarnatione. 8° (VII u. 241 S.) 2. Aufl. Turin-Rom 1950, Marietti. L. 950.—. — Über den 1. und 2. Bd. dieser biblischen Theologie haben wir schon berichtet (Schol 25 [1950] 600 f.). Die 2. Aufl. des 3. Bd. enthält wieder dieselben Vorteile, die auch den beiden andern Bd. zukamen. Sie beziehen sich auf die gedrängte, inhaltsreiche Darstellung, die gründliche Beweisführung und die wertvollen Angaben über die einschlägige Literatur. Die Argumentation gegen die skotistische These von dem Motiv der Menschwerdung dürfte den inneren Zusammenhang des 1. Kap. im Kolosserbrief zu wenig beachtet haben. C. behält die Anordnung der betreffenden Fragen in der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin bei. Er erklärt das in der Einleitung: „Multis placet ordo ille, aliis vero non, at quia secundum praescriptiones Summorum Pontificum Summa S. Thomae debet esse textus apud universitates adhibitus, ordinem Summae secuti sumus . . ." (2 f.). Was für die systematische Theologie gilt, ist nicht ohne weiteres auf die biblische Theologie zu übertragen. So kommt die biblische Lehre von der Erlösung wohl zu kurz, und andere, von der Schrift her gesehen, zweitrangige Probleme nehmen zu viel Raum in Anspruch. Es ist sehr schade, daß so dem bewundernswerten exegetischen Wissen des

Verf. und dessen Wirkkraft auf den Leser ein unnötiger Hemmschuh angelegt wird. Beumer

Albright, W. F., Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden (Sammlung Dalp 55). kl. 8° (495 S.) München 1949, Lehnen. DM 14.80. — Das außerordentlich weitgespannte Thema des Buches (deutsche Ausgabe von Irene Lande) wird von dem erstrangigen amerikanischen Gelehrten mit bewundernswerter Kenntnis und klarer geistiger Verarbeitung des immensen Stoffes bewältigt. Für den Bibelwissenschaftler sind nicht nur die direkten Ausführungen zum Monotheismus von Interesse, sondern ebenso sehr die zuverlässige Zeichnung des politischen, kulturellen und geistigen Hintergrundes, in der kompakteste Materialdarbietung und klare Linienführung sich glücklich vereinen. Wertvolle Details und Literaturhinweise sind in den Anmerkungen gegeben. — Nach zwei hochinteressanten wissenschaftstheoretischen Kapiteln wird unter dem Titel „Praeparatio" die kulturelle und religiöse Entwicklung des Alten Orients von den ersten Spuren des Menschen (beiläufig wird von 200 000 Jahren [124] gesprochen) bis zum Ende der Mittleren Bronze (1600 v. Chr.) skizziert (122—199). Die ältesten Schichten bieten begreiflicherweise für unmittelbare Aussagen zum Monotheismus wenig Stoff; immerhin hatten schon im 4. Jahrtausend v. Chr. die Menschen des Vorderen Orients „die Idee des ‚Göttlichen' von (den oder dem) ‚göttlichen Wesen' abstrahiert", sie mit „Macht und dem Schöpfungsakt assoziiert". Aus der „Erfahrung, daß notwendig ein Einzelner an die Spitze einer vielfältigen Gemeinschaft treten muß", vermuteten sie „auch hinter den mannigfaltigen Kundgebungen des Alls eine einzige Macht", die sie im Hochgott als Oberhaupt des Kosmos verehrten (175 f.). A. will ihn offenbar wenigstens vorwiegend dynamistisch aufgefaßt wissen. Nach 3000 v. Chr. sind in Mesopotamien zum Monotheismus weitertreibende Tendenzen kaum zu erkennen. In Ägypten dagegen wird bis 1600 v. Chr. der Punkt erreicht, an dem die im Dynamismus begonnene Entwicklung „sich gerade zum Pantheismus oder Monotheismus zu entwickeln anschickte" (188), und in der nächsten Periode (1600—1200 v. Chr.) kommt dort im Aton-Kult der religiösen Revolution unter Amenophis IV. Echnaton für kurze Zeit „ein wahrer Monotheismus" (222) zur Herrschaft, der aber das Volk nicht einmal in seinen höheren Schichten erfaßte. In der gleichen Zeit haben die alten Hebräer zwar einen erhabenen Hochgottglauben (248), aber die Annahme eines El-Monotheismus „hat keine sichere Grundlage" (246). Erst Moses, der Begründer des Jahwismus, war ein wahrer Monotheist, d. h. „einer, der die Existenz nur eines einzigen Gottes lehrt, welcher Schöpfer des Alls, Quelle der Gerechtigkeit ist, in Ägypten ebenso mächtig wie in der Wüste und in Palästina, der kein Geschlecht hat und keine Mythologie, der von menschlicher Gestalt ist, aber von Menschenaugen nicht gesehen werden kann und sich in keiner Gestalt darstellen läßt" (271). In der weiteren Entwicklung, die im 5. und 6. Kap. des Buches behandelt wird, hat sich der mosaische Monotheismus nach A. im Kern nicht geändert bis Christus hin. Dementsprechend werden weder Monotheismus noch deuteronomische Reform als eigentliche Fortschritte im Monotheismus aufgefaßt, sondern als Erneuerung im echt mosaischen Geist, der sich jetzt allerdings entsprechend der Weiterentwicklung des menschlichen Intellekts zum logischen Denken hin in einer präziseren monotheistischen Formel auszudrücken vermag. Als „möglicherweise ägyptische Einflüsse" in der mosaischen Gotteslehre glaubt A. nennen zu können die Wahl des Namens Jahwe (wiedergegeben mit: „er veranlaßt zu sein" [260]), die Vorstellung von der Einzigkeit Gottes und von seinem universalen Schöpfer- und Herrschertum; jedoch betont er zugleich, „daß die Religion Israels sich eigentlich gegen alle Züge der ägyptischen Religion auflehnt" (270). Als althebräische Elemente werden vor allem das Bundesverhältnis zwischen Jahwe und Volk genannt und die Gleichsetzung Jahwes mit dem Gott der Väter (270 f.). Offenbar aber will A. nicht sagen, daß damit der Ursprung des mosaischen Monotheismus erklärt ist, und man erwartet eigentlich ein Wort über einen übernatürlichen Ursprung. Doch anscheinend hält sich der Verf., der bewußt „nicht als Theologe, sondern als Archäologe und Alt-

historiker schreibt" (5), als solcher nicht für kompetent, zu der Möglichkeit eines Einbruchs des sich direkt offenbarenden Gottes in die geschichtliche Entwicklung Stellung zu nehmen. Haspecker

Rehm, M., Das Bild Gottes im Alten Testament. kl. 8° (95 S.) Würzburg 1951, Echter-Verlag. DM 3.80. — Das Gottesbild, das in den 16 kleinen Kapiteln dieses schmalen Bändchens gezeichnet wird, muß notwendig skizzenhaft bleiben und kann bei der analytischen Methode des Verf., der 10 Eigenschaften Gottes durchbehandelt, ohne sie in innere Verbindung zueinander zu bringen, wenig von der farbigen Lebendigkeit und Kraft des atl Gottesglaubens aufleuchten lassen. Warum werden z. B. Erhabenheit und Heiligkeit Gottes oder Allwissenheit und Weisheit ganz voneinander getrennt, wo sie doch gerade im AT oft so stark ineinander übergehen? — Immerhin bietet das Büchlein auf so gedrängtem Raum ein verhältnismäßig reiches und, von einigen durch die Kürze bedingten Vereinfachungen abgesehen, sehr zuverlässiges Material, das auch durch häufige Vergleiche mit den altorientalischen Religionen die Höhe und Besonderheit der atl Gottesvorstellung gut erkennen läßt und auf ihren erzieherischen Einfluß auf den atl Menschen immer wieder direkt oder indirekt hinweist. Haspecker

Koch, R., C. Ss. R., Geist und Messias. Beitrag zur biblischen Theologie des AT. 8° (XXIV u. 261 S. u. 1 Karte). Wien 1950, Herder. DM 8.60. — Es soll in dieser Studie nicht das spezielle Verhältnis von Geist zu Messias untersucht, sondern ein Gesamtbild der Stellung des Gottesgeistes in der messianischen Verkündigung des AT entworfen werden. Diesem eigentlichen Thema wird ein kürzerer 1. Teil vorausgeschickt (1—65), in dem die ursprünglichen und abgeleiteten Bedeutungen von ru^{a}ch untersucht und die Wirkungen des Gottesgeistes in der atl Heilsordnung dargestellt werden. K. hält „Windhauch" für die wahrscheinlichere Urbedeutung des Wortes gegenüber „Atemhauch" und leitet davon die wichtigsten Bedeutungen: Lebenshauch des Menschen, der Nation, der Schöpfung ab. In der atl Heilsordnung werden dem Gottesgeiste vor allem physisch-psychische Wirkungen zugeschrieben, die die körperliche und besonders geistige Kraft des Menschen ins Übermenschliche steigern (Helden, Volksführer, Propheten); viel weniger dagegen wird er mit ethisch-moralischen Wirkungen in Verbindung gebracht. Doch dürfte das z. T. darin begründet sein, daß für die atl Zeit der Gottesgeist nicht als auf dem ganzen Gottesvolk ruhend aufgefaßt wird, sondern nur auf einzelnen Führergestalten oder -gruppen, die durch den Geist naturgemäß vor allem für ihre Aufgabe am Volk charismatisch ausgerüstet werden. — In der kommenden messianischen Heilszeit dagegen wirkt der Gottesgeist ganz universal, sowohl im Messias wie in der Heilsgemeinde als Kollektiv und den einzelnen Gliedern der Heilsgemeinschaft. Die Geistwirkung im Messias wird hauptsächlich an Hand von Is 11, 1—10; 42, 1—7; 61, 1—3, die ausführlich exegesiert werden, geschildert (71—127). (Dieser Teil der Studie wurde bereits in Bibl 27 [1946], 241—268, 376—403 veröffentlicht.) — Die messianische Heilsgemeinde ist in ihrem äußeren Bestand [Schutz (Agg 2, 5) und Wachstum (Is 44, 3—5)],in ihrer inneren Vollendung [Läuterung (Is 4, 4—6) und Erneuerung (Is 28, 5—6; 32, 15—20)] und in ihrer apostolischen Sendung (Is 59, 21) Werk des Gottesgeistes (128—166). — In den Gliedern der messianischen Heilsgemeinschaft ist der Gottesgeist als Spender charismatischer Prophetengabe (Joel 3, 1—2) und als sittlich läuternde (Zach 12, 10—14; 13, 1—6) und heiligende (Ez 36, 27; 37, 14; 39, 29) Kraft wirksam (167—207). — Auf die Frage der Personifikation wird nur in der Schlußbetrachtung kurz eingegangen (230—232). Durchweg bleibt es im AT bei der dynamistischen Auffassung des Gottesgeistes als einer von Gott ausgehenden Kraft oder tiefer als „die Macht des göttlichen Wesens" selbst (Eichrodt), die allerdings oft in dichterischer Personifikation als persönliches Wesen dargestellt wird. Vermutlich bereitete aber diese Darstellungsweise, besonders in späten Texten wie Agg 2, 5 oder Is 63, 10—14, einer wirklichen hypostatischen Auffassung den Weg, deren ersten klaren Durchbruch K. im Weisheitsbuche erkennt. — Doch wenn auch die Hypostase des Gottesgeistes im AT im Dun-

keln bleibt, so zeigt die Studie doch, daß es eine umfassende Theologie des Heiligen Geistes enthält, so weit sie sein Amt und Wirken darzustellen hat. Denn es wird hier das ganze Werk und die zentrale Stellung des Gottesgeistes als inneren Formprinzips des messianischen Reiches so klar ausgesagt und in all seinen Ausfaltungen geschildert, daß der ntl Theologe, dem die grundsätzliche Identität von messianischer ruªch Jahwe und ntl Heiligen Geist durch die Harmonie der beiden Testamente gesichert ist, in diesen atl Aussagen für seine Theologie des Geistes und auch der Kirche sehr reiches Material findet, das er nicht übersehen darf. Haspecker

Buber, M., The Prophetic Faith. Translated from the Hebrew by C. Witton-Davis. 8° (247 S.) New York 1949, Macmillan Company. Doll. 3.75. — Das Buch, das auch in deutscher Sprache erschienen ist („Der Glaube der Propheten", Manesse-Verlag, Zürich), beabsichtigt keine allseitige Darstellung der prophetischen Theologie, sondern es geht um ihren zentralen Punkt: „the relation between the God of Israel and Israel" (1), der in seiner geschichtlichen Entwicklung verfolgt wird. Um einen zuverlässigen Einstieg in diese Entwicklung zu gewinnen, beginnt der Verf. seine Untersuchung beim Deboralied als einem Text, an dem der Atem einer bestimmten geschichtlichen Stunde so deutlich haftet, daß man keine spätere Umgestaltung zu befürchten braucht. Von da aus tastet er sich dann zunächst in sorgfältiger Analyse zurück zu den Ursprüngen des Glaubens an die Zusammengehörigkeit von Jahwe und Israel: über den Landtag von Sichem (Jos 24), der kein Bundesschluß, sondern Bundeserneuerung war (15), zum Berge Sinai. Dort erscheint am Ende des Bundesschlusses zuerst die Formel „Gott Israels" (Ex 24, 10), die ihren Ursprung hat im direkten Wort des sich offenbarenden Gottes (Ex 20, 2), dessen Identität mit dem Gott der Väter weiterhin überprüft wird. Nach diesem Weg rückwärts, der zu den „drei großen Glaubensartikeln" führte: „God's accompanying leadership, the people's ‚loving' devotion, and the zealous demand for decision" (31), beginnt der Weg vorwärts durch die Geschichte, der durch Krisen führt (The great Tensions, 60—95). Das Königtum hat die Tendenz, in allen praktischen Lebensbereichen selbstherrlich zu regieren und Jahwes Domäne auf den Kult zu beschränken, dessen organisierte Opfer zudem noch vom ursprünglichen Sinn persönlicher Hingabe weithin entleert werden. Vom Baalskult her droht die Gefahr, daß die Existenzgüter des Kulturlandes nicht als Gaben Jahwes begriffen werden. Ihren Höhepunkt erreicht die Krise, wenn Jahwe selbst als baalartiger Naturgott aufgefaßt wird; denn dann wird sein zentraler Anspruch, Israels Führer durch die Geschichte zu sein, ganz verdeckt. Gegen diese Gefahren kämpfen von Anfang an die Propheten, d. h. nach B. Männer, die, vom Gottesgeist erfüllt, das Volk vor die Entscheidung stellen für oder gegen eine wirkliche Königsherrschaft Jahwes (2 u. ö.). Diese Definition gilt auch für die Schriftpropheten, die in den zwei letzten Kapiteln behandelt werden (The Turning to the Future: Am, Os, Is I [96—154], und The God of the Sufferers: Jer, Job, Is II [155—235]). Ihr Wesentliches liegt nicht darin, daß sie Zukünftiges voraussagen, sondern daß sie die Zukunft sehen als etwas, das von der jeweiligen menschlichen Entscheidung, vor die sie das Volk stellen („Umkehr"), abhängt (3 u. ö.). Diese Abhängigkeit betont B. sehr stark und kommt von da zu der These, daß die Zukunft noch gar nicht festliege und deshalb auch von den Propheten nichts Konkretes in absoluter Form darüber ausgesagt werden könne (175 ff.). Diese Auffassung wirkt sich notwendig entscheidend in der Messiasfrage aus. Weder der Immanuel noch der Ebed Jahwe sind ihm im Grunde eine bestimmte zukünftige Persönlichkeit, sondern eher Typen: es sind je die Menschen, die den Anspruch Gottes auf universale Führerschaft in Volk und Welt durchsetzen bzw. sich ganz dafür einsetzen. So ist der noch aus der Ideologie des Königtums erwachsende Immanuel nichts Eschatologisches oder Übermenschliches, sondern einfach der irdische König, der die Funktion, die ihm in der religiösen Salbung auferlegt ist, wirklich erfüllt (144). Als solcher war in Is 7, 14 wohl sicher Achaz's Sohn Ezechias vom Propheten gemeint. Daß er später nicht entsprach, war für Isaias „the burden of disappointment on account of the non-fulfilment of the mes-

sage of salvation". Es stellte aber seine Prophetie in ihrer Substanz nicht in Frage (144 f.). In ähnlicher Richtung liegt die schließliche Deutung des Ebed Jahwe, dessen anderes Kolorit durch eine letzte Weiterentwicklung des prophetischen Gedankens von der Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes, der aus der Leidensfrage (Jer, Job) sich entwickelt, bedingt ist: Sie ist in Israel und Welt zunächst nicht durch einen Herrscher mit weltlich politischer Macht, sondern durch prophetische Verkündigung und in deren Dienst bereitwillig übernommene Leiden herbeizuführen. Wer immer im Laufe der Geschichte Israels bis heute und weiterhin diese Aufgabe voll auf sich nimmt, der ist eine Verkörperung des Ebed, der irgendwann einmal — nach vielen „Toden" (Is 53, 9 Plural!) — in Einem zum Erfolg von Is 53, 11 kommen wird (229). Als einer in dieser Reihe fühlte sich auch der anonyme Verfasser der Ebed-Jahwe-Lieder selbst (230). — So scheint jede konkrete Bestimmtheit messianischer Voraussagen für B. aufgehoben und zugleich der Begriff des Propheten so modifiziert, daß das möglich ist. Wahrscheinlich bleibt dem jüdischen Denker auch kaum ein anderer Weg, wenn er ohne das Licht des NT mit diesen dunklen Texten des AT fertig werden will. Im übrigen ist sein Buch durchaus positiv zu werten. Es bietet einen außergewöhnlichen Reichtum an feinen und in die Tiefe gehenden Erkenntnissen zu einzelnen Texten und zu der ganzen religiösen Entwicklung und Problematik des Volkes Jahwes in der behandelten Zeit. Haspecker

Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments. Liefg. 1 u. 2. 8° (444 S.) Tübingen 1948 u. 1951, Mohr. — B. hat versucht, eine Theologie des NT aufzubauen, wie er sie sich von seinem Standpunkt aus denkt, der ja aus seinen früheren Veröffentlichungen, vor allem aus seiner Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931, und aus seinem Kommentar zum Johannesevangelium, 1941, neue Aufl. 1950 (siehe die folgende Besprechung) bekannt ist. Im 1. Teil behandelt er die Voraussetzungen und Motive der ntl Theologie (1—182), im 2. Teil die Theologie des Paulus und des Johannes (183—439), und im 3. Teil, der noch fast ganz aussteht, die Entwicklung zur alten Kirche (440 ff.). Nach ihm haben wir im NT nicht mehr die unverfälschte Verkündigung Jesu vor uns, sondern das Kerygma der Urgemeinde, das dazu schon mannigfach von der orientalisch-hellenistischen Umwelt beeinflußt ist. Wenn er Jesus auch ein Sendungsbewußtsein in dem Sinne zugesteht, daß er sich als „Gottesbote mit dem letzten, entscheidenden Wort" betrachtet habe (45 f.), bestreitet er doch sein messianisches Selbstbewußtsein (32). Der beherrschende Begriff der Verkündigung Jesu sei der Begriff der Gottesherrschaft, und damit stehe er im Zusammenhang mit der jüdischen End- und Zukunftserwartung (3), aber seine Erwartung des nahen Endes der alten Welt habe sich als Täuschung erwiesen (21 f.). Apg soll ein von der Legende gefärbtes Bild der Urgemeinde geben (33), die Jesus erst als den kommenden (nicht als den wiederkommenden) Messias, d. h. den „Menschensohn" der jüdischen Apokalyptik, verkündigt habe (34). In Jesus sei die „unbestimmte mythische Gestalt des Messias" auf einen konkreten geschichtlichen Menschen übertragen worden (34). Die Urgemeinde habe Jesus noch nicht als den hellenistischen θεῖος ἀνήρ verkündet, aber mit dem Wachsen der Legende sei seine Gestalt der des θεῖος ἀνήρ angeglichen worden (36). Die Bedeutung Jesu als Messias und Menschensohn liegt nach B. nicht in dem, was er getan, sondern in dem, was man von ihm erwartet hat (37). Es sei weniger als wahrscheinlich, daß die Zwölf von Jesus berufen seien (38). Die Aussendungsreden seien Jesus nur in den Mund gelegt worden (43). Die christliche Taufe habe ihren Ursprung in der Johannestaufe (41). Es sei das Wahrscheinlichere, daß das hellenistische Christentum das sakramentale Mahl der Kommunion selbst geschaffen habe durch eine Umdeutung der aus der Urgemeinde stammenden Gemeinschaftsmähler (149). Die Herrenworte über das Gekommen- oder Gesandtsein in der synoptischen Überlieferung seien, wenigstens in der Mehrzahl, schwerlich ursprüngliche Herrenworte, sondern Gemeindebildungen (54). Die Gemeinde habe das Ärgernis des Kreuzes überwunden im Osterglauben, aber das leere Grab sei eine Legende (46). Der Titel „Sohn Gottes" habe weder im Judentum noch in der christlichen Ge-

meinde den mythologischen Sinn haben können wie später im hellenistischen Christentum, das den Messias als ein von Gott gezeugtes supranaturales Wesen bezeichnete, sondern sei einfach eine Königstitulatur (51). Für die Urgemeinde sei Jesus erst durch die Auferstehung (d. h. nach B. durch den Osterglauben) der Sohn Gottes geworden, und die „Legende" von Jesu Geburt aus der Jungfrau sei ihr, wie auch Paulus, noch unbekannt (51). Der christliche Kirchenbegriff, vor allem bei Johannes, sei tatsächlich vom gnostischen Dualismus beeinflußt (105 f.). — Zweifellos gibt der Verf. manche lehrreiche Durchblicke und Hinweise auf außerchristliche Analogien, aber aufs Ganze gesehen kann das Werk nicht den Anspruch machen, eine Theologie des NT zu bieten, da durch willkürliche Textausscheidung auf Grund einer vorgefaßten Anschauung des Verfassers, der tatsächlich von vornherein alles Übernatürliche ablehnt, der Text des NT vergewaltigt wird. Es ist zu bedauern, daß der Verf. sich von dem extremen Standpunkt einer unsachlichen, liberalen Bibelkritik nicht frei machen konnte, der doch sonst heute auch in nichtkatholischen Kreisen weithin überholt ist. Brinkmann

Bultmann, R., Das Evangelium des Johannes (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, 2. Abtl.). 11. Aufl. gr. 8° (8* u. 563 S.) Göttingen 1950, Vandenhoeck & Ruprecht. Dazu Ergänzungsheft (48 S.), ebd. DM 31.50; geb. 34.50. — Die 1941 von B. ganz neu bearbeitete 10. Aufl. des Meyerschen Kommentars zum Joh liegt jetzt in 11. Aufl. vor. Sie ist nur ein photomechanischer Nachdruck der vorhergehenden Aufl., während das Literaturverzeichnis und 41 S. Nachträge und Berichtigungen in einem Ergänzungsheft beigefügt sind. Der Verf. steht auch hier noch ganz auf dem Boden der liberalen literarkritischen Schule. Seine u. a. mit reichem religionsgeschichtlichem Material belegten Ausführungen fordern den Leser auf Schritt und Tritt zur kritischen Stellungnahme heraus. Darin liegt vor allem der Wert des Kommentars. Nach B. ist Joh im großen und ganzen das Werk *eines* Mannes — eine wertvolle Erkenntnis —, der wohl zuerst einer Täufersekte angehört, sich dann aber zum Christentum bekehrt habe (5). Über seine Persönlichkeit sagt der Verf. weiter nichts; nur so viel geht aus seinen Ausführungen hervor, daß er nach ihm nicht der Apostel Johannes ist. Er soll zum größten Teil vorliegende Quellen benutzt haben, und zwar für die erzählenden Teile vor allem eine „Semeia-Quelle", d. h. eine Sammlung von Wundern des Herrn, für die Offenbarungsreden aber mythologische, von ihm entmythologisierte und auf Christus gedeutete Schriften einer gnostischen Täufersekte. So habe er dem Prolog ein kultisches Gemeindelied einer solchen Sekte zugrunde gelegt (4 f.). Der von ihm auf den geschichtlichen Jesus übertragene entmythologisierte Logosbegriff sei wie der atl Weisheitsmythos nur eine Variante des Offenbarer-Mythos der hellenistischen und gnostischen Literatur (8 f.). Der Gedanke der Menschwerdung des Logos als Erlöser sei nicht etwa vom Christentum in die Gnosis gedrungen, sondern sei ursprünglich gnostisch (10). Doch muß der Verf. zugeben, daß das Ganze dieser Anschauungen im wesentlichen aus Quellen rekonstruiert werden muß, die jünger sind als Joh (11), so daß vielmehr umgekehrt, wie u. a. schon H. Lietzmann gezeigt hat, diese angeblichen Quellen von Joh beeinflußt sein dürften. Jedenfalls wird das Gegenteil auch von B. nicht bewiesen, sondern nur behauptet (11). Dabei gibt er selbst zu, daß ein grundlegender Unterschied zwischen der kosmischen Erlösungslehre der Gnosis und der johanneischen besteht (42). Es bleibt unklar, ob B. den johanneischen Logos wirklich für eine vom Vater verschiedene göttliche Person hält oder in ihm nur Gott sieht, insofern er sich offenbart (20). Andererseits spricht er von dem paradoxen Sachverhalt, daß im Offenbarer wirklich Gott begegnet, und daß Gott doch nicht direkt, sondern nur im Offenbarer begegnet (17). Das sei derselbe Widerspruch, der sich durch das ganze Evangelium ziehe (18). Wenn B. sagt, der Offenbarer (Logos) sei nichts als ein Mensch (40), und gleich darauf doch behauptet: „Ist der Fleischgewordene der Logos, so ist er θεός" (41, Anm. 1), sieht man nicht, wie das in Einklang zu bringen ist. Der Text des Joh ist nach B. in der heutigen Gestalt vielfach umgestellt und mit Zusätzen eines späteren kirchlichen Redaktors durchsetzt. Solche Interpolationen des

kirchlichen Redaktors soll u. a. alles sein, was auf die Sakramente Bezug hat, wie die Wiedergeburt aus dem Wasser (Joh 3, 5), die eucharistische Rede (Joh 6, 51b—58) und die Bemerkung über das Blut und Wasser, das aus der Seite Jesu floß (Joh 19, 34). Joh 5 ist nach B. nicht nur mit Joh 6 umgestellt, wofür wirklich gewichtige Gründe sprechen, sondern die ursprüngliche Reihenfolge von Joh 5 an sei gewesen: 5,1—47; 7,15—24; 8,13—20; 7,1—14. 25—52; 8,48—50. 54—55, während Joh 8,30—40; 6,60—71 wohl zwischen Joh 12 und 13 gestanden habe (215 f.). Joh 13,35 soll sich an 15,1—17 angeschlossen haben und 13,36—14,31 auf 16,33 gefolgt sein. Eine gute, ausführliche kritische Stellungnahme zum ganzen Kommentar findet sich bei E. Ruckstuhl (siehe folgende Besprechung).

Brinkmann

Ruckstuhl, E., Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschung (Studia Friburgensia, Neue Folge 3). 8° (XVII u. 289 S.) Freiburg 1951, Paulusverlag. Fr. 13.—. — Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, gegenüber der liberalen Bibelkritik, wie sie neuestens noch in dem Kommentar zum Johannesevangelium von R. Bultmann (vgl. vorhergehende Besprechung) in extremem Ausmaße geübt wird, einige allgemein gültige Regeln der Stil- und Literarkritik zu erarbeiten und sie auf Joh anzuwenden. In der Einleitung zeigt er die Berechtigung, von einer johanneischen Frage zu sprechen, und gibt einen kurzen Überblick über die verschiedenen Lösungsversuche der liberalen Kritik. Dabei betont er die grundsätzliche Einstellung der katholischen Bibelkritik, die der analogia fidei einen weiteren Spielraum zugesteht als die nicht-katholische, ohne die Forschungsergebnisse der letzteren zu ignorieren (1). In 3 Hauptteilen behandelt er: die literarische Aufteilung des Joh durch R. Bultmann (20—179), das stilkritische Verfahren von E. Schweizer (180—219) und die Echtheit von Joh 6,51b—58 gegen Joachim Jeremias (220—271). Nach einer klaren positiven Darlegung der Aufteilung des Joh durch Bultmann in Rede- und Erzählungsquellen, Überarbeitung des Evangelisten und spätere Ergänzungen eines kirchlichen Redaktors zeigt er, daß die von Bultmann angewandten Kriterien des Rhythmus, der Erläuterungstechnik, der Aporien und der Stilmerkmale eine solche Aufteilung nicht rechtfertigen. Dafür bringt er als Beispiel die einleitenden Hauptsätze zu den Redestücken, die gegenüber den Synoptikern eine Reihe Eigentümlichkeiten aufweisen — es werden 8 aufgezählt —, die aber nicht nur auf die von Bultmann angenommene Schicht des Evangelisten, sondern ebenso auf die angeblichen Quellen entfallen. Wie wenig die Aufteilung Bultmanns berechtigt ist, zeigt der Verf. noch überzeugender, wenn er im 2. Hauptteil die von E. Schweizer in seinem Werk „Ego eimi", Göttingen 1939, erarbeiteten und vom Verf. auf 50 vermehrten stilistischen Eigentümlichkeiten des Joh auf die verschiedenen von Bultmann angenommenen Schichten anwendet. Das Ergebnis ist, daß auf Grund dieser Kriterien nur die Perikope von der Ehebrecherin als nicht-johanneisch ausscheiden muß. Bei dem stilkritischen Verfahren betont er mit Recht in Übereinstimmung mit Schweizer, daß durch den Inhalt bedingte stilistische Eigentümlichkeiten als Kriterien nicht in Frage kommen, und daß auch die einzelne stilistische Eigentümlichkeit, wenn sie nur selten vorkommt, noch wenig beweist. Erst die Verknüpfung mehrerer stilistischer Eigentümlichkeiten in den verschiedenen Abschnitten geben ein Bild von dem Stil des Verfassers. Freilich bleibt bei der Betrachtung der bloßen Verknüpfung mehrerer stilistischer Eigentümlichkeiten immer noch die Möglichkeit einer bloßen stilistischen Überarbeitung von Quellen, solange nicht festgestellt ist, daß sie mehr oder weniger gleichmäßig über alle angeblichen Schichten des Evangeliums verteilt sind. Aber auch diese Nachprüfung ergibt nach R. klar die literarische Einheit des ganzen Evangeliums, einschließlich Joh 21; ausgenommen bleibt nur die Perikope von der Ehebrecherin. Die gründliche Arbeit bildet einen wesentlichen Beitrag für die neutestamentliche Bibelkritik und für die Lösung der johanneischen Frage, selbst wenn sich nicht alle 50 von R. herausgestellten johanneischen Eigentümlichkeiten als solche erweisen sollten. Das doppelte „Amen" (214) findet sich z. B. auch in dem „Manuale disciplinae" unter den neuesten Papyrusfunden am Toten Meer

(vgl. The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. II, Heft 2, hrsg. von M. Burrows, New Haven 1951. Lateinische Übersetzung siehe Verbum Domini 29 [1951] 129—158). Brinkmann

Corell, A., Consummatum est. Eskatologi och kyrka i Johannesevangeliet (Nytestamentliga Avhandlingar 5). gr. 8° (XII u. 310 S.) Stockholm 1950, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. Kr. 11.—. — C. führt die Untersuchungen von Fridrichsen u. a. (98 f.) weiter. Er betont mit Recht: echte Eschatologie wurzelt in Gottes Geschichtstaten, in Menschwerdung des Gottessohnes, Tod und Auferstehung. Darum erwähnt Joh so oft Jesu „Erhöhung" am Kreuz und in der Glorie. — Jesus ist der erwartete Messiaskönig (18—29), also nach Auffassung des alten Orients Gottes Vertreter im Volk und Vertreter des Volkes vor Gott, und Hirt, wie Gott im AT (29—33); er erfüllt das AT (52—62): statt der Johannestaufe gibt er in seiner Taufe den Geist als Wasser des Lebens (4,1—15, cf. Ex 17; 7,37) (62 ff.; 69 ff.); durch sein Wirken ist in der Kirche allzeit Sabbat (5,1—29) (71 f.). Er ist selbst Lebensbrot in der Eucharistie (73—77) und Licht (9,1—41), das gedanklich mit der Taufe verbunden ist (vgl. Eph 5) (77—79) ebenso wie die Fußwaschung (79—84). Dem Weinstock entspricht der Lebensbaum Gn 2,9 (33 ff.; 84 f.). Der Lanzenstich zeigt, daß Jesus wahrer Mensch und das Passahlamm ist (85 ff.); Ursprung von Taufe und Eucharistie ist Jesu „Erhöhung"; der geschichtliche Jesus und der Christus der Liturgie ist derselbe (87 ff.). — Eschatologie und Kirche gehören daher zusammen (gegen Bultmann) (92—100). Der Geist ist „Paraklet", also Person (100—110). Jesus „bleibt" in der Kirche, deren Leben Liebe ist, die allein „im Namen Jesu" betet; sie ist Eine, universal, exklusiv, übt Amt, Mission und Bekenntnis (37—57; 110—120). Die joh. Eschatologie ist also Verwirklichung des AT („Es ist vollbracht"), der Erwartungen der Juden und Heiden. Sie ist fortschreitende Verwirklichung im Leben der Kirche und Erwartung von Wiederkunft, Auferstehung und Gericht als Ende (120—131). So ergänzen sich Eschatologie und Kirche ständig; daher sind manche Ausdrücke doppelsinnig: die Kirche ist Erfüllung des AT, Fortsetzung des Lebens Jesu und Beginn der Ewigkeit (131 ff.). S. 135—193 werden 12 Begriffe daraufhin untersucht, z. B. λόγος, πίστις, ζωή: Erlösungs*leben* ist Vervollkommnung des Schöpfungslebens (20, 22: Gn 2, 7). „Tod" ist im AT (Pss) Unglück mitten im Leben durch Krankheit, Kerker, Gottverlassenheit; Leben ist nicht religiös-sittliche Vollkommenheit und metaphysische Unsterblichkeit wie in den Mysterienreligionen, nicht nur gegenwärtig (v. Schrenck), zeitlos (Lindblom) oder „erfüllte" Eschatologie (Bultmann), sondern wie bei Christus so beim Gläubigen wird das Leben in dieser Welt mit dem in der kommenden durch die Auferstehung zu einer Einheit verbunden. Johannes betont dabei das Kultische: das Leben entspringt vom Auferstandenen her aus *Taufe* und *Abendmahl* für den Glaubenden (cap. 3/4 ist parallel zu cap. 6) nur in der Kirche; da erlebt man antizipierend das Ewigkeitsleben. Auch das Wort vermittelt Leben. Vollendet wird es in der kommenden Welt. Der leibliche Tod ist ein besiegter Feind. Nicht-Glauben und Böses-Tun sind verbunden (5, 29: 3, 20 f.). Ἀλήθεια ist die Wahrheit von Christi Tod und Auferstehung, der „Erhöhung", dem Zentrum des Joh-Ev (189). — Das Werk schließt mit einer exegetischen Übersicht über den Auserwählungsgedanken bei Johannes (194—242). Von dem reichen Inhalt konnte nur weniges herausgehoben werden. Das English Summary (251—270) erleichtert das Verständnis. Verf. sucht das Evangelium besonnen und doch in seiner Tiefe auszulegen. Der Vergleich mit dem AT ist sehr fruchtbar. Gut ist Jesu Königtum aufgezeigt (23 f.); jedoch ist der Vergleich mit dem rituellen Schema nicht in allem überzeugend; der ἱερὸς γάμος paßt hier wohl nicht, eher die Propheten. So wie Jesu „Sohnschaft" erst durch Kirchenväter und Konzilien geklärt und gesichert wurde, so wohl auch das Gnaden-„Leben" durch Cyrill v. Alex. u. a. wie durch den Kampf um die „Rechtfertigung" (Konzil von Trient VI, c. 7; Schrenk im TWB 2, 207—209), wie auch durch Erfahrung und Mystik, ganz erst in der Gottschau (vgl. Schol 16 [1941] 75. 211). Es ist ein großes Verdienst des Verf., gegenüber den Extremen die echte Eschatologie gezeigt und in der Zeit der Wiedervereinigungsbestrebungen den Kirchen-

gedanken bei Joh so umfassend und gründlich dargestellt zu haben. Wenn Christus in der Kirche wirkt als Lebensspender und die Kirche nur Eine, universal und exklusiv ist, wird die Frage brennender: Wo ist diese Kirche, wo das rechte Abendmahl in der zerrissenen Christenheit? Koester

Schwarzmann, H., Zur Tauftheologie des hl. Paulus in Röm 6. kl. 8° (124 S.) Heidelberg 1950, Kerle. DM 3.80. — Sch. bezeichnet selbst als sein eigentliches Anliegen „die Satzanalyse und Sinndeutung von Röm 6, 5", sowie den „Nachweis, daß die gegebene Erklärung und Übersetzung der Auffassung entspricht, die in der 2. mystagogischen Katechese Cyrills v. J. sich findet" (7). Nach ihm ist in Vers 5 σύμφυτοι mit den beiden Genitiven τοῦ θανάτου αὐτοῦ und τῆς ἀναστάσεως zu verbinden, so daß der Sinn wäre: „zusammengewachsen mit dem Tode" bzw. seiner „Auferstehung". In dem Dativ ὁμοιώματι sieht er wohl mit Recht einen Dat. instrumentalis: „durch das Gleichbild", d. h. die Taufe, die nach dem Vorhergehenden ein Gleichbild oder ein Nachbild des Todes und der Auferstehung Christi ist. Dagegen ist die Verbindung des σύμφυτοι mit den beiden Genitiven sehr unwahrscheinlich, da das Objekt, mit dem etwas zusammengewachsen ist, im Dativ zu stehen pflegt. Die nächstliegende Deutung dürfte demnach doch wohl sein: „Denn wenn wir (mit ihm, d. h. Christus, von dem im vorhergehenden Vers die Rede war) zusammengewachsen sind durch das Gleichbild seines Todes (d. h. die Taufe), werden wir es doch auch sein (durch das Gleichbild) der Auferstehung." Mit anderen Worten: Wir sind mit Christus zusammengewachsen durch die Taufe nicht nur als Gleichbild seines Todes, sondern auch als Gleichbild seiner Auferstehung. Das ist auch der Sinn der Worte des hl. Cyrill v. J., auf den sich der Verf. beruft; denn bei Cyrill heißt es: „. . . und wir sind durch die Teilhabe an der Taufe seines Todes (d. h. der Taufe auf seinen Tod) seine Zusammengewachsenen (σύμφυτοι αὐτοῦ) geworden" (97). Hier ist also nicht von einem Zusammengewachsensein mit dem Tode Christi die Rede, sondern von seinen, d. h. den mit ihm Zusammengewachsenen. Schließlich stimmt die Deutung des Verf. damit überein, wenn er schließlich dem Sinne nach übersetzt: „Wenn wir nämlich mit ihm in seinem Sterben durch dessen Nachbild zusammengewachsen sind, dann verwachsen wir aber erst recht mit ihm in seiner Auferstehung" (105). Im übrigen hat der Verf. den Sinn der Taufe und ihre Bedeutung für unsere Christusgemeinschaft klar und eindrucksvoll herausgearbeitet und damit einen wertvollen Beitrag zur biblischen Theologie geliefert. Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Zimmermann, J., Trinität, Schöpfung, Übernatur. 8° (145 S.) Regensburg (1951), Pustet. — Der Verf. will gewisse Fragen, die ihm in der überlieferten Erklärung des Gnadenlebens als „consortium divinae naturae" ungelöst scheinen, neu durchdenken. Grundlage für seine neue Auffassung der Teilnahme am göttlichen Leben ist eine neuartige Deutung der psychologischen Trinitätslehre. Der „Gegensatz der Beziehung", der zwischen den göttlichen Personen obwaltet, scheint Z. nur dann voll gewahrt, wenn er jeweils von beiden Seiten ein *Wirken* besagt; der Gegensatz von aktiver und *passiver* Zeugung, aktiver und *passiver* Hauchung scheint ihm also nicht zu genügen. Das Wirken, das dem Erkennen des Vaters entgegengesetzt ist, ist das „Leuchten", das „Offenbaren", das darum als den Sohn konstituierend angenommen wird. Im Bereich der Liebe entspricht dem Streben zum Guten hin, das Vater und Sohn gemeinsam eignet, das „Anlocken" und liebende „Sich-Schenken" des Heiligen Geistes. Indem sich nun die vierfache göttliche Tätigkeit in „zusätzlicher" Weise auf das Geschöpf richtet, wird in diesem jeweils die entsprechende Gegentätigkeit und damit die Teilnahme am göttlichen Leben geweckt. Dabei wird das „zusätzliche Schauen" des Vaters merkwürdigerweise zum Schöpfungsakt, dem die Natur des Geschöpfes als ein „Leuchten" entgegentritt. Die durch die Offenbarung des Sohnes geweckte „schauendmachende Gnade" ist in ihrer Vollendung die selige Gottesschau als Teilnahme am

Schauen des Vaters; in diesem Leben entspricht ihr der Glaube. Das „Sich-Schenken" Gottes an das Geschöpf weckt die „weitmachende Gnade" als Teilnahme am Streben des Vaters und des Sohnes; sie vollendet sich im seligen Besitzen Gottes, dem in diesem Leben die Hoffnung entspricht. Das „zusätzliche" Streben Gottes zum Geschöpf hin schließlich weckt in diesem die heiligmachende Gnade, die mit der sich selbst hingebenden Liebe identisch ist; sie ist Teilnahme an der Liebe des Heiligen Geistes. — Das Ganze ist ohne Zweifel mit spekulativer Kraft einheitlich durchgestaltet. Aber vielleicht ist doch das Gleichgewicht zwischen dem verständnisvollen Erforschen der „Weisheit der Alten" und dem eigenschöpferischen Weiterdenken zu sehr zugunsten des letzteren verschoben. Den spekulativen Lösungen der überlieferten Theologie scheint der Verf. nicht in allem gerecht zu werden. Anderseits erheben sich gegen seine eigenen Lösungen nicht wenige Bedenken. Wenn der relative Gegensatz zwischen den Personen von beiden Seiten eine Tätigkeit besagt, ist schwer einzusehen, wie die *prioritas* originis gewahrt bleibt. Ja, wenn schon zwischen Leuchten und Erkennen, Anlocken und Streben eine Priorität besteht, kommt sie eher dem Leuchten bzw. Anlocken zu. Überdies ist die Frage unvermeidlich, ob es denn in Gott überhaupt jenes „Streben", jene „begehrliche Liebe" geben kann, von der Z. selbst sagt, daß sie einen Mangel (inopia) voraussetze (47). Und ist wirklich das Sich-Schenken das *Wesen* und nicht vielmehr eine Auswirkung der Liebe als caritas? Ferner ist die schauende Erkenntnis und die Liebe, wie auch der Schöpfungsakt, den göttlichen Personen gemeinsam — was Z. ausdrücklich anerkennt; ohne die „Beziehung" auf das sich zeigende („leuchtende") Sein bzw. das lockende Gut gibt es aber das Schauen bzw. Lieben nicht; so können doch wohl in diesen „Beziehungen" nicht die Relationen zu finden sein, die für die göttlichen Personen konstitutiv sind. — In der Ausweitung der neuen Trinitätsspekulation auf die Teilnahme des Geschöpfes am göttlichen Leben wirkt es wenig überzeugend, daß eine der vier göttlichen Tätigkeiten, und zwar gerade das Schauen, bereits die Naturordnung konstituieren soll, während die andern drei der übernatürlichen Ordnung vorbehalten bleiben. Auf andere, für das Ganze weniger zentrale, aber ebenso originelle Auffassungen des gedankenreichen Buches, z. B. auf die Theorie der Individuation des Geschöpfes durch die Gesamtheit seiner wirklichen und sogar futuriblen Tätigkeiten (89—91), können wir hier nicht näher eingehen. Jedenfalls können die Gedanken und Einwände des scharfsinnigen Verf. dem Theologen und scholastischen Philosophen helfen, mögliche Mißverständnisse der klassischen scholastischen Theorien zu vermeiden, und zum Weiterdenken anregen. de Vries

Thiesen, U., O fim da criação nos escritos de Leonardo Lessio S. J. gr. 8° (XXII u. 115 S.) Porto Alegre-Brasil 1950, Centro da Boa Imprensa. — Die vorliegende Dissertation behandelt den Schöpfungszweck in den Schriften des P. Leonard Lessius S. J. in drei Abschnitten. Das einführende Kapitel bringt zunächst die Probleme um den finis qui, cui und quo, ausgehend von den Auffassungen bei Stufler, Donnelly und Lercher. Die sich daran anschließende Untersuchung entwickelt den Zweck des Schöpfers und den Zweck der Schöpfung in der lessianischen Lehre. Der 2. Hauptteil stellt diese Lehre in Vergleich mit der gut dargebotenen positiven Vorlage des Vatikanischen Konzils (finis operantis, finis operis, finis supernaturalis) und befaßt sich vorweg ausgiebig mit dem Verhältnis: Lessianische Sentenz und die Irrtümer bei Günther und Hermes. Den Gegenstand des letzten Hauptteils bildet die Kritik der Lehre des Lessius in den nachvatikanischen Kontroversen, insbesondere das Für und Wider seiner Theologie des Schöpfungszwecks im Licht des thomasischen Prinzips „Finis operis semper reducitur in finem operantis". Dem Verf. scheint die Tatsache beachtenswert, daß die meisten Theologen nach dem Vatikanischen Konzil (ob sie nun die Terminologie des Aquinaten aufgreifen oder nicht) wieder zu Lessius und seiner Lehre vom Schöpfungszweck zurückkehren, um die Wesensbestimmung der gloria Dei (interna — externa) vorzunehmen. Mit Michel ist Th. der Überzeugung, daß die Lehre des Schöpfungszwecks vom hl. Thomas zwar entworfen und grundgelegt, von

Lessius aber weiter ausgearbeitet ist. Dabei vertritt er die Ansicht, daß Lessius vom hl. Thomas abrückt, indem er den finis cui auf die nichtvernunftbegabten Geschöpfe (also nicht finis cui für die Schöpfung schlechthin!) einschränkt. Von Suarez weiche Lessius ab, weil er insbesondere die gloria Dei externa als finis qui betrachte. — Die Benutzung der Studie wird durch das Namensverzeichnis und den alphabetischen Sachindex erleichtert. Aufgeschlossenheit für theologische Problematik, methodische Gründlichkeit und klare Durchdringung des in Betracht kommenden Schrifttums heben sich in dieser Arbeit des Südbrasilianers wohltuend ab. Der gelegentlich oratorische Stil könnte an manchen Stellen gewinnen durch schlichte und einfache Sachlichkeit. Wir möchten wünschen, daß die Fassung in portugiesischer Sprache manchem Leser, der fachlich interessiert ist, aber zu den Kreisen der nichtromanischen Wissenschaftler gehört, das Verständnis der Untersuchung nicht zu sehr erschwere. Busch

Volk, G., Emil Brunners Lehre von dem Sünder. gr. 8° (XIX u. 246 S.) Münster 1950, Regensberg. DM 9.60. — Gegenüber der radikalen Sünderlehre der ursprünglichen dialektischen Theologie hat E. Brunner den Versuch unternommen, den Ernst der Sünde als personaler Entscheidung (und nicht metaphysischer Bestimmtheit) einerseits und die geschöpfliche Gottebenbildlichkeit des Menschen und Sünders andererseits zu retten, ohne dabei der katholischen Lehre von der doppelten Ebenbildlichkeit oder auch nur der Lehre der Reformatoren von einem „Rest" verbliebener Gottebenbildlichkeit im Sünder zu verfallen. Wie Brunner sein Versuch in möglichster Treue zu den Reformatoren unter konsequenter Anwendung modernen Denkens glückt oder auch mißglückt, legt V. mit großer Klarheit, soweit die Konstruktionen Brunners dies zulassen, dar. Brunner hält fest an der reformatorischen Lehre von nur einer Gottebenbildlichkeit, versteht diese aber rein personal (Ablehnung des Substanzbegriffes). Ihre formale Seite, d. h. Humanität als Ansprechbarkeit und Angesprochensein von Gott, erhält ihre materiale, d. h. ihre einzige soteriologisch bedeutsame Bestimmung durch die Antwort (Entscheidung) des Menschen. Letztere ist überzeitlich und unanschaulich und liegt in der gleichen Dimension wie die „Schöpfung" selbst. In ihr liegt, da sie negativ ist, der Urakt der Sünde (Ursünde), durch die also der Mensch als (aktualistisch begriffene) Person ebenso durch und durch (kategorial) bestimmt ist wie durch die gottgegebene formale Ebenbildlichkeit; die geschichtlichen Einzelsünden sind nichts anders als notwendige Veranschaulichung der einen, die Person konstituierenden Sünde. Gegen den Totalakt der negativen Urentscheidung kommt auch der Glaube, der niemals Totalakt ist, nicht völlig an, so daß auch der Gläubige immer noch Sünder bleibt. — Dem Verf. kommt es wesentlich auf eine Darstellung der Thesen Brunners an; doch bleibt die Darstellung nicht ohne wertvolle Kritik. So kann er wiederholt zeigen, daß Brunner seine Grundthesen oft ohne Sicherung durch die Offenbarung aufstellt und im Gegenüber zur Offenbarung oder zur Wirklichkeit des Lebens selbst nicht durchzuhalten vermag; so den Personalismus (vgl. Solidarität in der Ursünde) und den Aktualismus (vgl. die bleibende Sündhaftigkeit trotz des Glaubens) der Sündenlehre. Ja Verf. glaubt, daß letztlich das Anliegen, die Sünde als personale Entscheidung ernst zu nehmen, mißlingt, insofern die Deutung der Ursünde deren Grundlegung im metaphysischen Gottesbegriff vermuten läßt. Bedeutsam ist auch der wiederholte Hinweis auf eine Verwurzelung der Konzeptionen Brunners im philosophischen Idealismus: ist doch alle Gottesbeziehung bei Brunner rein ethisch verstanden und das Unanschauliche (die Ursünde) das Eigentliche, das Anschauliche (die Sünde) dagegen relativ unwichtig. — Daß der Verf. sein Buch schon vor 10 Jahren schrieb, macht dieses nicht weniger aktuell und bedeutsam. Fuchs

Roy, L., Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de saint Thomas d'Aquin (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis 6). gr. 8° (299 S.) Montréal (1948), L'Immaculée Conception. — Die Arbeit des kanadischen Jesuiten Roy über die Mystik des hl. Thomas verdient alle

Beachtung nicht nur auf diesem Sondergebiet, sondern auch in der systematischen und historischen Philosophie und Theologie. Sie hat sich die Aufgabe gestellt, eine eingehende und getreue Darstellung dessen zu geben, was der Aquinate zu den Fragen der mystischen Theologie zu sagen hat; bewußt verzichtet sie darauf, die Ergebnisse in ein System einzureihen, dafür nimmt sie aber zu den einschlägigen und verwandten Problemen der thomistischen Erkenntnis- und Gnadenlehre Stellung. Das Werk gliedert sich in drei Teile, von denen der erste den Begriff der Beschauung, der zweite die Gaben des Hl. Geistes und der dritte die mystische Erleuchtung behandelt. Der 2. Teil ist wohl der wichtigste; er untersucht zuerst die Geistesgaben in der Tradition, dann — nach Thomas — ihre Natur, innere Struktur und die zwei Arten gemäß der Secunda Secundae (45, 5). Bei der letzteren Frage wird der modus superhumanus als von Thomas in zwei Klassen aufgeteilt gesehen, von denen die eine sich auf das gewöhnliche übernatürliche Leben beziehen soll und die andere auf eine außerordentliche Betätigung. Die Vorarbeiten der Patristik und der Scholastik — bei letzterer könnte man eine Berücksichtigung Wilhelms von Auxerre vermissen — werden kurz und übersichtlich einbezogen, jedoch liegt der Nachdruck auf einer exakten, ja minutiösen Thomasexegese, bei der die verschiedenen Schriften des Aquinaten entsprechend ihrer Entstehungszeit geprüft werden. Nicht alle Einzelergebnisse werden einstimmige Annahme finden, und es scheint hie und da allzu großer Wert auf unbedeutende Abweichungen gelegt, aber überall drängt sich dem Leser der Eindruck auf, daß eine sorgfältige Hand und ein kritischer Kopf am Werke waren. Der strenge Thomismus wird freilich die systematische Gesamtschau vergebens suchen, aber auch er muß doch eigentlich zugestehen, daß nur auf diese Weise bei einer von Thomas selbst nicht systematisierten Frage ein Erfolg erwartet werden kann. Die Literatur ist reichlich angegeben, indessen finden sich aus dem deutschen Sprachraum (mit einer Ausnahme: K. Schlütz, Isaias 11, 2. Die sieben Gaben des Hl. Geistes in den ersten christlichen Jahrhunderten, Münster 1922) ausschließlich die Werke vermerkt, die eine Übersetzung in das Französische erfahren haben; es hätte doch in mancher Einzelfrage auch die deutsche Literatur mit Nutzen herangezogen werden können, ob schon das französische Schrifttum in der Mystik bei weitem den ersten Platz beanspruchen kann. Vielleicht hätte der Verf. trotz aller Schwierigkeiten den Versuch wagen sollen, ab und zu, sicher nicht überall, die endgültige Ansicht des hl. Thomas herauszuarbeiten, selbstverständlich mit Vorsicht und mit Ehrfurcht gegenüber den objektiven Gegebenheiten, und weiter ein wenig seine Forschung auch auf die Wahrheit als solche und nicht allein auf den Befund bei Thomas einzustellen. Für das erstere wäre dann allerdings ein stärkeres Eingehen auf die thomistische Tradition unerläßlich gewesen, der gewiß auch eine Bedeutung relativer Art für die Thomasexegese zukommt.

Beumer

Ménard, J. E., Les dons du Saint-Esprit chez Monsieur Olier (Theologica Montis Regii, Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal 8). 8° (183 S.) Montréal 1951, Grand Séminaire. — Diese theologische Promotionsarbeit aus dem Angelicum zu Rom (unter der Leitung von Garrigou-Lagrange O.P.) hat sich zum Ziele gesetzt, Jean-Jacques Olier und damit die französische Schule des 17. Jahrhunderts wieder mehr bekanntzumachen und zu diesem Zwecke die Mystik Oliers, besonders in ihren Beziehungen zu den Geistesgaben, zu untersuchen. Der Verf. stützt sich hierbei auf die bisher veröffentlichten Schriften und Briefe aus dessen Hand, dazu aber auch auf seine handgeschriebenen Memoiren, die, vier Bände stark, im Seminar Saint-Sulpice zu Paris aufbewahrt werden. Der Weg der Forschung ist gut gewählt: Der 1. Teil widmet sich den Gaben des Hl. Geistes im Leben Oliers, der 2. Teil behandelt denselben Gegenstand in seiner Lehre. Die zahlreichen Texte lassen ein anschauliches Bild vor dem Leser entstehen. Die Ergebnisse der Arbeit richten sich zum Teil gegen einige Vorwürfe, die Olier gemacht worden sind (P. Pourrat und E. Mersch), als ob er, in der Gefolgschaft des hl. Augustinus, dem Pessimismus und der jansenistischen

Gnadenauffassung nicht ferngestanden habe. Man kann der besonnen Beweisführung in diesen Punkten wohl nur zustimmen. Aber noch auf ein anderes Ergebnis legt M. großen Wert, daß nämlich die Mystik Oliers praktisch und theoretisch von den Geistesgaben, die im Sinne Garrigou-Lagranges gesehen werden, beherrscht gewesen sei. Hier muß die Kritik einsetzen. Der Verf. gibt zwar selbst zu, daß sein Gewährsmann die Terminologie nicht von der Scholastik, sondern von Bérulle entlehnt habe und daß die Gaben des Heiligen Geistes selten erwähnt seien (167), aber nichtsdestoweniger hält er an seiner These fest. Schwerlich kann man den Beweis als gelungen bezeichnen. Im besten Falle liegen bei Olier, soweit das aus den beigebrachten Texten ersichtlich ist, reichlich unbestimmte Andeutungen dafür vor und nicht mehr. Die sehr oft gezogene Parallele zu Johannes vom Kreuz könnte stimmen, indes ist sie nicht beweiskräftig. Wir zitieren gegen M. und Garrigou-Lagrange aus einem Werk, das der Verf. leider nicht angeführt hat: „Es findet sich auch im ganzen Schrifttum des Heiligen (Johannes vom Kreuz) keine Bemerkung über eine mystische Funktion der Gaben. Kurz, die Gnadenlehre ist nicht eingebaut in die mystische Theorie des heiligen Kirchenlehrers. Soweit er sie erwähnt, bedeuten sie nur eine theologische Illustration zu seiner mystischen Theorie. Es ist methodisch nicht zulässig, so oft Johannes vom Kreuz von Gaben im allgemeinen spricht, diese als Gaben des Heiligen Geistes zu nehmen. Mit Unrecht schreibt deshalb Garrigou-Lagrange den Gaben des Heiligen Geistes, vor allem der Weisheit, für die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz eine konstitutive Rolle zu, als seien sie Träger und Säulen des mystischen Systems des Heiligen. Die Weisheit bei Johannes vom Kreuz kann wirklich nicht mit der Gabe der Weisheit allgemeinhin identifiziert werden. Es ist ein aus der mystischen Tradition schon seit Dionysius Areopagita gespeister Begriff. Es hat wirklich keine textliche Grundlage, wenn Garrigou-Lagrange bei Johannes vom Kreuz die dunkle Nacht der Sinne auf das donum scientiae . . . als das Prinzip der anfänglichen Beschauung zurückführt. Das ist thomistisch, aber nicht sanjuanistisch“ (A. Winklhofer, Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz, Freiburger theol. Studien 43, Freiburg 1936, 70—71; daselbst auch Angaben über die von anderen Theologen an Garrigou-Lagrange geübte Kritik). Man brauchte in diesem Zitat nur die Namen auszuwechseln — statt Johannes vom Kreuz Olier und statt Garrigou-Lagrange M. — und das Urteil bliebe zu Recht bestehen. Schade, daß der Verf. dessen Vertrautheit mit dem Geiste Oliers nicht anzuzweifeln ist, sich den Hauptpunkt seiner Arbeit zu leicht gemacht hat. Er hätte sicherlich mehr Anklang gefunden, wenn ein objektives Bild der Mystik Oliers entstanden wäre in einer rein sachlichen Interpretation der Texte; dann würde ein weiterer Teil nicht geschadet haben mit dem vorsichtigen Versuch, dem Befund die Theorie der Mystik, wie sie Garrigou-Lagrange ausgebildet hat, gegenüberzustellen. Beumer

Vogel, H., Christologie. 1. Bd. gr. 8° (IV u. 477 S.) München 1949, Kaiser. DM 26.—. — Dieser Bd. der neuen Christologie enthält nach einleitenden Bemerkungen über Fragestellung, Fragende, Gefragte, Christologie als Theologie und den Ort der Christusfrage ein 1. Kap. über den Christus- und Jesusnamen, in dem sich das Christusbild konkretisiert. Es folgt ein 2. Kap. „Die Person“. In ihm wird die Frage der wirklichen und wahren Menschheit Christi dargelegt. Die Untersuchung über die Gottheit und das Geheimnis der Gemeinschaft von Gott und Mensch wird dem 2. Bd. vorbehalten. Doch lassen sich schon jetzt gut die Grundzüge dieser ausgedehnten protestantischen Christologie ersehen. Ihr Grundgedanke ist das Herausstellen des „Ganz Anderen“. Damit ist das Christusbild von allem Christusmythos und von aller Christusphilosophie und Christuspsychologie (etwa der Leben-Jesu-Forschung des vergangenen Jahrhunderts) bereits eindeutig abgehoben. Wir sind also letztlich nicht die Fragenden, sondern die Gefragten (5 ff.). Der Ort dieser Frage an uns ist die Kirche. Denn nur so ist gesichert, daß man nicht doch dem Subjektivismus verfällt (36 ff.). Das ist natürlich nicht im Sinn einer autoritären Auslegung der Schrift durch die Gemeinde verstanden: „Gebun-

den an das prophetisch-apostolische, normative Offenbarungszeugnis, wie es in der Gestalt der Schrift auf uns gekommen ist, wird sie (die Christologie) auf die Auslegung dieses Zeugnisses merken, wie es im Bekenntnis der Kirche tradiert ist" (37), „respektvoll und kritisch" (ebd.). Das geht bis zur Formulierung der Zweinaturenlehre und dem Streit um das O und Ö, in dem man die „theologische Leidenschaft" hört, die gegenüber den feinsten Maskierungen unbestechlich wachsam ist (40). — Das „Ganz Andere" fordert zunächst eine echte Menschheit, ohne jeden Abstrich (360 ff.). Sie ist sündenlos (386 ff.), aber „versucht und angefochten", einem zweifachen Angriff ausgesetzt aus der Richtung der mit dem letzten Aufgebot kämpfenden Sünde und des in seinem Zorn gegen die Menschheit sich verzehrenden Gottes (295 ff.). So sehr man diesen Ernst des Christusbildes gern begrüßen wird, so hat es leider zu einem, zwar echt reformatorischen, „nur aus dem Glauben" hingeführt. V. spürt sehr gut die Frage nach der notwendigen Sicherheit eines solchen absolut vor uns gestellten Christusbildes. Er begnügt sich auch nicht mit der ersten — schon bestreitbaren — Antwort, daß unsere historische Betrachtung uns auch sonst die rein geschichtlichen Tatsachen nicht mit letzter Gewißheit zeige. Wie soll da die Tatsache des *Gotteseingreifens* in die Welt uns faßbar werden? Wenn Gott kommt, dann kommt er im *Glauben* der Gottesgewißheit, der Christusgewißheit (364 ff.). Ist da nicht das „scandalum" zu einfach gelöst? Ist nicht der ganze letzte Ernst auch *unserer* Menschheit zu sehr aufgelöst, wie sie uns nun einmal dieser Gott geschenkt hat?

Weisweiler

Heiler, F., Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Ökumene. 8° (160 S.) München-Basel 1951, Reinhardt. DM 6.50. — Mehrere, sehr verschieden zu qualifizierende Beiträge hat H. in diesem Heft der „Ökumenischen Einheit" gesammelt, um „durch offene Kritik am neuen Dogma eine Fortführung des Una-Sancta-Gesprächs möglich" zu machen (3). Der Beitrag H.s selbst, der der ganzen Schrift den Titel gegeben hat, bringt einen geschichtlichen Überblick, der sehr deutlich macht, daß der Glaube an die leibliche Aufnahme Mariens allerdings keineswegs von Anfang an in der Christenheit ausdrücklich lebendig war. Ohne auf alle Einzeltatsachen einzugehen, sehen wir hier nichts anderes als eine Bestätigung dessen, daß christliches Glaubensbewußtsein und Glaubensverständnis Sache einer lebendigen Entwicklung ist. Solche Entwicklung in der Erkenntnis dessen, was zum Offenbarungsgut gehört, geht wie alle Entwicklung in der Auseinandersetzung vor sich. Daher kann es nicht verwunderlich sein, daß es im Lauf der Geschichte mancherlei Stimmen gibt, die gegen unseren Glauben sprechen. Hier aber können wir H. nicht von der Vernachlässigung eines Grundprinzips wissenschaftlich-historischer Darstellung freisprechen: An negativen Äußerungen ist alles gesammelt, was die Geschichte aufzubieten vermag. Und so absolut, wie es hier dargestellt ist, mag es dem Nichtkenner viel erscheinen. Hätte H. wirkliche Geschichte dargestellt, d. h. ebenso vollständig die Zeugnisse für den wachsenden und seit einem Jahrtausend geradezu weltumfassenden Glauben an Mariens Aufnahme dargestellt, würde das Urteil sofort ganz anders lauten. Was die von H. immer wieder mit Vorliebe angeführten Schwierigkeiten aus der ps.-hieronymianischen Brevierlesung und dem Decretum Gelasianum angeht (das den Transitusbericht unter die verbotenen Bücher reihe), sei für die erstere auf die wertvolle Arbeit von R. Geiselmann verwiesen (Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel: GeistLeben 24 [1951] 356—380) und zur zweiten daran erinnert, daß das Decretum Gelasianum feststellte, welche Bücher zum Kanon der Hl. Schrift gehören und welche nicht. Aber selbst wenn es sich um einen Index der verbotenen Bücher handelte, ist festzuhalten, daß ein Bücherverbot keineswegs die Falschheit des ganzen betreffenden Buches aussagen will. — In einem Anhang II sammelt H. sog. Dokumente zum neuen Mariendogma. B. Altaner wird, so möchten wir annehmen, es nur mit Bedauern sehen, daß seine Artikel in der ThRev, in denen er ja doch selbst ausdrücklich erklärt hatte, daß die Frage für ihn positiv entschieden sein würde, wenn der Papst

die Definition aussprechen würde, hier unter die „Dokumente" gereiht sind. Denn ein katholischer Theologe weiß, daß seine wissenschaftlichen Arbeiten keine lehramtlichen „Dokumente" sind. Besonders bedauerlich sind jene Beiträge aus den Federn katholischer Priester, die sich hinter den Pseudonymen P. Bernardus und P. Anscharius und einem Anonym verbergen und ein schlechtes Zeugnis ihres gläubigen und theologischen Verständnisses ablegen. Beide stimmen darin überein, daß sie selbst die Lehre der Kirche am Maßstab der göttlichen Offenbarung messen zu müssen glauben. Daß natürlich die Kirche nichts lehren kann, was nicht zur Offenbarung gehört, ist uns selbstverständlich. Wenn aber der Theologe die Lehre der Kirche an der Offenbarung messen können soll, müßte er selbst — besser als die Kirche — wissen, was offenbart ist. P. Anscharius geht so weit, daß er ausdrücklich der Definition des 1. November 1950 die Unfehlbarkeit abspricht, weil in ihr etwas gelehrt sei, was nicht zur Offenbarung gehört. Mit welcher Oberflächlichkeit hier gearbeitet wird, zeigt u. a. der Einwand, die Vorstellung einer Himmelfahrt gründe auf einem antiken Weltbild. Glaubt P. Bernardus etwa, das Dogma sage, daß Maria in leiblicher räumlicher Weise von der Erde nach oben gefahren sei? Wie ist es denn übrigens mit Christi Himmelfahrt, gegen die doch dann derselbe Einwand gelten würde? Welche theologische Ignoranz spricht aus dem Einwand, Einmütigkeit der Gläubigen könne kein Argument sein, denn Jahrhunderte hindurch hätten die Gläubigen wie Bischöfe das ptolemäische Weltbild mit dem Glauben als verkoppelt angesehen (119). Sie haben es aber nie als offenbarte Wahrheit geglaubt. Das ist ein großer Unterschied. Auch daß P. Anscharius dauernd die Namen zweier katholischer Theologen (M. D. Koster O. P. und H. M. Köster S. A. C.) verwechselt, stellt seiner wissenschaftlichen Akribie ein schlechtes Zeugnis aus. Und wenn er H. M. Köster als Modernisten verklagt, so spricht das von einer argen Verkennung dessen, was Modernismus wirklich ist, und wenig Verständnis für lebendige, unter der Führung des Heiligen Geistes wachsende Tradition. Den Schluß bilden zwei nicht uninteressante Beiträge eines Anglokatholiken und eines Russischorthodoxen zum Dogma. Wo der Anglokatholik die Überzeugung äußert, vom 8. Jahrhundert an sei der Glaube an Mariens Aufnahme praktisch einmütig festgehalten worden, behauptet H. in einer Fußnote, die Unrichtigkeit dieser Behauptung sei durch seine Darlegungen erwiesen. Zum Ganzen sei gesagt: Wir Katholiken können nichts dagegen haben, wenn der nichtkatholische Christ sachlich seine Bedenken und Gegengründe von seiner deutlich herausgestellten Position aus darlegt, je wissenschaftlich genauer, desto besser. Wo aber durch das Ganze der Wind der Feindseligkeit und des Affekts weht und das Bemühen um das Verstehen der Glaubensposition, von der aus die katholische Kirche die Dinge sieht, so wenig zu spüren ist, müssen wir das bedauern. Semmelroth

Doronso, E., O. M. I., De sacramentis in genere. gr. 8° (XVIII u. 595 S.) Milwaukee (1946), Bruce. Doll. 4.50. — Diese umfangreiche allgemeine Sakramentenlehre, die uns erst jetzt erreichte und der die einzelnen Sakramente in je 1—2 Bänden folgten oder folgen, möchte den positiven Teil der theologischen Untersuchung auf einem „Mittelweg" mit dem spekulativen vereinen (IX). Dabei soll der letztere wesentlich die Führung haben. Die Ausführung ist diesem Prinzip gefolgt. Vor allem stehen die spekulativen Fragen bereits in der Thesenauswahl wie auch im ihnen zugebilligten Umfang voran. So ist S. 33—59 der Untersuchung gewidmet: Utrum sacramentum sit *formaliter* in genere signi. 27 Seiten (87—113) umfaßt die Abhandlung über Materie und Form der Sakramente, Auf S. 317—338 wird eingehend gefragt, ob es in allen Sakramenten die „res et sacramentum" gibt. Ausgedehnt ist auch die Frage nach der Siebenzahl dargestellt (508—538). Der Verf. entscheidet sich für eine unmittelbare Einsetzung durch Christus in specie (397—409). Die entgegenstehenden positiven Schwierigkeiten aus der Entwicklung der Firmung, Letzten Ölung und der Priesterweihe werden S. 416—419 kürzer besprochen, weil eine wesentliche Änderung nicht bewiesen sei. Das so umstrittene Problem der inneren Art der Ursächlichkeit entscheidet D. durch die Wahl der

physisch-instrumentalen Kausalität (159—197). Hier wird für den hl. Thomas eine Entwicklung vom Sentenzenkommentar zur Summa zugegeben (427—432), da der Heilige in beiden Werken verschieden spreche. Auch der Priester ist nicht nur moralischer Helfer, sondern physisch-instrumentale Ursache. Der Grund dazu liegt für D. in der physisch-instrumentalen Wirksamkeit der Sakramente, an der er Anteil hat. Es wird dabei auf die Worte des Trienter Konzils bei der Absolution hingewiesen: actus iudicialis, quo ab ipso (ministro) ... sententia pronuntiatur. Auch habe Thomas Sakrament und Minister auf eine Stufe gestellt: eadem est actio sacramenti et ministri (S. Th. III q. 64 a. 1). Dieser Einfluß des Spenders ist ein doppelter: zunächst als Teil der Materie bzw. der Form, die ja Handlungen (etwa ablutio) sind; ferner in der Verbindung beider zur Einheit. Das Werk bietet also einen guten Einblick in die thomistische Interpretation und Beweisführung. — Während der Drucklegung dieser Besprechung kamen weitere 5 Bände des Werkes an die Schriftleitung. Sie behandeln die Sakramente der Taufe, Firmung, Eucharistie und der Buße. Wir werden darauf zurückkommen. Weisweiler

Buescher, G., O.F.M., The Eucharistic Teaching of William Ockham (Franciscan Inst. Publ., Theol. Series 1). gr. 8° (XXVII u. 173 S.) St. Bonaventura (N. Y.) 1950. Doll 2.—. — B. geht von den fünf Thesen über die Eucharistielehre Ockhams aus, die der Oxforder Kanzler Joh. Lutterell in Avignon der päpstlichen Kommission vorlegte. Das Ergebnis bestätigt z. T. bisher schon erarbeitete Teiluntersuchungen, wie die von Wilhelm Lampen zur Transsubstantiationslehre (Ant 3 [1928] 21—32). Aber es führt in der Gesamtdarstellung weit über sie hinaus. Man erhält einen guten Ausschnitt auch aus der allgemeinen theologischen Arbeitsweise Ockhams. Aus allen Schriften zur Eucharistielehre (Sentenzenkommentar, Quodlibeta, De sacramento altaris, De corpore Christi, für die B. auch die handschriftliche Überlieferung zur Sicherung des oft verderbten Drucktextes heranzieht) ist zunächst der Glaube an die wahre Gegenwart Christi „vere et realiter" eindeutig erkennbar. Das gleiche ergibt sich für die Wesensverwandlung, freilich hier bereits in einem endgültigen Schnitt gegenüber der inneren Verbundenheit der Termini in der thomistischen Lehre. Es ist eine Annihilatio der Substanzen gefordert, an deren Stelle dann unter den bleibenden Akzidentien der Leib Christi tritt. Schwerwiegender aber ist die wenigstens theoretische Lehre Ockhams, daß Gott in der potentia absoluta auch die Konsubstantialität herbeiführen könnte, ja daß diese Lehre leichter die Schwierigkeiten lösen würde. Von noch größerer Tragweite war die konkrete Durchführung der Auffassung Ockhams, daß die Quantität keine res realiter a suo fundamento distincta ist, sondern nur die Ausdehnung des Objektes, das partes extra partes habere, besagt. Ockham hat freilich einmal in der Summa totius logicae (124) gesagt, daß er diese Lehre nicht als die seine vortragen wolle: quam volo recitare, quamvis nolim eam asserere. In Wirklichkeit aber gehen seine Gedanken ganz in diese Richtung. Das entspricht auch dem Grundprinzip seines Denkens, die Dinge nicht unnötig zu vervielfältigen. Damit ist für Ockham gegeben, um nur einige seiner Folgerungen zu nennen, daß die Quantität mit der Substanz notwendig verschwindet. Sie kann daher nicht wie bei Thomas oder Skotus noch Träger der übrigen Akzidentien sein. Gegenüber Durandus, der das Fehlen der real geschiedenen Quantität annimmt, hat die neue Erklärung den Vorteil, daß sie keinen realen Unterschied zwischen dem Christus im Himmel, der ausgedehnt ist, und dem Christus in der Eucharistie anzunehmen braucht, da die Quantität kein eigenes Sein hat. Die Akzidentien sind daher bei Ockham unter sich unabhängig, wie auch die Transsubstantiation sich nicht so vollzieht wie bei Thomas, daß „concomitanter" die übrigen Teile des ganzen Christus in jeder der Gestalten vorhanden sind. Das ist nur per accidens aus dem Willen Gottes heraus der Fall, da die Wesenswandlung selbst sich auf jeden Teil in sich bezieht. Eine andere wesenhafte Folgerung liegt darin, daß die Substanz per se sichtbar ist, da die nicht-quantitative Art kein Hindernis mehr für das sensitive Auge in der notitia intuitiva sensitiva bzw. intellectiva

ist. Die Schau wird nur dadurch verhindert, daß Gott entsprechend der Glaubenslehre seine notwendige Mitwirkung versagt. Es ist also umgekehrt wie bei der gewöhnlichen Deutung. — Aus diesen Lehren ist es verständlich, wie der aus einer ganz anderen Denkart kommende Lutterell zu Folgerungen kommen konnte, die in ihrer Einseitigkeit wohl kaum ganz die Lehre Ockhams widerspiegeln, wie z. B. quod id quod videmus oculis nostris est corpus Christi. Das würde gelten ohne das tatsächlich angenommene Eingreifen Gottes. Oder wenn er etwa daraus, daß die Quantität keine eigene res ist, schließen will, die Transsubstantiation sei unmöglich. Und dennoch bleibt — darin gehen wir über B. hinaus — das richtige Gespür Lutterells, daß hier Gefahren liegen, nicht bloß im Konzeptualismus, von dem B. öfter spricht, sondern auch in dem so sehr in die extreme Spekulation aufgelösten Geheimnis der potentia absoluta. Sie wird gewiß immer wieder zurückgebogen in die Lehre von Schrift und Tradition. Das war wohl auch der Grund, warum die Kommission zu keinem schnellen Ergebnis kam. Wir sprechen auch nicht von einem „Häretiker" Ockham in diesen Fragen, zu dem man ihn manchmal allzu leichtfertig gemacht hat. Aber es bleibt das Überspitzte seines Denkens und darüber hinaus auch das Schwierige etwa der Konsubstantialität als leichter faßbare Art der Gegenwart. Man darf so dem Verf. für dieses so anregende, klar und sorgfältig gearbeitete Werk dankbar sein. Denn man schaut nun tiefer in das Denken Ockhams hinein. Die Arbeit zeigt — ungewollt, aber dafür desto wirkungsvoller —, daß die spekulative Durchdringung ein religiöses Anliegen von Ockham ist (vgl. gleich den Prologus De corpore Christi, bei B. S. 1). Ein direkter Einfluß auf Luther ist hier nicht nachweisbar. Inwieweit er über G. Biel ging, bedarf wohl noch weiterer Untersuchung. Weisweiler

Masure, E., Le Sacrifice du Corps mystique. 8° (206 S.) Paris (1950) Desclée de Brouwer. — Der Leiter des Seminars von Lille hat hier für Leser, die mit der Enzyklika Mediator Dei, dem Römischen Missale und dem Dogma der Eucharistie vertraut sind, eine ansprechende Deutung des Wesens des heiligen Opfers gegeben. Sie ist getragen von einem echten religiösen Geist, der immer stärker das Kreuz zum Mittelpunkt der heiligen Messe und der Eucharistiebetrachtung machen möchte. M. sieht in der vielleicht etwas einseitig gewordenen Betonung der wahren Gegenwart eine Akzentverschiebung gegenüber dem urchristlichen Gedanken des Kreuzesopfers auch in der Eucharistielehre. Dazu verweist er auf den Grundgedanken des Einsetzungsberichtes bei Paulus: *mortem* Domini annuntiabitis, donec veniat (165 ff.). Von dieser Sicht ist auch seine Deutung des Mysteriumcharakters getragen. M. möchte einen Mittelweg zwischen Casel (zu stark die res betont) und Abt Vonier (zu sehr das Zeichen hervorgehoben), zwischen Lugo, Lessius, Billot (einseitige Destruktion) und de la Taille (einseitige Immolation) gehen. Das Kreuzesopfer ist für ihn insofern auf dem Altar gegenwärtig durch die Transsubstantiation, als sie den gekreuzigten Christus gegenwärtig setzt. In ihm ist ähnlich wie im Verklärten auch das ganze vorher Geschehene gegenwärtig. Auch bei uns ist es nach dem Verf. ja so, daß wir die ganze Vergangenheit in uns tragen. Gewiß ist auf diese Weise die Einheit von Kreuzes- und Meßopfer, die bei jeder Erklärung der Messe im Mittelpunkt stehen muß, — vielleicht mehr, als es manche Theorien getan haben — gewahrt. Überzeugend sind die Ausführungen jedoch nicht so für die ebenso zu gewährleistende wirkliche Opfertat Christi hie und jetzt, also für das proprium sacrificium auf dem Altar. Vielleicht läßt sich doch noch mehr die von Thomas bereits angebahnte Deutung des sakramentalen Christus unter den beiden Opfergestalten einbauen, wie es ja auch die Enzyklika tut. Man braucht dann nicht auf die zu einseitigen und extremen Destruktionstheorien zurückgreifen — über die enthält übrigens das „Schweigen" der Enzyklika wohl kaum ein negatives spekulatives Urteil —; aber es ist dann doch leichter das Opfer hie und jetzt zu deuten, da das sakramentale Gegenwärtigsein in seiner konstitutionellen Verschiedenheit des Zustandekommens mehr ist als bloß äußeres Zeichen (vgl. Schol 26 [1951] 311 f.). Es bleibt aber der Grundgedanke

des Buches äußerst fruchtbar auch für die Darlegung der Früchte des Opfers vom Kreuzesopfer her, wie sie M. unter die Formel des Missale bringt: opus nostrae redemptionis exercetur (vgl. z. B. 115). Weisweiler

Weiger, J., Der Leib Christi in Geschichte und Geheimnis. Mit einem Geleitwort von R. Guardini. 8° (XV u. 193 S.) Würzburg 1950, Werkbund-Verlag. DM 4.90. — Der Reiz, den eine geistige Auseinandersetzung in Briefform ausübt, wird auch bei der Lesung dieses anregenden Werkes gespürt. Die Briefe sind, wie Verf. versichert, nicht fingiert, sondern im Wesentlichen so, wie sie geschrieben wurden, gedruckt. Hier liegt zugleich eine gewisse Schwäche des Buches. Briefe lassen die Eröffnung eines persönlichen Innenbezirkes erwarten. Der Gegenstand des Buches aber ist ein theologisch-dogmatischer, der selbstverständlich wie alle offenbarte Wirklichkeit den Innenbezirk des gläubigen Menschen berührt. In diesen Briefen wird er jedoch mehr so behandelt, wie man ihn auch in Abhandlungen besprechen könnte. Auf Grund der Briefform glaubte W. die Freiheit zu haben, den Gegenstand ohne straffe Disposition und sachlich eingeteilte Abwandlung der Gedanken darlegen zu können. Man darf füglich bezweifeln, ob das günstig war. Methodologisch-fundamentaltheologische Fragen schieben sich in eigentlich sachlich-dogmatische; die Besprechung der *Eucharistie* in sich gleitet unbemerkt in ihre Beziehungen zu anderen Wahrheiten; der Gedankengang wird an Stellen, wo man ihn gern weitergeführt sähe, unterbrochen — wie es im Briefwechsel bisweilen begründet ist. Ob das aber für ein so schwieriges Thema wie die Eucharistie und ihre Beziehungen zu Kirche und menschlicher Existenz günstig ist? Bei allem Reiz, den gerade die hier gewählte Art der Darstellung auf den Leser ausüben mag, müssen wir diese Frage stellen. Im 2. Brief scheint die Bedeutung des geschriebenen Wortes der Bibel einfachhin den späteren schriftlichen Fixierungen der Offenbarung durch das Lehramt gleichgestellt zu sein (16). Das Wort der Bibel ist aber doch kraft der Inspiration in unmittelbarerer Weise Wort Gottes als Konzilsentscheidungen und Väterschriften. Semmelroth

Heynck, V., O. F. M., Zum Problem der unvollkommenen Reue auf dem Konzil von Trient. Die Anschauungen von der unvollkommenen Reue bei den Vätern und Theologen der ersten Tagung: Das Weltkonzil von Trient, Freiburg 1951, Herder, I, 231—280. — Ders., Contritio vera. Zur Kontroverse über den Begriff der contritio vera auf der Bologneser Tagung des Trienter Konzils: FranzStud 33 (1951) 137—179. — Die 1. der beiden Arbeiten setzt zunächst die bisherigen ausgezeichneten Arbeiten von H. für die 1. Sitzung des Konzils über das Rechtfertigungsdekret aus den Jahren 1545—1547 fort. H. fragt nach den Anschauungen der Väter und Theologen über schwierigere Fragen der Reuelehre, besonders über die unvollkommene Reue, ihre sittliche Güte und ihr Genügen zur Rechtfertigung im Bußsakrament, soweit sie damals zur Sprache kamen. Er hatte bereits früher (FranzStud 24 [1937] 18—58) auf die bisher nur kurz von H. Grisar bemerkte Tatsache hingewiesen, daß es kurz vor der Reformation über die Furchtreue bereits eine lebhafte Auseinandersetzung gegeben hat. In Mainz und Metz z. B. hat der Franziskaner St. Brulefer ihre Heilsamkeit schon verteidigen müssen (vgl. Schol 12 [1937] 617). In der frühen Kontroversliteratur ist dann aber lediglich J. Eck näher auf die Gründe Luthers eingegangen. Sonst begnügte man sich, mehr allgemein auf Grund von Texten der Heiligen Schrift ihre Güte darzutun. So war es zunächst auch auf dem Trienter Konzil. Erst bei der Theologenberatung der 2. Form des Rechtfertigungsdekretes haben 5 von den 19 Diskussionsrednern den allgemeinen Satz über die sittliche Gutheit der Straffurcht für zu weitgehend empfunden und eine Einschränkung gefordert (240). Noch allgemeiner trat dies Bedenken in der folgenden Beratung der stimmberechtigten Väter hervor. Man wies darauf hin, daß eine solche Furcht nicht notwendig den Willen zur Besserung in sich schließe. So hat denn der 3. Entwurf den Zusatz erhalten: ob gehennae metum, qui inordinatus non sit. Man fand aber diesen Ausdruck nicht deutlich genug und unterschied nun

sachlich: Furcht vor der Hölle, durch die wir, unsere Sünden bereuend, zur Barmherzigkeit Gottes unsere Zuflucht nehmen und vom Sündigen ablassen" (243). Als man die letzte Hand an das Dekret legte, kam plötzlich die Frage zu neuer heftiger Diskussion. Es war bei der bekannten Stelle über den psychologischen Rechtfertigungsweg, für den folgende Stufenleiter gewählt war: Erkenntnis der Sünde, Hoffnung auf Christus, Liebe zu Gott als Quelle der Gerechtigkeit, Abscheu gegen die Sünde, Taufe. Man wies darauf hin, daß nicht immer die Sündenerkenntnis die Hoffnung wecke. Zunächst entstehe die Straffurcht, die also vor der Hoffnung genannt werden müsse. Das wurde denn auch die endgültige Fassung. Scharf hatte dabei der Erzbischof von Armagh gegen diese neue Einordnung gesprochen. Er wollte der Furcht nicht eine so hervorragende Stelle einräumen, da er meinte, es könne so der gewöhnliche Weg definiert werden. Dazu schien ihm die Furcht nicht so notwendig wie die übrigen genannten Stufen. Wesentlicher noch ist, daß bei der Frage, ob die Liebe auch genannt werden solle, von den 52 Vätern sich 25 dafür aussprachen. Leider ist die Begründung dafür nicht angegeben. H. glaubt jedoch im Gegensatz zu M. Premm, daß die damalige Zeit neben der caritas nicht nur die Liebe der Konkupiscenz kannte, sondern auch eine höhere Art von Liebe, die aber noch nicht rechtfertige. Er weist vor allem auf das interessante Votum Scripandos (CT V 518—523) und auf die Lehre der Konzilstheologen Soto und Vega hin. Dafür scheint ihm auch zu sprechen, daß man ausdrücklich und bewußt die Reue vor der Taufe erst der Hoffnung und der Liebe folgen lasse, so daß sie daraus hervorgehe. Ich glaube, daß diese Feststellungen von H. richtig sind; aber es bleibt das Problem nach der *Natur* dieser Liebe, also das Problem der nachtridentinischen Zeit, und vor allem jenes andere, wieweit sie in der „attritio" enthalten ist. — Die weitere Frage nach dem Verhältnis von Reue und Bußsakrament im besonderen (256 ff.) bringt zunächst gegen Luther deutlich die umfassende Notwendigkeit des Sakramentes. Sie wird auch von jenen gefordert, die eine Möglichkeit vorhergehenden Nachlasses durch die caritas zugeben und wenigstens das votum sacramenti dabei fordern. Über die Beschaffenheit der vorhergehenden Reue konnte H. selbst in den eingehenderen Gutachten keine genauere Umschreibung feststellen. An einer Stelle, an der man es nicht vermuten sollte, ward die Frage etwas mehr deutlich: bei der Diskussion über die Gnadengewißheit. Auch die sakramentale Absolution gibt keine Gnadengewißheit, so sagen die einen, weil man nie wisse, ob die Intensität der Reue groß genug war. Demgegenüber interpretieren die Anhänger der Sicherheit und vor allem die Konventualen Scotus mit Biel, daß es nur notwendig sei, „non ponere obicem". Es bleibt also auch hier bei mehr allgemeinen Ausführungen. Die Reue selbst stand nach ihrem Umfang noch nicht im Blickfeld. H. glaubt im allgemeinen sagen zu dürfen, daß man wohl vor der Absolution die gleiche Reue gefordert habe wie vor der Taufe. Jedenfalls ist in dieser Sitzungsperiode kein positives Zeugnis dafür zu finden, daß die Straffurcht für den Empfang des Bußsakramentes genüge. Er nennt das mit Recht das „überraschendste Ergebnis" der Untersuchung (278). — Der neue Bd. der Ausgabe des Tridentinums, der zunächst im 1. Teilbd. das Tagebuch Massarellis über die *Bologneser* Tagung (März 1547 — September 1549) bringt, gab H. Gelegenheit, im 2. Artikel auch ihrer Reuelehre nachzugehen. Denn die hier eigens über das Bußsakrament erörterten Fragen ließen eine gute Ausbeute erwarten. Es handelte sich zunächst um den Kanon zur Güte der Furchtreue. Ist sie eine „vera contritio", wie der Entwurf sagte? Anlaß zur Diskussion gab die alte Ansicht, daß eine wahre Contritio erst mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade zustande komme. Besonders die Dominikaner betonten das, während die Franziskaner mehr mit dem Entwurf einverstanden waren. Claudius Jajus S. J. machte die Bemerkung, daß „vera" hier im Gegensatz zu „falsa" stehe und nicht notwendig „perfecta" sage. So auch sein Mitbruder Salmeron. Beide nahmen damit die Ausdrucksweise der neueren Kontroverstheologie gegen Luthers Ausspruch an, daß die Furchtreue eine „falsche Reue" sei. Die Lösung war eine weite Formel, die „vera" wegließ und dafür setzte: Si quis negaverit, contritionem, quae in poenitente

requiritur, esse dolorem ... — Über die Notwendigkeit der Absolution herrschte auch in Bologna *eine* Meinung gegenüber Luthers Leugnung. Aber man fürchtete teilweise, daß bei einer Verurteilung die ältere Deklarationstheorie mitgetroffen werden könnte. Aber auf die Mehrheit machte dieser Grund keinen Eindruck. Man wollte unter allen Umständen ohne jede Erweichung die Absolutionsgewalt sicherstellen. — H. gibt übrigens hier einen ausgezeichneten Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung des Reueproblems vom 12. Jahrh. ab (152—171). So hat er ein gutes Fundament geschaffen, die einzelnen Meinungen verstehen zu können: Während die Dominikaner streng an der Contritio als gnadenhaftem Akt der caritas infusa festhalten und der rechtfertigenden Reue einen ganz anderen inneren Charakter zuschreiben als der vorbereitenden, gehen die Franziskaner mehr auf die psychologische Seite ein und nehmen an, daß die rechtfertigende Reue sich nur durch eine größere Intensität unterscheide. Die Jesuiten knüpfen wieder an die Meinung der neueren Kontroverstheologie von „wahrer" und „falscher" Reue an. Auch die vor der Rechtfertigung erweckte ist eine „vera" in diesem Sinn. So sprachen sie einfach von contritio imperfecta und perfecta, so daß contritio nun zum Gattungsbegriff wird, der beide Arten in sich schließt. Dabei wird deutlich herausgestellt, daß die „wahre" Reue immer wegen der „Beleidigung Gottes" die Sünde hassen muß. Aber auf die weitere Frage, wie sich nun contritio perfecta und imperfecta im einzelnen unterscheide, fehlt auch jetzt noch die entscheidende Antwort. Doch ist es deutlich, wie die Kontroverse in Bologna eine gute Klärung der Gesamtfrage herbeiführt. Von attritio ist aufallend wenig die Rede, wenigstens bei den nichtthomistischen Theologen. Man sieht nach H. die Furchtreue, von der Luther sprach, mehr als eine gute *Vorbereitung* zur eigentlichen „contritio" als Gattungsbegriff an, wie sie im Sakrament verlangt wird. So konnte es auf der einen Seite im eigentlichen Dekret der 14. Sitzung der folgenden Periode einfachhin heißen: De contritione als Teil des Sakramentes, der dann untergeteilt wurde in eine contritio perfecta und imperfecta. Aber bei letzterer ist dort hinzugefügt: quae attritio dicitur (Denz. 898)! Wie kam es nun doch zur Gleichstellung mit der attritio? Darüber wird uns H. gewiß eine weitere Untersuchung schenken. Denn erst dann wird rückschließend das Verhältnis genauer festzustellen sein. Weisweiler

Althaus, P., Vom Sterben und vom Leben. gr. 8° (62 S.) Gütersloh 1950, Bertelsmann. DM. 2.40. — Dieses Bändchen ist aus einem Vortrag erwachsen, den der Verf. unter dem Titel ‚Der Christenglaube und das Sterben' während des Krieges oft gehalten hat und hier mit gewissen Erweiterungen (unter Streichung von rein Kriegszeit-Gebundenem) zum Wiederabdruck bringt. Wer die unlängst erschienene zweibändige Dogmatik und das 1949 in 5. Aufl. erschienene Buch des Verf. ‚Die Letzten Dinge' kennt (vgl. Schol. 24 [1949] 421 ff. und 622 f.), gewahrt in dieser Schrift einen von der Praxis der Verkündigung bestimmten Abriß von Gedankengruppen, die in den genannten Büchern breiter und tiefer zur Darstellung kommen. Die naturalistische These von der nur weiterzugebenden Fackel des Lebens (14 f.) wird ebenso verworfen wie das idealistische Kehrbild vom bleibenden Ganzen über dem sterbenden Einzelnen (16 f.). Daß die Totenerscheinungen samt und sonders zum nichtigen Wahn pseudoempirischer ‚okkulter Beweise' gerechnet werden (25 ff.), läßt vermuten, daß der Verf. auch alle Visionen von Heiligen als subjektive Täuschung verwirft. Daß Philosophen die Unsterblichkeitsahnungen und -hoffnungen in strenge Gedankengänge gefaßt haben, wird — namentlich in der Kantischen Begründungsform (24) — als beachtlicher Versuch gewertet, aber nicht als hinreichendes Fundament unserer sicheren Gewißheit anerkannt. Nicht ohne eine gewisse Verschiebung des Fragepunktes setzt der Verf. vom Standpunkt der protestantischen Theologie aus den philosophischen Beweisgängen den Einwand entgegen: „Unser Verlangen nach dem unsterblichen wahren Leben zeugt freilich davon, daß ein solches da sein muß und daß es unsere wahre Heimat ist, für die wir ursprünglich bestimmt sind. Aber gibt es auch schon die Gewähr, daß wir heimkommen?" (24.) Als

der wahre und allein feste Grund unserer „Gewißheit über den Tod hinaus" wird mit Luther die einzig triftige Berufung auf den Gott der Offenbarung betrachtet. „Gott geht nicht mit Toten, mit Vergehenden als mit seinen Partnern um" (29). Den Tod aufzufassen als Trennung der unsterblichen Seele vom Leib als sterblichem Anteil des Menschen wird als unbiblisch verworfen. Bei dieser alten Unterscheidungslehre muß der Katholik immer wieder entgegenhalten: Wenn sich aus der Geistigkeit der Seele die Unsterblichkeit erweisen läßt, dann kann dem doch die Offenbarungswahrheit der Schrift nicht widersprechen, selbst wenn sich aus der Schrift allein ein Fortleben der Seele auch vor der allgemeinen Auferstehung nicht belegen ließe. Soweit griechisches Denken schon zu philosophischer Gewißheit von der Unsterblichkeit der Seele gekommen ist oder doch wertvolle Voraussetzungen für einen stringenten, wenn auch nur ‚quia'-, nicht ‚propter-quid'-Beweis (den selbst Scotus nicht verneinte) erbracht hat, darf sich die Theologie unbeschadet ihrer Offenbarungsprinzipien dessen bedienen und das umsomehr, als Überlieferung und Lehramt der Kirche die Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer philosophischen Erkennbarkeit bestätigen. Auch bei dieser Unterstellung bleibt wahr: „Der Tod trifft den ganzen Menschen" (33), denn es stirbt ja nicht der Leib, sondern der Mensch, was allerdings eine notwendige Voraussetzung für die wahrhaft christliche Sinnbestimmung des Sterbens ist. Daß der Verf. den Leser sich bescheiden heißt bei der Frage nach dem jetzigen Zustand der Toten (56 ff.), hebt den Ernst und den Trost der Gewißheit nicht auf, den die Wahrheit von der unsterblichen Seele einflößt. Die tiefgründigen Ausführungen der klassischen Schulüberlieferung über das Verhältnis tempus — aevum — aeternitas wird der Verf. vermutlich ebenso als Hellenismus von seinem rein evangelischen Verständnis abweisen, aber dennoch nur zum Schaden mancher Unklarheiten seiner Darlegung über die Inkommensurabilität der irdischen Zeit mit der transempirischen zwischen dem Sterben des Einzelnen und dem Jüngsten Tag, die er — frei nach Luther — in dem Satz ausspricht: „Jeder Mensch stirbt in den Jüngsten Tag hinein" (59). Ternus

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Aszetik und Mystik

Abellán, P. M., Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la Suma de fr. Tomás de Mercado en la historia de la teología moral: Miscelanea Comillas, 1951, 81—137. — Die Moraltheologie des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat zwei dauernde Verdienste, die erlauben, von ihrem Zeitalter als der goldenen Zeit der Moraltheologie zu reden. Einmal hat sie aufbauend auf der Summa des hl. Thomas und zugleich auf den Vätern und Aristoteles die spekulative Durchdringung der Probleme ungemein gefördert, dann aber hat sie im Anschluß an die Summae confessorum und andere Traktakte des 14. und 15. Jahrh. — es seien nur Astesanus de Astis, Bartholomeus de S. Concordio, Gerson, Nider, Antonin von Florenz und Angelus de Chivasso genannt — mit offenem Blick die seit dem 14. Jahrh. völlig sich wandelnden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse gesehen, die hieraus sich ergebenden Probleme ohne Furcht in Angriff genommen und guten Teiles gelöst. Geradezu staunenswert ist bei den Moralisten dieser Zeit die Kenntnis der Theologie, der Rechtswissenschaft und vor allem der konkreten Verhältnisse. Im Aufbau schließt sie sich gern, des leichteren Verständnisses wegen, an die Zehn Gebote an, wie dies Schema schon im Mittelalter neben der Einteilung nach den Hauptsünden oder nach den Tugenden sehr oft im Gebrauch war. Wenn man neuerdings hie und da von solcher Moral als Barockmoral redet, so ist dies ein historischer Widersinn. Ehe man an Barock dachte, war sie völlig entwickelt und weit verbreitet. Ein Ruhmestitel dieser Moral ist auch, daß sie mit besonderer Liebe sich den Pflichten der einzelnen Stände zuwandte; auch hier liegt das Vorbild im Mittelalter; ich brauche nur Antonin von

Florenz zu nennen. Am meisten war aber durch die völlige Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse die Standesmoral der Kaufleute vor neue Fragen gestellt. Daher die zahlreichen Traktate De contractibus eines Gerson, Heinrich von Langenstein, Konrad Summenhart und anderer. Ja noch mehr. Schon zu Beginn der neuen Periode, bald nach 1300, schrieb der als Historiker bekannte Dominikaner Bernard Gui seine noch ungedruckte Regula mercatorum ‚Universis mercatoribus — Tholosanis'. Sie ist in Cod. 81 des Lincoln College Oxford ff. 33r—40r auf uns gekommen. Bernard richtet sich unmittelbar an die Kaufleute — ich vermute, daß auch eine französische Übersetzung existiert hat. Er wünscht, daß sie loco fabularum et romanciorum inutilium, die gewöhnlich in den Geschäftsräumen gelesen wurden, vorgelesen und von den Handelsgehilfen gehört werde. Von den vielen Fragen muten einige ganz modern an, so folgende: Questio est de mercatoribus et quibuscumque venditoribus qui inter se faciunt pactum et convenienciam quod omnes vendant uno certo precio. Auch der deutsche Dominikaner Johannes Nider († 1438) schrieb einen Traktat De contractibus mercatorum. — Viel umfangreicher und bedeutender ist die von A. behandelte Summa des spanischen Dominikaners Thomas de Mercado († 1575). Sie wurde zuerst 1569 in Salamanca, dann 1571 in Sevilla auf spanisch gedruckt und ist in erster Linie für die Kaufleute von Sevilla bestimmt, denen sie der Verf. auch widmet. Diese Tatsache ist für den Inhalt von großer Bedeutung; denn Sevilla war in jener Zeit ein Zentrum internationalen und interkontinentalen Handels, der das Wirtschaftsleben Westeuropas entscheidend beeinflußte und zahllose neue Moralprobleme aufwarf. Mercado war durch langjährigen Verkehr mit Kaufleuten in Spanien und Mexiko für seine Aufgabe besonders geeignet. Er behandelt zuerst das Naturgesetz und die Tugend der Gerechtigkeit; in den folgenden Teilen entwirft er ein Bild des christlichen Kaufmanns und behandelt den gerechten Preis bei Kauf und Verkauf, den Wechsel, dem das ganze vierte Buch gewidmet ist, den Erwerb auf Kredit, die Versteigerung, den Wucher und insbesondere die damals brennende Steuer auf den Handel mit Getreide, endlich die Frage der Restitution und einige Probleme, die sich aus dem Handel mit Indien ergaben. Für den Kleriker betont er die Wichtigkeit einer Kenntnis des konkreten Tatbestandes und des Zivilrechts einerseits und anderseits die Notwendigkeit eines gründlichen theologischen Wissens und der christlichen Klugheit. Es geht ihm vor allem darum, in den konkreten Fällen das ‚Erlaubt' und ‚Unerlaubt' zu bestimmen, das übrige überläßt er der Klugheit des Beichtvaters. Aus diesem Zweck ergibt sich die Anführung vieler Beispiele, die kulturgeschichtlich sehr interessant sind. Dabei unterläßt er aber keineswegs die Zurückführung auf die Prinzipien. Den Kaufleuten zeigt er, wie trotz ihres seit Entdeckung Amerikas stets wachsenden Reichtums und Ansehens sie noch nicht dem Adel und den geistig schaffenden Ständen gleichgeachtet seien. Den Grund sucht er in ihren aus den zahlreichen Gelegenheiten des Standes sich ergebenden Fehlern, und weist den Weg zum christlichen Kaufmann. Vom Beichtvater der Kaufleute verlangt er große Klugheit und solide theologische, juridische und Sachkenntnis, wie schon Cano dies gefordert hatte. All diese Punkte werden von A. in klarer Darstellung hervorgehoben. Alsdann kommen einzelne Probleme, wie die Verpflichtung des Gesetzes, zumal der Pönalgesetze, Kauf und Verkauf, Leihe und Wucher, zur Sprache. Besondere Beachtung verdient die Erörterung der verschiedenen Wechselarten und Bankgeschäfte und nicht zuletzt die delikate Fage der Erlaubtheit des Sklavenhandels in Guinea und Capo Verde und die Einmischung des Staates in den freien Handel. Wir müssen A. dafür danken, daß er durch seine umfassende Abhandlung einen Autor wieder bekannt gemacht hat, der sich durch Solidität des Wissens und umfassende Kenntnisse einer Zeit auszeichnet, die uns heute so fern liegt und doch in mancher Beziehung so nahe ist. Pelster

Häring, B., Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug. 8° (318 S.) Krailing vor München 1950, Wewel. DM 9.80. — Der Verf. schenkt uns eine ausgezeichnete Studie. Weitgehend phänomeno-

logisch vorgehend, sich der Grenzen der phänomenologsichen Methode durchaus bewußt, sucht er das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit zu erhellen. Dabei kommt es zu vorzüglichen Analysen des Phänomens des Heiligen und des Guten (Wert—Sollen—Freiheit—Gewissen). Das Ergebnis ist, „daß uns sowohl das Heilige als auch das Gute in seinem eigentlichen Kern zum Personalen führt, in der personalen Tiefe aber gerade der gegenseitige Bezug am tiefsten aufleuchtet" (218); Religion (auch Polytheismus) kann nicht ganz ohne Ethos als Folge sein (54); Sittlichkeit besagt noch nicht Religiosität, weist aber auf sie hin, fordert sie letztlich (59—90). Wertvoll sind die klaren und kritischen Studien zu N. Hartmann (95—111: Moral ohne Religion), I. Kant (111—135: Religion als Moral), Fr. Schleiermacher (136—149: Religion selbständig und unfruchtbar gegenüber der Moral; selbständige Moral), E. Brunner (149—167: Unableitbarkeit der Religion als reiner Offenbarung Gottes; Sittlichkeit als Anspruch dieses Gottes), R. Otto (167—188: Unableitbarkeit des Heiligen, relative Autonomie des Sittlichen; gegenseitiger Bezug bei höherer Religion und Moral), M. Scheeler (188—217: Eigenständigkeit der Religion, von der her die Tiefe des Sittlichen [als eigenartiger Wert]). Entsprechend wird im Kapitel über die Ethik der Selbstvervollkommnung dieser der volle sittliche Wert nur auf Grund einer Hinordnung auf das Heilige (richtiger: *den* Heiligen) zugesprochen (217—270). In der „Ethik der Nachfolge", die personale Liebe und Gehorsam miteinder richtig verbindet, sieht darum der Verf. die christliche Sittlichkeit am besten charakterisiert (271—290). Fuchs

Hauck, W. A., Die Erwählten. Prädestination und Heilsgewißheit nach Calvin. gr. 8° (106 S.) Gütersloh (1950), Bertelsmann. DM 6.50. — Der Verf. sucht nicht nur die Prädestination in ihrem Wesen (als Determination und Ausdruck der Heilsgewißheit) nach Calvin darzustellen, sondern müht sich auch um das lebenswichtige Problem Prädestination und Ethos (94—106). Allerdings spürt man bei den Fragen um Erwählung und sittliche Verantwortung, um Erwählung als Ansporn und um die Bedeutung von Predigt und Ermahnungen sehr stark — worauf Verf. im Vorwort (5) hinweist —, daß „den Verstand restlos befriedigende" Antworten nicht bereitstehen; ja daß „manche unlösbare Spannungen" (ebd.) eigentlich doch als Widersprüche stehen bleiben. Sicherlich, die Verantwortung des Menschen wird nicht dadurch geringer, daß Gott dessen Handel zur Durchführung seiner Pläne benutzt (97); aber wenn nun zu eben diesem Handeln die Freiheit fehlt? Zwar kann die Erwählung ein Ansporn zum Leben eines Erwählten sein (99); aber wenn mit der Möglichkeit einer negativen Erwählung gerechnet werden muß? Natürlich können Predigt und Ermahnungen die Bedeutung der Vorbereitung des Menschen für die Wirksamkeit des Heiligen Geistes haben (102); aber wenn der Heilige Geist schließlich allein wirksam ist in der Folgsamkeit gegenüber der Mahnung? Fuchs

Lottin, O., O. S. B., Les vertus morales infuses dans l'école franciscaine au début du XIV^{e} siècle: RechThAncMéd 18 (1951) 106—127. — Dieser Artikel ist eine Fortsetzung der 1949 in dem umfangreichen Werke Psychologie et Morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles (3, 2) erschienenen Abhandlung Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XII siècle. Dort hatte L. vor allem die Ansicht des hl. Thomas und der ihm folgenden Petrus von Tarantasia, Bombolognus, Jean Quidort, Wilhelm Godin und Richard von Mediavilla und ihre Begründung entwickelt. Unter den Anhängern von Thomas wäre auch der Oxforder Robert von Orford zu nennen. In seiner Schrift gegen Heinrich von Gent in Cod. Vat. 987 verteidigt er ff. 57^{v}—58^{r} ausführlich Thomas. Utrum cum virtutibus acquisitis necesse sit ponere in homine aliquas infusas eis respondentes ut temperanciam infusam respondentem temperancie acquisite. Thomas, der vom Sentenzenkommentar bis zur Summa eine Entwicklung durchgemacht hat, sagt: Die eingegossenen moralischen Tugenden sind notwendig; dies fordert das übernatürliche Ziel, die übernatürliche Ursache, Gott, im Verein mit den übernatürlichen Prinzipien der Gnade und Liebe und das Unvermögen der Liebe, allein die innere Übernatürlichkeit der moralischen Tugenden zu garantieren. Gegner der thomistischen Theorie ist

auch hier Heinrich von Gent, dessen Einfluß auf die Theologie jener Zeit kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Nach ihm werden die moralischen Tugenden übernatürlich nur dadurch, daß die Liebe sie auf ein übernatürliches Ziel hinrichtet, innerlich bleiben es dieselben. Auch Gottfried von Fontaines geht einen eigenen Weg: Weder Schrift noch Väter fordern eingegossene moralische Tugenden; es genügen die Tugend der Liebe und für den leichten Vollzug der Akte die Gaben des Heiligen Geistes. Als Anhänger Gottfrieds nennt L. den anonymen Verfasser der Frage: Utrum preter virtutes acquisitas sit necessarium ponere virtutes infusas aliquas, in Cod. Paris. Bibl. nat. 15865 ff. 2^r—4^v, und ebenso Thomas von Bailly. Einen Schritt nach vorwärts tut der englische Franziskaner Wilhelm von Ware, der sich schon auf Vorgänger beruft, — bei ihm wären neben Magrini die für den literarischen Text grundlegenden Artikel von Daniels und Lechner in den Franz-Stud 1917, 1932 und von Spettmann im PhJb 1927 zu erwähnen. — Er greift das von Thomas am meisten betonte Argument an: Die Liebe kann in einem anderen Seelenvermögen keinen übernatürlich gerichteten Akt hervorbringen, ohne daß in jener Fakultät eine übernatürliche Fähigkeit (habitus infusus) vorhanden ist. Ware verteidigt demgegenüber, daß hierfür ein von der caritas ausgehender Impuls genüge, unter dem die an und für sich natürlichen Tugenden einen verdienstlichen Akt hervorbringen können. — In vorliegendem Artikel kommt die Franziskanerschule des beginnenden 14. Jahrhunderts zu Wort. Scotus unterzieht die für die Notwendigkeit der eingegossenen Tugenden vorgebrachten Beweise einer kurzen Kritik und behauptet, für alle genannten Funktionen genügten die erworbenen Tugenden zugleich mit der Caritas, die die Akte auf ein übernatürliches Ziel hinlenkt. Alexander von Alessandria vertritt in seiner echten Redaktion Scotus. Der Franziskaner Hugo von Novo Castro referiert die thomistische Ansicht, und ebenso jene des Scotus, der er zuneigt, freilich mit dem vorsichtigen Nihil assero des Baccalarius. Für alle bringt L. die nötigen Texte. Besonders ausführlich wird wegen ihrer Gründlichkeit und Originalität eine anonyme Quaestio des Cod. Vat. 982 behandelt. — Der Verf. ist kein anderer als der große Exeget Nikolaus von Lyra (vgl. Quodlibeta und Quaestiones des Nikolaus von Lyra O. F. M. in Mélanges J. de Ghellinck, 1951, 951—973). Auch Lyra legt die thomistische These und ihre Begründung dar; er nennt sie multum communis. Gleichwohl lehnt er sie ab. Er nimmt ein naturale desiderium beatitudinis an, die aber wegen der Sünde nicht erreicht werden kann. Sobald daher die Sünde getilgt und die Natur geheilt ist, bedarf es keines neuen habitus; die natürlich erworbenen reichen hin, um all die Zwecke zu erfüllen, für die man eingegossene Tugenden fordert. Insbesondere sind Formalobjekt und nächste Norm dieselben, und in derselben Weise bewegen sich erworbene und eingegossene Tugenden auf ihr Objekt zu. Da der spezifische Unterschied der Tugenden durch das nächste Objekt, nicht durch das letzte Ziel begründet wird und hier das nächste Objekt das gleiche ist, so besteht kein spezifischer Unterschied zwischen beiden Arten, mit anderen Worten: eingegossene moralische Tugenden sind überflüsig. Die Quaestio ist beinahe vollständig mitgeteilt. Als letzter erscheint Petrus Aureoli. Nach L. gibt er der thomistischen These klar den Vorzug: Virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum. Es bleibt aber die Schwierigkeit: Ist nicht die Lösung des Aureoli am radikalsten von Thomas verschieden? Er identifiziert Gnade und Tugenden, und verwandelt den übernatürlichen habitus, dessen Name er beibehält, in einen beständigen Beistand des Heiligen Geistes. Von einem habitus im Sinn von Thomas und Aristoteles bleibt wohl nichts übrig. Mit Nutzen kann man hier einen Oxforder Franziskaner und Zeitgenossen des Scotus heranziehen, *Robert Cowton*. Sein Kommentar zu den Sentenzen, und fast noch mehr dessen Abkürzungen fanden weite Verbreitung. Ich nenne nur einige Hss des vollständigen Kommentars: London, Lambeth Palace, Cod. 370 (ll. 1—4), bisher unbekannt, anonym; Cambridge, Pembroke College 160 (ll. 1—4; Cambridge, Caius College 281 (674) (l. 1). Diese und die vorhergehende Hs haben viele Verweise. Ferner Oxford, Merton College 93 und 92 (ll. 1—4); Wien,

Nationalbibl. 1397 (ll. 1—2); Vatic.-Ottob. 1126 (ll. 3—4); Neapel, Nationalbibl. VII C. 9 (ll. 3—4), anonym mit Verweisen. Cowton behandelt in l. 3 d. 33 und 34 (Pembroke 160 ff. 268^{v}—280^{v}, Neapel VII C. 9 ff. 41^{r}—54^{r}; Ottoboni 1126 ff. 122^{r} bis 130^{r}) ausführlich die moralischen Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes, wenngleich er keine eigene Frage über den Unterschied von eingegossenen und erworbenen Tugenden hat. Nach dem Ökonomiegesetz leugnet er die eingegossenen moralischen Tugenden. Gleichwohl setzt er die erworbenen den Gaben des Hl. Geistes gleich. Den Einwand: Die dona sind eingegossen, die Tugenden erworben, beantwortet er: Die erworbenen Tugenden werden vorzüglich dann Gaben des Hl. Geistes genannt, wenn sie, durch den Glauben geleitet und durch die Liebe bewegt, auf höhere Akte und ein erhabeneres Ziel hingelenkt werden. Die Tugenden des Glaubens und der Liebe sind mit der Gnade real identisch. — L. verspricht noch einen weiteren Artikel über die Frage bei den Thomisten jener Zeit, um alsdann die Folgerungen zu ziehen. Aber eines läßt sich dank den zahlreichen Belegen schon jetzt sagen. Die Frage nach den eingegossenen Tugenden war ein durchaus frei diskutiertes Problem. Auf beiden Seiten standen zahlreiche und bedeutende Theologen. Die Argumente auf beiden Seiten sind rein spekulativer Natur. Pelster

Steinbüchel, Th., und Müncker, Th., Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für F. Tillmann zu seinem 75. Geburtstag (1. Nov. 1949) gr. 8° (615 S.) Düsseldorf 1950, Schwann. DM 45.—. — Wir freuen uns, diese außerordentlich reiche Festschrift zum 75. Geburtstag F. Tillmanns, von dem so viel Anregung für die moderne Moraltheologie ausging, anzeigen zu dürfen. Statt der unmöglichen Besprechung aller Beiträge sei auf einige, für die moraltheologische Systematik besonders bedeutsame kurz hingewiesen. Dankbar sind wir *I. Backes* für seine gründliche Studie über „das allgemeine Priestertum der Gläubigen", in dem ja Sittlichkeit und Verpflichtungen des Christen weitgehend gründen; wohltuend ist die nüchterne Vorsicht in der Darstellung, die nicht zu unbewiesenen Behauptungen führt, allerdings vielleicht etwas minimalistisch wirkt. *G. Ermecke* möchte die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit (Taufe Firmung, Ordo) zum Einteilungsprinzip der speziellen Moral machen; hier wird viel Wertvolles über eine systematische Moral*theologie* gesagt; vor Anwendung seines Prinzips müßte vielleicht noch stärker die Stellung der natürlichen Wirklichkeit im Ganzen des Christenmenschen, der ja nicht aus abstrakter Übernatur besteht, in Erwägung gezogen werden; wie man auch einteilt: es wird immer zu Überschneidungen kommen (Übernatur, Tugend, Güter). *R. Hauser* berichtet über den „ethischen Ansatz in der Theologie K. Barths"; Ethik ist unmöglich, wenn es nichts anderes gibt als ein „immanentes Selbstgespräch oder unverständliches Selbsttun Gottes, das sich im Raum nur abspielt, ohne aufgenommen zu werden" (117). *J. Herkenrath* zeigt, daß 1 Joh 5, 16 Todsünde und „Sünde zum Tode" nicht gleichsetzen will. *H. Junker* greift das moraltheologische Problem des alttestamentlichen Bannes auf; die Lösung sieht er darin, daß Gott den in der sittlichen Ideenwelt seiner Zeit lebenden Propheten als lebendiges Instrument aufgreift, so daß dieses im Auftrage Gottes und aus eigenen Ideen Anordnungen erläßt: „So spricht der Herr"; einer Entlastung Gottes aber bedarf es nicht, da er Dominus absolutus des Alls ist; aus letzterer Bemerkung scheint hervorzugehen, daß die dargelegte Auffassung wohl kaum ungeändert auch auf andere Fragen, etwa der Doppelehe, Anwendung finden kann. *Jos. Klein* schreibt über „Ursprung und Grenze der Kasuistik"; hier ist manches Bedeutsame insbesondere in historischer Hinsicht gesagt; doch scheint der Sinn echter Kasuistik nicht erfaßt zu sein; und was über die Bedeutung sittlicher Normen und über christliches Handeln aus Glaube und Liebe gesagt wird, vermöchte ich vor einer Klärung des Gemeinten nicht zu unterschreiben. Recht wertvoll ist der Beitrag von *A. Lang* über „Echtheit der Religiosität und Wahrheit der Religion". Gleichfalls sei auf *W. Schöllgens* Beitrag über „Ethik und Ethos" hingewiesen, der die Notwendigkeit einer Berücksichtigung der Lebenstile der einzelnen Völker und Zeiten herausstellt. Interessant für den Moralisten sind sodann die Beiträge *Th. Münckers* über „Frömmigkeit

und Ethos im Pietismus" und *N. Seelhammers* über „Schopenhauers Lehre vom Mitleid und das christliche Ethos"; *Joh. Kleins* über die christliche Lösung des Problems der Macht („Macht und Liebe"); wie auch *M. Wittmanns* „Zum Apriorismus in der Ethik Nikolai Hartmanns". Fuchs

Laros, L., Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben (Mt 10, 16). Zwei Gewissensfragen in den Nöten unserer Zeit. kl. 8° (100 S.) Frankfurt a. M. (1950), Knecht. DM 4.20. — Im Anschluß an eine Exegese der zitierten Matthäusstelle ringt der Verf. mit dem Problem der Vereinbarkeit der Schlangenklugheit mit der Einfalt der Tauben im Verhalten des christlichen Staatsbürgers gegenüber einer tyrannischen Regierung. Mit Nachdruck verteidigt er die Erlaubtheit des Widerstandes, auch des aktiven. Er lehnt aber die Erlaubtheit des Tyrannenmordes ebenso entschieden ab. Ohne zu letzterer Frage Stellung nehmen zu wollen, seien doch zur Art und Weise eines Begründungsversuches einige Bemerkungen angefügt. Wenn S. 34 gesagt wird, wir wüßten nicht, ob wir Auftrag oder Recht hätten, ein Menschenleben abzuschneiden, so ist diese Formulierung doch wohl etwas weit. Sie scheint anzudeuten, daß wir aus dem Naturrecht und seiner vernünftigen Anwendung um ein solches Recht nicht wissen können. Daran aber müssen wir doch grundsätzlich festhalten; man vgl. z. B. die Parallelfragen um das Todesstrafrecht, Kriegsrecht. Sodann scheinen Gedanken wie die, daß der Tyrann ja nur Exponent einer Zeitkrankheit (34) und nicht ohne Verschulden der Untertanen zu Macht gekommen sei (33), daß Gott ihn zur Strafe und Heilung dem Volke gegeben habe (34), keine Ansatzpunkte zu einer echten sittlichen Bewertung zu sein; sonst müssen wir schließlich überhaupt die Hände in den Schoß legen und jeder Krankheit, jedem Übelstand untätig zusehen. — Eingehender widmet sich der Verf. der Frage nach der Pflicht zur Wahrhaftigkeit gegenüber der tyrannischen Herrschaft. Zweifellos entspricht es sowohl der katholischen Moral wie auch dem sens moral (auf den L. großes Gewicht legt), wenn von einer Berechtigung, ja u. U. Verpflichtung zur Verheimlichung der Wahrheit unter gewissen Bedingungen gesprochen wird. Das Anliegen des Verf.s, hier klare Gewissen zu schaffen, dürfte für turbulente Zeiten von höchster Wichtigkeit sein (vgl. StimmZeit 1951, 161—172). Hinsichtlich der *theoretischen Klärung* dieser Frage sei ein kurzer Diskussionsbeitrag gestattet. Zunächst gesteht Verf. die Berechtigung der Theorie der Mentalrestriktion im Sinne einer restrictio late mentalis im wesentlichen zu (61). Er sucht auch zu zeigen, daß Christus selbst sich ihrer bedient habe (62—70). Jedoch scheint ihm dieser Lösungsversuch weder theoretisch noch praktisch zu genügen. Vielmehr gibt er der von Grotius (wenn auch in etwas anderer Weise) begründeten Lehre den Vorzug, nach der nur die Unwahrhaftigkeit gegenüber jemandem, der ein Recht auf die Wahrheit hat, eine sittliche Verfehlung (und zwar ein Unrecht) darstelle. Dagegen scheint mir die Frage der „situationsgerechten Wahrheit", wie L. sie nennt (75), unabhängig vom Element des Rechtes auf die Wahrheit aufzutauchen. Aus der objektiven Situation heraus kann unsere Rede eine von ihrem unmittelbaren Wortsinn verschiedene Bedeutung haben und somit ohne Rücksicht auf das Element des Rechtes aufhören, Lüge zu sein; umgekehrt kann das mangelnde Recht des Fragenden auf die Wahrheit doch wohl nie eine Antwort rechtfertigen, wenn deren unmittelbarer Wortsinn nicht durch die objektive Situation eine Änderung erfahren hat (also eine echte locutio contra mentem darstellt). Es besteht demnach wirklich ein Unterschied zwischen dem 5. und 8. Gebot (zu S. 52f.). Wir dürfen ja nicht den Wortlaut des Dekalogs ohne eine innere Sinnerschließung (Naturgesetz!) verstehen wollen und vermögen naturgesetzlich durchaus zu erkennen, daß die locutio contra mentem ein in se malum bedeutet, nicht dagegen die Tötung als solche. Zudem ließe sich fragen, in welchem Sinne es überhaupt ein „Recht auf Wahrheit" gibt, das man u. U. verlieren kann. Im übrigen wird wohl in allen diesen Fällen eine Rede, die er für eine direkte und berechtigte Täuschung hält, sich als „situationsgerechte Wahrheit" im Sinne der restrictio late mentalis und damit als Verheimlichung (und nicht als beabsichtigte Täuschung) erweisen. Fuchs

Weisser, G., Politik als System aus normativen Urteilen — Sinn, Möglichkeiten, Hauptergebnisse. 8° (56 S.) Göttingen 1951, Schwartz. DM 3.20. — In dieser Antrittsvorlesung an der Kölner Universität zeigt der Verf., ein freiheitlicher Sozialist, der gleichzeitig der Wissenschaft und der praktischen Politik angehört, daß bloße „Soziotechnik" als wertfreier „wissenschaftlicher" Unterbau der Politik nicht ausreicht, vielmehr eine wissenschaftlich fundierte Politik notwendig von *normativen* Prämissen ausgehen muß. Verf. will nur erkenntnistheoretische Vorfragen klären. Die vielberufene Wertfreiheit der Wissenschaft wird dabei auf eine Forderung verfahrensmäßiger Sauberkeit zurückgeführt; das ist, was von Max Webers Machtspruch übrigbleibt. Bemerkenswert ist, wie Verf. sich angelegen sein läßt, sowohl der Allgemeingültigkeit als auch der Geschichtsbedingtheit politischer Werturteile gerecht zu werden, und so das, worin die wissenschaftliche Leistung von Marx besteht, zu wahren weiß, zugleich aber den Sozialismus entscheidend über Marx hinausführt. Die Sprache ist nicht diejenige der scholastischen Philosophie; in der Sache dürfte weitgehende Übereinstimmung bestehen.

v. Nell-Breuning

•

Koeniger, A., und Giese, F., Grundzüge des katholischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts, 3., neubearb. u. verm. Aufl. 8° (303 S.) Augsburg-Göggingen 1949, Naumann. DM 11.—. Die Verf. haben sich ein doppeltes Ziel gesetzt. Vor allem wollen sie „knappe, aber zur Hauptsache ausreichende Grundzüge für den kirchenrechtlichen Unterricht an Universitäten, Hochschulen und Seminaren, ein Lernbuch für Studierende zunächst der Rechtswissenschaft, aber auch der Theologie bieten. Außerdem möchte das Büchlein eine wohl willkommene Handreichung allen denen gewähren, welche Beruf oder Neigung veranlassen, sich mit dem Stoff des katholischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts im ganzen oder in Einzelfragen zu beschäftigen" (Vorwort). — Ein kurzer, aber doch klarer und zusammenhängender Überblick führt in die Geschichte des Kirchenrechts ein. Am Schluß jedes Paragraphen werden die wichtigsten kirchenrechtlichen Quellen zusammengestellt. Einigen allgemeinen Begriffen und Rechtsregeln folgen Abschnitte über die Kirche als Rechtskirche, die kirchlichen Stände, das Kirchenamt und Benefizium, die kirchlichen Organe, die kirchlichen Verbände, Kultus und Lehre, das Kirchenvermögen, das kirchliche Gerichts- und Strafwesen. Der 2. Teil gibt in allgemeinverständlicher Form eine Übersicht über das Problem „Staat und Kirche" mit dem Hinweis auf seine rechtlich stets unvollkommene Lösbarkeit (221). Die verschiedenen kirchenpolitischen Systeme werden begrifflich gut gegeneinander abgegrenzt. Allerdings können wir in der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit keine Anklänge an spätmittelalterliches Kirchenstaatstum sehen (vgl. 225). Ob G. den sogenannten „recursus ab abusu", d. h. „Nachprüfung kirchlicher Entscheidungen wegen Mißbrauchs der geistlichen Amtsgewalt" (232) durch den Staat, als legitimen Ausfluß einer staatlichen Kirchenhoheit verteidigen will, ist nicht ganz eindeutig. Dasselbe gilt, wenn Schul- und Armenwesen als „rein weltliche Angelegenheiten" bezeichnet werden. Ein eigener Abschnitt ist dem deutschen Staatskirchenrecht gewidmet. G. betrachtet die drei Länderkonkordate (Baden, Bayern, Preußen) und das Reichskonkordat als nie aufgehoben und daher auch heute für die Vertragspartner bindend. Im Art. 137 der Reichsverfassung (1919) sieht er weder den Ausschluß der älteren Staatskirche, noch den allgemeinen Ausschluß der Landeskirche, sondern nur die Beseitigung der Monopolstellung der christlichen Kirchen als der allein öffentlich-rechtlich privilegierten. „Das Verhältnis von Kirche und Staat hat sich materiell rechtlich nur quantitativ, nicht qualitativ verschoben" (246). Gedanken über Religionsfreiheit, kirchliche Selbstverwaltung und staatliche Oberaufsicht, die staatliche Stellung der Religionsgesellschaften überhaupt (strafrechtlicher und polizeilicher Schutz, staatliche Förderung und Rücksichtnahme) beschließen diesen für den Theologiestudenten besonders wertvollen Teil. Das von K. bearbeitete Kirchenrecht ist z. B. für einen Juristen, dem es um einen Überblick geht, brauchbar. Die ge-

drängte Darstellungsweise (das gesamte Strafrecht wird z. B. auf 15 Seiten abgehandelt) gibt ihm die Möglichkeit einer ersten Orientierung. Die ausgewählte Literaturangabe weist den Weg zu weiterem Studium. — S. 112, Z. 13—15 ist wohl ein Versehen unterlaufen. Es müßte sinngemäß etwa heißen: Die ständigen Pfarrvikare von nicht inkorporierten Pfarreien werden vom habituellen Pfarrer dem Ortsoberhirten präsentiert, der nach Feststellung ihrer Eignung die kanonische Einsetzung vornimmt. Can. 732 § 1 bietet kaum einen Anhaltspunkt für die Behauptung, Diakonat, Presbyterat und Episkopat prägten je einen besonderen unauslöschlichen Charakter ein. Die Bezeichnung „Bischöfe höherer Art" (101) für Patriarchen, Primaten und Metropoliten oder die der Exklaustration als „Austritt auf Zeit" (126) scheint uns nicht glücklich. Andere Fachausdrücke sind dagegen prägnant ins Deutsche übersetzt. — Ein gutes Sachverzeichnis erleichtert den Gebrauch der „Grundzüge" erheblich. Schroll

Müssener, H., Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis. 8° (446 S.) Düsseldorf 1950, Patmos. DM 16.—. — Darstellung und Gestaltung des Eherechtes sind in diesem Werk ganz auf die Seelsorgepraxis ausgerichtet. Ausdrücklich wird davon abgesehen, wissenschaftliche Begründungen zu geben. Die Grundsätze des Eherechtes selbst aber werden klar und übersichtlich dargestellt. Wo Kontroversen bestehen, folgt der Verf. durchweg einer gut begründeten Auffassung, ohne jedoch, dem Zweck der Werkes entsprechend, auf die Kontroversen in sich einzugehen. Sehr wertvoll sind die Anweisungen, wie die Grundsätze des Eherechtes in der Seelsorgepraxis auszuführen sind, wobei stets hingewiesen wird auf die in den einzelnen deutschen Diözesen geltenden Bestimmungen. So wird das Werk gewiß für alle in der Seelsorge sich stellenden Fragen eherechtlicher Natur ein guter und zuverlässiger Führer sein. — In diesem Sinne noch der eine oder andere Hinweis: Die Unterscheidung von naturrechtlich gültiger und kirchlich gültiger Ehe ist natürlich durchaus berechtigt. Doch findet sich immer wieder die Auffassung, als ob die kirchliche Ehe zur naturrechtlichen Ehe hinzukomme. Es sollte deshalb kein Zweifel aufkommen können, daß der an die kirchliche Eheschließungsform gebundene Katholik bei der Zivilehe zwar „einen naturrechtlichen ehelichen Willen" (35) haben kann, daß aber die naturrechtlich *wirksame* eheliche Willenserklärung für ihn — also die naturrechtlich gültige Ehe — eben an die kirchliche Eheschließungsform gebunden ist. — „Solange unmittelbare Gefahr droht, daß der katholische Teil oder die zu erwartenden Kinder vom katholischen Glauben abfallen oder religiös gleichgültig werden, ist dieses Hindernis (Konfessionsverschiedenheit) göttlichen Rechtes und eine Dispens nicht möglich" (101). Diese, im übrigen allgemeine Ausdrucksweise wird immer wieder mißverstanden. Es bildet sich nämlich leicht die Auffassung, als ob in diesen Fällen ein Ehehindernis im technischen Sinne göttlichen Rechtes bestehe, wie etwa Blutsverwandtschaft in der geraden Linie, das dann folgerichtig als trennend aufgefaßt wird. Tatsächlich aber handelt es sich hier doch wohl um das im göttlichen Gesetz begründete moralische Verbot, die Ehe einzugehen, solange diese Gefahren bestehen; nicht aber um ein Ehehindernis im technischen Sinne. Deshalb wäre die wörtliche Übersetzung der Bestimmung des can. 1060: die Ehe ist auch durch das göttliche Gesetz verboten (coniugium ipsa etiam lege divina vetatur), der Übersetzung: die Ehe ist durch das göttliche Recht verboten, vorzuziehen. — „Die Befreiung von dem Hindernisse des Presbyterates läßt sich nur für ganz seltene Fälle nachweisen" (82). Es ist wohl nicht überflüssig, hier hinzuzufügen, daß nach der heutigen Praxis diese Befreiung nicht gegeben wird. — Gemäß can. 1139 § 2 gewährt die Kirche die Heilung einer Ehe in der Wurzel nicht, wenn das Hindernis, das die Ungültigkeit der Ehe bewirkt, natürlichen oder positiv göttlichen Rechtes war, auch nicht, nachdem das Hindernis zu bestehen aufgehört hat. Es heißt zwar hier nicht, daß die Kirche eine solche Ehe nicht in der Wurzel heilen kann, sondern nur, daß sie es nicht tut. Immerhin ist nicht ersichtlich, worauf sich die Auffassung des Verfassers stützt, daß auch „hier in außergewöhnlichen Fällen vom Apostolischen Stuhl die Sanation erteilt werden" kann. Bertrams

Rassow, P., Der Prinzgemahl. Ein Pactum matrimoniale aus dem Jahre 1188 (Quellen u. Studien z. Verfassungsgesch. d. Deutschen Reiches in Mittelalter u. Neuzeit, 8, 1). gr. 8° (VIII u. 111 S.) Weimar 1950, Böhlau. DM 7.70. — Jener Vertrag war eine der letzten Taten des bald zu seinem Todeskreuzzug nach Asien sich aufmachenden Kaisers Barbarossa. Der Vertrag, zu Seligenstadt 1188 zwischen ihm und dem König Alfons VIII. von Kastilien abgeschlossen, sollte die Verbindung seines Sohnes Konrad mit der damals achtjährigen Tochter des kastilischen Königs, Berengaria, begründen, wobei die Spanier die Rolle des bloßen Prinzgemahls für Konrad in den Vordergrund stellten. Doch wurde schon nach drei Jahren, nach dem Tode des Kaisers, der ganze Vertrag hinfällig, weil die nun elfjährige Berengaria die Bestätigung der ihr zugemuteten Verbindung ablehnte. R. deutet urkundlich, politisch, verfassungs- und kirchenrechtlich das von ihm in der Kathedrale von Cuenca aufgefundene Exemplar des Vertrages, dessen Facsimile er beifügt. Was die kirchenrechtliche Deutung angeht, wird in der freilich nicht leichten Frage jene Verbindung bald eine richtige Ehe genannt, bald ein bloßes Verlöbnis. In Wirklichkeit war auch damals nach kirchlicher Auffassung ein Ehevertrag vor Eintritt der natürlichen Reife schon naturrechtlich ungültig. Dazu trat das positive kirchliche Ehehindernis des Alters, kraft dessen, wie schon nach römischem Recht, die Verbindung der Knaben und Mädchen vor dem vollendeten 14. bzw. 12. Jahre für ungültig galt. So wurde denn bis zum Dekret Ne temere (im J. 1907) ein vor diesem Alter abgeschlossener Ehevertrag lediglich als ein Verlöbnis betrachtet. Die Aufhebung des Seligenstädter Vertrages war also nur die Rückgängigmachung eines Verlöbnisses. — Die Arbeit bietet für viele kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Ereignisse jener Zeit einen reichen Ertrag. Gemmel

Holböck, C., Die Zivilehe. 8° (197 S.) Innsbruck-Wien 1950, Tyrolia. DM 5.—. — Verf. will die „Ehehoheit der Kirche aus ihrer Glaubenslehre begründen und alle Fragen behandeln, welche sich aus dem Nebeneinander von kirchlicher und staatlicher Ehegesetzgebung für den Katholiken, der stets Bürger zweier Reiche, der Kirche und seines Vaterlandes ist, ergeben“ (9). Nach einem einleitenden Kapitel über die katholische Auffassung von der Ehe werden Wesen und Entwicklung der Zivilehe, ihre rechtliche Wertung und die Stellungnahme der Kirche zu ihr dargelegt. Zwei kleineren Abschnitten über den Ehewillen beim bürgerlichen Akt und die Heilung in der Wurzel nur standesamtlich geschlossener Ehen folgen moral- und pastoraltheologische Fragen über die Zivilehe, soweit sie die gesetzgebenden Organe, die Standesbeamten und die Brautleute selbst angehen. Anschließend wird der Haltung der Kirche gegenüber dem staatlichen Ehescheidungsrecht besondere Aufmerksamkeit geschenkt und sich daraus ergebende praktische Folgerungen für Gesetzgeber, Richter, Advokaten und Ehegatten gezogen. Das letzte Kapitel bringt einen wertvollen und relativ ausführlichen Vergleich des materiellen kirchlichen mit dem staatlichen Eherecht, wobei allerdings in der Hauptsache nur die Ehegesetzgebung Österreichs, Deutschlands und der Schweiz berücksichtigt wird. Aus den einschlägigen Dokumenten werden 16, beginnend mit dem Brief Benedikts XIV. „Redditae sunt Nobis“ vom 17. Sept. 1746 bis zu einem Reskript der Sakramentenkongregation an die Fuldaer Bischofskonferenz vom 27. Juli 1939, im Auszug beigefügt. — Der Verf. hat sich bemüht, die heute oft aus einem niedrig gehaltenen Buchpreis sich ergebende Schwierigkeit zu meistern, auf etwa 162 Seiten Text eine in ihrem Wesen und in ihren Auswirkungen so verwickelte Frage wie die der Zivilehe, besonders wenn sie als eine Konfrontierung staatlichen Rechts und kirchlicher Lehren gesehen wird, erschöpfend zu behandeln. Es muß daher notwendig zu einer Zusammendrängung der Gedanken kommen, die zwar dem Fachmann, der das nicht Gesagte eben mitversteht, verständlich bleibt, dem Laien aber hier und da doch zu kurz erscheinen wird. Wenn z. B. bei der Aufzählung und Erklärung der kirchlichen Ehehindernisse gesagt wird, das Ehehindernis der Schwägerschaft werde „durch eine gültige Eheschließung begründet (can. 97)“ (150) oder das Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit

entstehe aus einer „nichtigen vollzogenen oder unvollzogenen Ehe“ (150) oder auch „wer selbst einer Eheschließung gültig assistieren kann, kann auch anderen Priestern Eheassistenzvollmacht erteilen (can. 1095)“ (165), dann dürfte ein Laie nicht ohne weiteres auf den Gedanken kommen, daß Schwägerschaft als kirchenrechtliches Ehehindernis nur durch eine kirchlich gültige Ehe zwischen Getauften begründet wird, da es ja seine Grundlage letzlich im sakramentalen Charakter der Ehe hat. Er wird wahrscheinlich auch nicht daran denken, daß das Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit immer eine kirchlich geschlossene, aber aus irgendeinem Grunde nichtige Ehe voraussetzt und daß nur derjenige, der auf Grund des gemeinen Rechts gültige Eheassistenz leisten kann, diese Vollmacht in dem gleichen Umfang, in dem er sie selbst besitzt, auch anderen Priestern weiterzugeben vermag. — Das Buch kann aber doch auch dem Laien empfohlen werden. Er findet vor allem gute Orientierungsmöglichkeiten in den zwischen Kirche und Staat strittigen Punkten, sei es bezüglich der Zivilehe im allgemeinen, sei es in bezug auf das staatliche Ehescheidungsrecht im besonderen. Schroll

*

Weilner, I., Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer. gr. 8° (415 S.) Regensburg 1949, Pustet. DM 12.—; geb. DM 14.—. — Die tiefe Religiösität und Lehre Sailers ist heute in den Brennpunkt des Interesses gerückt. Deshalb ist es eine dankenswerte Leistung des Verf., seine Leser in die innere Geisteswelt Sailers, vor allem ihr Herzstück: die gottselige Innigkeit, einzuführen. Er tut es mit feiner Einfühlungsgabe und großem Wissen. Ausgehend von einer Untersuchung über den Bedeutungswandel des Wortes „Innigkeit“ in der deutschen Sprache, gibt er der Untersuchung über die Eigenart der Sailerschen Mystik einen soliden Unterbau, indem er uns mit den Mystikern bekannt macht, deren Schrifttum irgendwie Einfluß auf Sailer ausgeübt haben kann. Er behandelt: die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts und die devotio moderna, die Mystik der Neuzeit in Spanien und Frankreich, sodann Fénelon und die Quietisten seiner Zeit, Poiret und die Pietisten. Von noch ausschlaggebenderer Bedeutung für die Gestaltung der Sailerschen Lehre von der Innigkeit sind gewesen seine Anlage und Erziehung sowie die Zeitströmungen, in die er hineingestellt war, seine persönliche und geistige Begegnung mit Freunden und Feinden der Innigkeit. Auch darüber wird ausführlich und mit großer Erudition gehandelt. Nachdem der Verf. so die „Bausteine der Geschichte“ der Sailerschen Lehre zusammengetragen hat, führt er uns in einem 2. Teil ein in das eigentliche „Reich der Innigkeit Johann Michael Sailers“. Auch da geht er Schritt für Schritt aufbauend und mit großer Gründlichkeit voran. Nachdem er gezeigt hat, wie die Lehre von der gottseligen Innigkeit im Ganzen des theologischen Denkens Sailers verwurzelt und begründet ist, kommt er zum Hauptteil und Kernstück seiner Darstellungen: der „Darstellung des innigen Lebens als eines religiösen Phänomens“. Abgeschlossen wird der 2. Teil mit dem Hinweis auf die Beziehungen, die die Innigkeit zu anderen Phänomenen des religiösen Lebens hat, z. B. Innigkeit und die Erkenntnis des Urwahren, Innigkeit und die Nachbildung des Urguten usw. In einem 3. Teil wird dann die Sailersche Lehre von der gottseligen Innigkeit nach ihrer religionspsychologischen Seite ausgedeutet und ihre Bedeutung für unsere heutige Zeit herausgestellt: „Sailers Innigkeit im Lichte der Gegenwart“. Dieser kurze Überblick läßt schon erkennen, wie reiches Material in dieser gründlichen Untersuchung verarbeitet ist, wie tief das Werk seine Leser in die innere Welt Sailers hineinführt, wieviel wertvolle Anregungen der heutige Mensch, der „nicht nur weithin gottlos, sondern sogar Gottes unfähig (A. Delp) geworden ist“, daraus schöpfen kann. „Fast ist man versucht zu sagen, die Innigkeitsbotschaft Sailers sei heute dringender vonnöten denn je.“ Damit hat der Verf. sicher recht. Aber das gilt nicht nur für die, die Gott ferne stehen, damit sie ihn wiederfinden; auch denen, die Gott nahe stehen, hat die Botschaft Sailers viel zu sagen, damit sie Gott noch näher kommen. Schütt

Sakrament als Symbol und Teilhabe

Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor

Von Heinrich Weisweiler S. J.

E. Kleineidam hat jüngst zum erstenmal den endgültigen Beweis erbracht, daß der Kommentar Hugos von St. Viktor zur Coelestis Hierarchia des Areopagiten vor Hugos Hauptwerk De sacramentis entstanden sein muß[1]. Denn er zeigt, daß die Kapitel 6—8 der Eucharistielehre[2] wörtlich in De sacramentis aus dem Kommentar übernommen wurden. Kleineidam weist mit Recht darauf hin, daß diese drei Kapitel sich von den übrigen durch starke Häufung der Adjektive, durch die superlative Form und auch durch die Terminologie unterscheiden. So wird hier allein von der Eucharistie als „eucharistia divinissima" oder von der „participatio Jesu" gesprochen. Während Hugo in diesen Kapiteln nicht die schon stark scholastischen Begriffe der vorhergehenden und folgenden Kapitel benutzt, sondern die älteren, wie „species", „veritas" und „virtus gratiae", will er zeigen, wie die Eucharistie diese Teilnahme an Jesus herstellt. Das ist aber gerade der Zusammenhang, in dem diese drei Kapitel im Kommentar Hugos zur Coelestis Hierarchia stehen. Dort möchte Hugo beweisen, wie die Eucharistie als sichtbare Gabe Bild und Form jener unsichtbaren Teilhabe ist, die wir jetzt schon mit Jesus in der Liebe haben und später noch stärker in der Gottschau erhalten. Freilich möchte Hugo im Kommentar auch hervorheben, daß die Eucharistie nicht nur Sinnbild ist, sondern die Teilnahme bereits schenkt. Insofern geht die Darlegung über den unmittelbaren Wortkommentar zur Coelestis Hierarchia hinaus und hat auch ein polemisches Anliegen, das aber durchaus aus den Gedankengängen der areopagitischen Schrift und dem Zeitbedürfnis des Berengarstreites entspricht. Vielleicht sind es gerade diese Ausführungen gewesen, die Hugo veranlaßt haben, die Kapitel in sein systematisches Werk einzubauen.

Durch diesen durchschlagenden Beweis Kleineidams ist die alte Frage nach der Priorität also entschieden. Freilich kann der Kommentar in seiner endgültigen Form nicht lange vor De sacramentis entstanden sein, da er Ludwig VII. gewidmet ist. Weil dieser die Regierung 1137

[1] Literaturgeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor: Schol 24 (1949) 564—566.

[2] PL 176, 465 C—468 A.

antrat, müssen wir wenigstens die Vollendung des Kommentars in dieses Jahr setzen, also in eine Zeit, in der auch De sacramentis geschrieben wurde (vor 1141). Es ist jüngst gezeigt worden, daß unsere Überlieferung des Kommentars zwei Kommentare in sich enthält, die beide von Hugo verfaßt und vereint worden sind[3]. Aber der in De sacramentis übernommene Teil der Eucharistielehre trägt alle Merkmale des zweiten Kommentars, besonders die viel persönlichere Art, als sie der frühere stärkere Wortkommentar aufweist[4]. Also muß dieser zweite Kommentar auch vor der Schrift De sacramentis verfaßt und wohl 1137 bereits in dem Ludwig gewidmeten Kommentar eingebaut gewesen sein.

Bei der engen zeitlichen Verbindung ist es fast selbstverständlich, daß wir auch noch andere Spuren aus der kommentierenden Tätigkeit Hugos in De sacramentis finden. Dafür war Hugos Geist viel zu lebendig[5]. So können wir in der Tat z. B. eine weitere fast wörtliche Übernahme im wichtigen Kap. De fide feststellen. Dort ist die Lehre von den drei Augen der Gotteserkenntnis im engen Zusammenhang mit dem Kommentar behandelt[6]. Bei der umstrittenen Frage nach der Gottschau bei Dionysius, Eriugena und Hugo[7] schien es uns aber zunächst besser, an einer anderen in den Grundanschauungen unbestrittenen Lehre den Einfluß des Areopagiten über den Kommentar Hugos auf seine übrige Lehre zu erarbeiten. So lassen sich leichter die Prinzipien feststellen, und damit ist ein sicherer Weg geschaffen, um nachher auch das in sich, unabhängig von der Abhängigkeitsfrage, strittige Problem der Gottschau einer Klärung zuzuführen. Es sei daher die für Hugos Denken und seinen Einfluß auf die Nachwelt so wesentliche Darlegung zum Sakramentenbegriff zunächst untersucht, um so einen ersten Einblick in die Einflußsphäre des Areopagiten auf Hugo und dadurch auch auf die folgende Scholastik zu erhalten. Damit ist zugleich ein Beitrag zur Frage gewonnen, wie es kommen konnte, daß der doch vielfach einseitige Ps.-Dionysius zu solchem Ansehen gelan-

---

3 H. Weisweiler, Die Ps.-Dionysius-Kommentare in Coelestem hierarchiam des Skotus Eriugena und Hugos von St. Viktor: RechThAncMéd 19 (1952) 26—42.

4 Vgl. ebd.

5 Siehe H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis: Schol 24 (1949) 59 bis 87, 232—267. — Hugos von St. Viktor Dialogus De sacramentis legis naturalis et scriptae als frühscholastisches Quellenwerk: Miscellanea G. Mercati, Città del Vaticano 1946, II 179—219. — Zur Einflußsphäre der ‚Vorlesungen' Hugos von St. Viktor: Mélanges J. de Ghellinck S. J., Gembloux 1951, II 527—581 (zitiert: Arbeitsmethode — Dialogus — Einflußsphäre).

6 PL 175, 975 ff. bzw. PL 176, 329.

7 Vgl. nun dazu vor allem (die in der Interpretation aber umstrittene Arbeit von) H. Köster, Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor, Emsdetten 1940, und J. M. Alonso, Teofanía y visión beata en Escoto Erigena: RevEspT 10 (1950) 361—389; 11 (1951) 255—281.

gen konnte; oder mehr noch, wie es möglich war, daß er einen solchen Einfluß ausüben konnte.

1. Der starke Symbolcharakter[8] der Schriften und des Systems des Ps.-Areopagiten führt, verbunden mit dem Teilhabegedanken, wesensnotwendig dazu, daß unter dem Symbol die innere Partizipation mit dem Göttlichen gesucht und gefunden wird. Sehr gut hat das Hugo bei Gelegenheit der Frage ausgeführt, durch welche Symbole in der Heiligen Schrift die Hierarchie der Engel dargestellt werde[9]. Ein dreifaches, so führt Hugo in der Deutung des Dionysiuswortes[10] aus, ist zu untersuchen. Zunächst ist festzustellen, wie (quomodo) die heiligen Schriften die himmlischen Kräfte bezeichnen. Daran schließt sich die Erforschung, welcher Art (quales) diese Bilder sind. Endlich muß man festzustellen suchen, zu welchen Wahrheiten man durch diese Bilder aufzusteigen vermag[11]. Denn es genügt, so sagt Hugo, nicht, nur auf das Sichtbare zu achten, wenn man nicht auch zur unsichtbaren Wahrheit fortschreitet. Sonst wird man nie zum eigentlichen Ziel gelangen[12]. Es ist somit nach Hugo notwendig, das Symbol von der Wahrheit zu unterscheiden. Denn „etwas anderes ist es, was äußerlich zum Unterricht (erudiendo) den Sinnen vorgelegt wird; etwas anderes, was innerlich zur Beglückung der Seele aufleuchten soll“[13].

Das ist aber nichts anderes als der Grundgedanke des Sakramentenbegriffs Hugos. Und zwar in einem doppelten Gedankengang. Zunächst erscheint er als erster Teil der eigentlichen Definition der Sakramente im engeren Sinn. Sie enthält nach Hugo drei Elemente, von denen keines fehlen darf. Es sind die in der Schöpfung gegebene Ähn-

8 Siehe O. Semmelroth, Die Θεολογία συμβολική des Ps.-Dionysius Areopagita: Schol 27 (1952) 1—11.

9 PL 175, 963 D.

10 Deinde coelestes hierarchias laudare (oportet) secundum ipsarum in eloquiis manifestationem consequentibusque his dicere, qualibus divinis formationibus coelestes figurant ordines eloquiorum sacrae descriptiones et ad qualem oportet ascendere per formas veritatem. So in der Übersetzung, die Hugo benutzte (PL 175, 955 D f.); ähnlich in der Übersetzung des Scotus: PL 122, 1039 C und im Original cap. 2: PG 3, 136 f. — Zur Frage der von Hugo benutzten Übersetzung vgl. Ps.-Dionysius-Kommentare 46.

11 Ac si diceret: Primum oportet considerare, quomodo divina eloquia coelestes virtutes per descriptionum formationes laudabiles praedicant; deinde quales etiam sint ipsae descriptiones et formationes, quas divina quadam oratione in earum scilicet coelestium virtutum declarationem figurant. Novissime autem oportet considerare, ad qualem oportet ascendere per formas veritatem: PL 175, 963 D f.

12 Non enim sufficit hoc solum, quod visibile est attendere, nisi etiam sciamus, qualem oporteat ex eo, quod visibiliter demonstratur, invisibiliter veritatem cogitare. Si enim putamus hoc solum esse, quod visibiliter in demonstrationem cernitur, numquam veritatis participes efficimur: ebd. 964 A.

13 Discernamus ergo signum a veritate et sciamus aliud esse, quod foris sensui erudiendo apponitur; aliud autem, quod intus animo beatificando reservatur: ebd. 964 A.

lichkeit des sakramentalen Zeichens mit der entsprechenden sakramentalen Gnade (ex similitudine repraesentans); dann die konkrete Bestimmung als sakramentales Zeichen durch die Einsetzung des Herrn (ex institutione significans) und endlich als drittes Element die Gnade, die das äußere Zeichen durch die Segnung enthält (ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam)[14].

Es ist bekannt, wie sehr Hugo in dieser Definition die Ähnlichkeit fordert. Zwar tat er das nicht als erster. Denn der alte augustinische Begriff des Sakramentes hatte längst das Sakrament als signum oder signaculum bezeichnet[15].

Der Brief Augustins an Bonifatius enthielt auch die später klassisch gewordenen Worte: Si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sunt res, non habent, omnino sacramenta non essent[16]. Sehr gut hat jüngst D. Van den Eynde gezeigt, wie die augustinische Definition ‚sacramentum sacrum *signum*' sogar der wesentliche Beweisgrund für Berengars symbolische Eucharistiedeutung wurde[17]. Es mußte im Verlauf des Berengarstreites von selbst dazu kommen, den inneren Gehalt des Zeichens gegen den bloßen Symbolismus Berengars herauszustellen. So hat J. de Ghellinck ausgezeichnet belegt, daß seit Beginn des 12. Jahrhunderts die erweiterte Form des sacramentum sacrae *rei* signum immer verbreiteter wurde[18]. Es kam sogar zu einer Überspitzung wie bei Magister Simon oder dem Madrider Traktat, in denen nun das signatum zum eigentlichen sacramentum wurde, ohne daß dadurch freilich das signum einfach geleugnet ward; aber es trat zurück[19]. Wie sehr aber auf der anderen Seite der Zeichencharakter

---

14 Si quis autem plenius et perfectius, quid sit sacramentum, diffinire voluerit, diffinire potest, quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam: De sacramentis l. 1, p. 9 cap. 2; PL 176, 317 D. — Vgl. H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor, Freiburg 1932, 44 (zitiert im folgenden: Wirksamkeit).

15 Siehe J. de Ghellinck, Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XII[e] siècle: Mélanges Mandonnet (Bibl. thomiste 14), Paris 1930, II 79—96. — N. M. Haring, Berenger's Definitions of Sacramentum and their influence in Mediaeval Sacramentology: Mediaeval Studies 10 (1948) 109 bis 146. — D. Van den Eynde, Les Définitions des Sacrements pendant la première période scolastique (1050—1240), Rome-Louvain 1950.

16 Ep. 98, 9 (PL 33, 364). — Zum Symbolgedanken der Vorscholastik vgl. vor allem R. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926.

17 A. a. O. 4 ff.

18 J. de Ghellinck a. a. O. 82. Vgl. D. Van den Eynde a. a. O. 18 ff.

19 So schreibt Magister Simon: Sacramentum est autem sacre rei signum. In sacramento duo signantur. Est enim sacrum signans, est sacrum signatum. Et utrumque dicitur sacramentum; sic tamen ut signans habeat aliquam similitudinem cum re signata, sicut in omnibus sacramentis videri potest. De signante vero interim differentes, de signato loquamur: ed. H. Weisweiler, Maître Simon et son groupe De sacramentis (Spicilegium s. Lovaniense 17), Louvain 1937, 1 f. — Im Tractatus de septem sacramentis ecclesiae der gleichen Schule heißt es: Sacramentum itaque duobus modis dicitur. Dicitur enim sacramentum vel sacre rei signum vel sacrum secretum. Sacre rei sig-

der Sakramente im Bewußtsein der Zeit blieb, zeigt die Ersetzung der zweiten von Berengar so bevorzugten Formel (invisibilis gratiae visibilis *forma)* durch Abaelard. Er gestaltete sie um durch die formale Hervorhebung des Wortes ‚signum' an Stelle von ‚forma'. Daher hieß die in seiner Schule gebräuchliche Formel nun: Visibile *signum* invisibilis gratiae[20].

So nahm also Hugo mit dem Hervorheben des Zeichencharakters als erstem Element seiner neuen Definition einen echten Traditionsgedanken auf. Aber er hat ihn tiefer in der systematischen Theologie verankert, wenn er ihn in eine eigentliche Definition mit hineinnahm. Dazu kam, daß er dadurch darauf hingeführt wurde, den Unterschied von bloßem Zeichen und sakramentalem Zeichen zu erarbeiten. Dabei hat er als erster den *systematischen inneren Grund* für die Notwendigkeit der Similitudo des sakramentalen Elementes geklärt. Augustinus hatte eigentlich nur die Notwendigkeit der Ähnlichkeit hervorgehoben. Dabei war es auch später im wesentlichen geblieben. Nun wird vom Systematiker Hugo der weitere Schritt gewagt. Der entscheidende Satz lautet: Debet enim omne sacramentum similitudinem quandam habere ad ipsam rem, cuius est sacramentum, secundum quam habile sit ad eandem rem suam repraesentandam[21]. Also die Möglichkeit und Geeignetheit zur Darstellung seines Inhaltes erhält das äußere Element erst dadurch, daß es dem Inhalt ähnlich ist.

Den vollen Sinn dieser auf den ersten Blick so selbstverständlichen Sache ersieht man aber erst durch einen Vergleich mit den ähnlichen Ausführungen Hugos in seinem früheren Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae. In diesem Frühwerk Hugos findet sich die erste Spur der neuen Definition[22]. Hier heißt es auf die Frage nach dem Unterschied von bloßem Zeichen und Sakrament, daß das Zeichen u. U. nur aus dem äußeren Übereinkommen seine Zeichenbedeutung haben kann, während das Sakrament seine Ähnlichkeit allein aus der *inneren* Natur nehmen darf[23]. Das ist also der Sinn der zunächst als einfache Selbstverständlichkeit erscheinenden Aussage in De sacramentis: Nur das kann sakramentales Zeichen sein, was eine wirkliche, nicht nur äußere, im menschlichen Übereinkommen ruhende Ähn-

num: quod sacram rem designat, ut incarnacio Christi, passio ..., que omnia sacram rem designant. Sacrum secretum: sacra res que signatur, ut illud quod latet in dominico pane. De hoc itaque agamus: ebd. 82; zur Ideenentwicklung vgl. ebd. LXIX ff. — Van den Eynde, a. a. O. 34 f., weist gut darauf hin, daß die Eucharistie für die starke Betonung des sacrum signatum wohl Ursache war.

[20] Theologia schol. I 2 (PL 178, 984 B). So lehrt auch die Schule Abaelards, wie Van den Eynde a. a. O. 27 ff. belegt.

[21] PL 176, 318 B. [22] Vgl. Dialogus 201 ff.

[23] D(iscipulus): Quid interest inter signum et sacramentum? M(agister): Signum solum ex institutione significat; sacramentum etiam *ex similitudine* repraesentat. Item signum rem significare potest, non conferre. In sacramento autem non sola significatio est, sed etiam efficacia, ut videlicet simul et ex institutione significet et *ex similitudine* repraesentet et conferat ex sanctificatione: PL 176, 34 D. f.

lichkeit mit der bezeichneten Sache hat. So wird es verständlich, warum Hugo in De sacramentis diese Ähnlichkeit ausdrücklich auf die Schöpfung zurückführt, also aus der Natur des Zeichens selbst ableitet: Omne sacramentum similitudinem quidem habet ex prima eruditione[24]. Die Summa sententiarum hat daher den Satz des Dialogs Hugos bei der Übernahme in ihr Werk recht interpretiert durch den Zusatz, daß ein bloßes Zeichen auch bestehen könne ohne Ähnlichkeit auf bloßes Übereinkommen hin wie etwa der Weinkranz. Das aber sei im sakramentalen Zeichen zu wenig[25].

Den Grund, warum Hugo diese *ontische Ähnlichkeit* des sakramentalen Zeichens als erster in seiner Systematik fordert, kann man deutlich aus den folgenden Darlegungen des dritten Kapitels ersehen. Es trägt die Überschrift: Quare instituta sint sacramenta[26]. Auf die vorliegende Frage kommt es bei dem zweiten Grund der Einsetzung näher zu sprechen. Durch das äußere Zeichen soll der Mensch zum eigentlichen Inhalt hingeführt werden: Propter eruditionem quoque instituta sunt sacramenta, ut per id, quod foris in sacramento in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem, quae intus in re sacramenti constat, agnoscendam mens humana erudiatur[27]. Die gefallene Menschheit kann nur durch Sichtbares zum Unsichtbaren, nur durch menschliches Tun zum Göttlichen aufsteigen. So wird ihr im Sichtbaren das unsichtbare Gut wiedergeschenkt, das sie vorher verloren hatte. Sie wird äußerlich aufgeweckt und dann innerlich erneuert[28]. Selbstverständlich aber kann ein äußeres Zeichen nur dann solche Wirksamkeit haben, wenn es sich um eine naturgegebene Ähnlichkeit handelt, nie aber um ein bloß äußerliches Symbol wie einen Weinkranz. Auch die Hugo eigene Idee des Sakramentes als Gnadengefäß, die er im Anschluß an Augustin ausgebaut hat[29], mußte ihn dazu führen, die Naturähnlich-

[24] PL 176, 318 B. Ähnlich heißt es kurz nachher: Ipsa similitudo *ex creatione* est; ipsa institutio ex dispensatione; ipsa sanctificatio ex benedictione. Prima *indita* per creatorem (ebd. 318 C). Als Beispiel wird die Taufe angeführt: Habet autem omnis aqua ex *naturali* qualitate similitudinem quandam cum gratia Spiritus sancti, quia sicut haec abluit sordes corporum, ita illa mundat inquinamenta animarum (ebd. 318 C/D). Ähnlich schreibt Hugo auch im 4. Kap. (ebd. 322 A—323 C).

[25] Et hoc est, quod distat inter signum et sacramentum, quia ad hoc, ut sit signum, non aliud exigit nisi ut illud significet, cuius perhibetur signum, non ut conferat... Iterum hoc interest, quia signum potest esse pro sola significatione, quamvis careat similitudine, ut circulus vini; sed sacramentum non solum ex institutione significat, sed etiam ex similitudine repraesentat: PL 176, 117 B. — Zum Verhältnis des Dialogus Hugos zur Summa sententiarum siehe Dialogus 207 f.

[26] PL 176, 319 A f. [27] PL 176, 320 A/B.

[28] Homo qui visibilia noverat, invisibilia non noverat, divina agnoscere nullatenus posset nisi humanis excitatus. Et idcirco dum ei bonum invisibile, quod amiserat, redditur, foris ei eiusdem significatio per species visibiles adhibetur, ut foris excitetur et intus reparetur, ut in eo, quod tractat et videt, agnoscat quale sit quod percipit et non videt: PL 176, 320 B.

[29] Vgl. Wirksamkeit 11 ff., 15 ff., 44 f., 146 ff.

keit hervorzuheben. Die Sakramente, so führt Hugo aus, sind gleichsam Medizingefäße. Da die Arznei selber unsichtbar ist, werden sie in sichtbaren Gefäßen dem Kranken gereicht: Aeger medicamentum videre non potest, sed vas, in quo medicamentum datur, videre potest[30]. So wird denn im sichtbaren Gefäß die innere Arznei erkennbar. Der Kranke sieht, was er empfängt, und wird so zur Liebe entflammt[31]. Also mußte auch das zu einem eigentlichen Symbol führen. Denn eine bloße äußerliche Zeichenbestimmung hätte diesen Zweck nur unvollkommen oder auch gar nicht erfüllt.

2. Diese Darlegungen aus Hugos Dialog und vor allem aus seiner Schrift De sacramentis erinnern schon im bloßen Wortlaut an die vorhin aus dem Kommentar vorgelegten Texte. Man findet die gleichen Gedankenreihen wieder. Das Sichtbare ist es, das auch nach dem Kommentar äußerlich den Sinnen zur Erkenntnis vorgelegt wird: quod foris sensui erudiendo apponitur[32]. Daneben steht als anderes Element die innere Beglückung der Seele: aliud autem, quod intus animae beatificando reservatur[33]. Es sind also wie beim Sakramentenbegriff beide Teile deutlich unterschieden und doch wieder zur Erkenntnis unmittelbar verbunden. Das ist schon deshalb auffallend, weil bei Hugo zum erstenmal in dieser starken Systematik die Trennung und zugleich die innere Verbindung im engen Sakramentenbegriff aufgestellt wurde.

Wichtiger aber ist noch, daß Hugo in den weiteren Ausführungen seines Kommentars — vielfach übrigens im Gegensatz zu Scotus Eriugena[34] — eine ganze Theorie der Bilder und Zeichen entwickelt. Ihre grundlegenden Ergebnisse finden wir ebenfalls in der gezeichneten Sakramentendefinition wieder. Es ist zunächst, so führt der Viktoriner aus, darauf zu achten, daß Bilder und Figuren zum körperlichen Bereich gehören. Sie fallen also nicht unmittelbar unter das Göttliche und Geistige[35]. Somit ist das Bild nur als Bild und Zeichen zu deuten, d. h. wir

30 PL 176, 320 B.

31 Dona enim gratiae spiritualia quasi quaedam invisibilia antidota sunt, quae dum in sacramentis visibilibus quasi quibusdam vasculis homini porriguntur, quid aliud quam ex patenti specie virtus occulta ostenditur? Aeger enim medicamentum videre non potest, sed vas, in quo medicamentum datur, videre potest. Et propter hoc in ipsa vasis specie virtus exprimitur medicinae, ut agnoscat, quid accipit, et per ipsam agnitionem proficiat ad dilectionem: PL 176, 320 B/C.

32 PL 175, 964 A.

33 Ebd.

34 Vgl. Ps.-Dionysius-Kommentare 32—35.

35 Idcirco autem dicere oportet, ad qualem veritatem ascendere debeamus ab his figurationum visibilium formis, ne nos etiam, sicut multi, existimemus haec omnia, quae pro signis coelestium in Scripturis figurate proponuntur, ita esse illic, quemadmodum hic mystice figurantur in similitudinibus et formis et figuris ad corporalia tamen et sensibilia pertinentibus, quae in divina et spiritualia non cadunt: PL 175, 964 A/B.

sollen dadurch nur das erkennen, was im Versinnbildeten lebt[36]. Daher kann die Heilige Schrift sogar Unähnliches heranziehen; denn auch durch das Fremde (alienum) läßt sich das Eigene, etwa in der Negation, deutlich machen. Auch dieser Gedanke ist dem Areopagiten entnommen[37]. An ihn schließen sich ebenfalls die weiteren Ausführungen eng an. In ihnen zeigt Hugo, daß durch solche unähnlichen Bilder dem höheren Wesen keine Schande angetan wird, weil es sich eben nur um Bilder des sonst Unbegreiflichen handelt[38].

Bei dieser so weit sich erstreckenden Symboltheorie, die Hugo hier im Anschluß an Ps.-Dionysius entwickelt, muß es zunächst auffallen, warum er die Symbole der *Sakramente* auf die *natürlich* gegebene Ähnlichkeit beschränkt. Aber auf der anderen Seite wird so im Gegensatz noch deutlicher, wie bedeutungsvoll ihm der naturgegebene Symbolcharakter der Sakramente war. Denn nun erst tritt sein Anliegen durch die Einschränkung der Symbolik in diesem Einzelfall ins volle Licht. Diese allgemeine Kenntnis der Symbolik hat ihn instand gesetzt, nun so eingehend die engeren Symbole der Sakramente über alle bisher vorgelegten Versuche hinaus zu behandeln. Es ist das wichtig zu sehen, weil man bisher gewöhnlich den Fortschritt Hugos von einer weiteren zur engeren Sakramentendefinition im Betonen des ‚continere gratiam‘,

---

[36] Sequitur: „Et ad boum pecudalitatem“. Subaudiendum est: et ne existimemus quosdam formatos ad boum pecudalitatem, hoc est ad similitudinem formamque boum, quae pecudalis est, non angelica, sicut in Ezechiele forma bovis vel vituli in animalium figuratione exprimitur. Aut etiam, ne existimemus eosdem spiritus formatos ad leonum bestialem imaginationem hoc est ad imaginationem sive imaginem leonum, quae bestialis est et spirituali ac rationali natura indigna, sicut in Ezechiele facies hominis et facies leonis in figuratione animalium memoratur. Et ad aquilarum curvo rostro speciem, iterum subauditur: formatos non existimemus . . .: PL 175, 964 D f. — So wird der Text des Areopagiten in Kap. 2 der Coelestis Hierarchia gedeutet: Ut non et nos eodem modo multis immunde existimemus coelestes et deiformes animos multipedes esse quosdam et multorum vultuum et ad boum pecudalitatem aut ad leonum bestialem imaginationem formatos. So heißt es in der von Hugo vorliegenden Übersetzung: PL 175, 956 D; siehe die Übersetzung des Scotus Eriugena in PL 122, 1039 C/D oder den Urtext PL 3, 137 A.

[37] Si autem deformes imaginum descriptionis causas existimaverit quis inhonestum, dicens referri sic turpes formationes deiformibus et sanctissimis dispositionibus, sufficit ad eum dicere: Quomodo duplex est sanctae manifestationis modus? Unus quidem quasi consequens propter similes proventium sacrarum figurarum imagines; alter vero propter dissimiles formarum facturas in omnium inconsequens et indecorum conformatus: PL 175, 957 D f. Vgl. die Übersetzung des Scotus in PL 122, 1041 A. Der Urtext findet sich PG 3, 139 B/C.

[38] Ac si dicat: Non solum similibus et excellentibus manifestationibus atque ad eius imaginem accedentibus manifestatur; sed aliquando etiam manifestationibus dissimilibus et ab ipsius natura peregrinis ab eloquiis „supermundane“, id est mystice et spiritualiter et super huius mundi speciem, laudatur . . . Quando per dissimiles et a se alienas formationes laudatur, supermundane laudatur, quoniam nec idem esse dicitur nec secundum id sed supra id totum aliud, per quod laudatur: PL 175, 972 D.

also im dritten Element seiner Definition gesehen hat. Gewiß ist das auch der Fall. Doch darin erschöpft sich die Tat Hugos nicht. Sie liegt auch in dem Hervorheben des engeren Symbolcharakters.

3. Aber es fehlt uns noch die Feststellung der Quelle, die Hugo zu dieser ihm eigenen Verengung des sakramentalen Symbols als naturgegebenem Zeichen hinführte. Liegen hier doch vielleicht noch andere Gedanken des Areopagiten und somit des Kommentars vor, die Hugo leiteten, oder läßt sich aus Dionysius und dem Kommentar wenigstens die Forderung Hugos näher erläutern?

Dazu ist zunächst festzustellen, daß der Viktoriner auch in den allgemeinen Bildern, ja selbst in jenen, die gegensätzlich erscheinen, eine gewisse naturgegebene Ähnlichkeit im Anschluß an Gedanken des Areopagiten findet. Jedes Bild, auch das materielle, hat nach Ps.-Dionysius in sich einen Abglanz der ewigen Schönheit, weil es von dem Einen, Wahren und Guten geschaffen wurde[39]. Diesen Satz des Dionysius deutet Hugo weiter: Beide, das Zeichen wie das Bezeichnete, haben eine Ähnlichkeit, weil sie von dem Einen Guten stammen. Durch ihn sind sie, was sie sind, und zeigen das auch im Bild ihres Wesens[40]. Also selbst in der Unähnlichkeit liegt dennoch etwas Gleiches, und zwar naturgegeben. Das entspricht ja auch dem sonstigen so ontischen Denken des Areopagiten.

Dazu tritt noch eine weitere Ausführung Hugos, die wiederum durch Ps.-Dionysius angeregt ist. Hugo unterscheidet im Kommentar die verschiedenen Quellen der Ähnlichkeitsbetrachtung: Sensibilia symbola *materialia* sunt signa sive in creaturis sive in Scripturis sive in sacramentis divinis ad demonstrationem invisibilium proposita[41], Neben ihnen stehen dann die *intellektuellen* Bilder, die geistigen Theophanien, d. h. die göttliche Offenbarung, durch die innerlich die dunkle und

39 Nihil eorum quae sunt, esse universaliter boni participatione privatum, siquidem ut eloquiorum Veritas ait: „Omnia bona valde". Est ergo ex omnibus intelligere bonas speculationes et invisibilibus et intellectualibus ex materialibusque formare dictas dissimiles similitudines ... Est itaque non dissonas formare coelestibus formas et ex vilibus materiae partibus, quoniam et ipsa ex vere bono subsistentiam possidens per omnem sui materialem dispositionem imagines quasdam intellectualis pulchritudinis habet: PL 175, 958 D f. Vgl. die Übersetzung bei Scotus PL 122, 1042 B f. und im Urtext PG 3, 141 C f.

40 Subiungit aliam causam priori, pro qua convenienter ex visibilibus ad invisibilia similitudines trahuntur, secundum ea etiam, quae contraria videntur, non solum videlicet quia ea, quae dicuntur aliter hic et aliter ibi subsistere intelliguntur, sed ideo etiam, quia, quaecunque hic sunt, secundum aliud similitudinem habent ad ea, quae ibi subsistunt, quoniam et haec et illa ab uno bono sunt, quod sunt, et secundum imaginem, quam ad illud possident ista, illorum quoque figuram et similitudinem praetendunt: PL 175, 984 B/C.

41 PL 175, 1053 C.

unsichtbare göttliche Natur geoffenbart wird[42]. Die Sakramente gehören also zur ersten Klasse der „materialia signa in creaturis".

Bereits in der Einführung zum Kommentar hatte nun Hugo auf diese beiden Arten der Bilder hingewiesen, als er den Unterschied zwischen der ‚theologia mundana' und der ‚divina' dartat. Er kann sich dafür freilich nicht auf den Areopagiten berufen. Hugo aber erörtert zugleich den Unterschied der Deutlichkeit und Helle der verschiedenen Bildklassen, und das ist wieder echt ps.-dionysisch. Die Natur konnte wohl ihren Schöpfer zeigen. Aber ihre Ähnlichkeit und Bildhaftigkeit war nur sehr fern und fremd. Es war, wie er sich ausdrückt, die Ähnlichkeit der Dienerin zum Herrn der ewigen Majestät. Die Schöpfung war darum auch nicht fähig, weit zu leuchten. Dazu fehlten ihr die hehren Bilder, die erst durch die Gnade geschenkt wurden. Vor allem aber besaß sie nicht das tiefste Fundament der Wahrheit, d. h. das Bild der Menschheit Jesu. So konnte die Schöpfung Gott nur ‚lippienti acie', mit getrübtem Auge betrachten[43]. Darum schenkte Gott neben dem ‚simulacrum naturae' noch das der ‚Gnade'[44]. Erst in ihm wird die Erleuchtung gegeben, weil in ihm Gott nicht bloß abgebildet ist, sondern auch gegenwärtig wirkt[45]. So hat denn die ‚theologia mundana'

---

[42] Speculantur etiam per eandem illuminationem intellectualia, subaudi symbola, id est spirituales theophanias, id est divinas manifestationes, per quas eis intus occultae et invisibilis divinitatis natura manifestatur: PL 175, 1053 C/D. So erklärt Hugo u. a. den Text des Areopagiten: Contemplativasque iterum sensibilium symbolorum aut intellectualium speculativas neque ut varietate sacrae scribentis theoriae in divinum reductas sed ut omnis immaterialis scientiae altiori lumine repletas et formificae et principalis pulchritudinis et superessentialis et terlucentis contemplatione, quantum fas, refertas, communionem autem Jesu digne similiter factas: PL 175, 1032 C. Vgl. die Übersetzung des Scotus in PL 122, 1051 B/C und den Urtext PG 3, 207 B/C.

[43] Natura ad servitutem condita creatorem suum demonstravit; sed erat similitudo peregrina ad excellentem et dominantem maiestatem. Neque potuit evidentem declarationem invenire in iis omnibus illa, quae docenda fuerat natura, quoniam et ipsa sana non erat, ut multum claresceret in contemplationem. Non enim habuit, quae per gratiam exemplaria formabantur ad sanitatem visionis internae neque arcam sapientiae noverat et conditorum thesaurorum carnem Verbi aeterni in Jesu humanitate, sed naturali solo documento utens lippienti acie lumen nubilum et ambiguum adducens speculanti in rerum creatarum specie contemplabatur: PL 175, 926 A.

[44] Duo enim simulacra erant proposita homini, in quibus invisibilia videre potuisset: unum naturae et unum gratiae. Simulacrum naturae erat species huius mundi, simulacrum autem gratiae erat humanitas Verbi. Et in utroque Deus monstrabatur, sed non in utroque intelligebatur, quoniam natura quidem specie sua artificem demonstravit, sed contemplantis oculos illuminare non potuit. Humanitas vero Salvatoris et medicina fuit, ut caeci lumen reciperent, et doctrina pariter, ut videntes agnoscerent veritatem: PL 175, 927 B/C.

[45] Per simulacra naturae creator tantum significabatur; in simulacris vero gratiae praesens Deus ostendebatur, quia illa operatus est, ut intelligeretur esse; in istis vero operatus est, ut agnosceretur praesens esse: PL 175, 926 D.

die Werke der Schöpfung in ihr Gottesbild hineingenommen. Die ‚theologia divina' erwählte zu ihrem Gegenstand darüber hinaus die ‚opera restaurationis', d. h. die Menschheit Jesu und seine Sakramente als Bilder und Führer zur Vollerkenntnis. Sie zieht freilich dazu auch die Natur heran. Aber viel deutlicher ist die Sichtbarkeit und Erkennbarkeit des Göttlichen in den Zeichen der Gnade, im Fleisch des ewigen Wortes und seiner mystisch-sakramentalen Handlung. Erst sie vermögen ohne Befleckung des Irrtums zur Wahrheit zu führen[46]. Das ist naturgemäß nur möglich, wenn sie wie das reale Fleisch des Menschgewordenen wirkliche und nicht nur rein äußerlich bestimmte Symbole sind. Besonders ist das aus dem Gedankengang des Ps.-Dionysius gefordert, der Schöpfung und Erlösung so eng verbindet[47]. Ihm folgt Hugo, wenn auch er ausdrücklich sagt, daß die ‚theologia divina' die ‚mundana' in ihre Konstitution mit einschließt.

4. Will das Sakrament aber echtes Symbol der Erlösungsordnung sein, dann muß es aus der Ordnung der bloßen Schöpfung und des Schöpfungszeichens hinaufgehoben werden in die opera restaurationis. Damit ist für Hugo der Anlaß zum besonderen Hervorheben des zweiten Elementes seiner Definition über die reine Naturähnlichkeit hinaus gegeben: die Forderung der Einsetzung durch den Erlöser und als drittes Element die Heiligung durch die Gnade: Si quis autem plenius et perfectius, quid sit sacramentum, diffinire voluerit, diffinire potest, quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam[48].

Hugo hat bei der näheren Erklärung dieser Definition die deutlich

---

[46] Haec est distantia theologiae huius mundi ab illa, quae divina nominatur theologia. Impossibile enim est invisibilia nisi per visibilia demonstrari et propterea omnis theologia necesse habet visibilibus demonstrationibus uti in invisibilium declaratione. Sed mundana, ut diximus, theologia opera conditionis assumpsit et elementa huius mundi secundum speciem creata, ut demonstrationem suam faceret in illis. Theologia vero divina opera restaurationis elegit secundum humanitatem Jesu et sacramenta eius, quae ab initio sunt, naturalibus quoque modo subiunctis, ut in illis eruditionem conformaret. Maior autem, ut diximus, declaratio divinitatis in sacramentis gratiae et carne Verbi et mystica operatione istius ostenditur quam naturali rerum specie praedicetur. Et idcirco mundana theologia parum evidenti demonstratione utens, non valuit incomprehensibilem veritatem sine contagione erroris educere, cum divina noscitur theologia simplici ac pura assertione praedicare: PL 175, 926 D f. — Zur engen Verbindung der Theologie mit der übrigen Wissenschaft des Trivium und Quadrivium nach Hugo vgl. Einflußsphäre 560 ff., 576 ff.

[47] Siehe dazu O. Semmelroth, Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita: Schol 24 (1949) bes. 372 ff.

[48] PL 176, 317 D.

spürbare Schwierigkeit, die Forderung des zweiten Elementes, also der Einsetzung durch den Herrn, neben dem ersten, also der Naturähnlichkeit, zu rechtfertigen. Denn schon in der Naturähnlichkeit scheint die positive Symbolfähigkeit genügend erfüllt zu sein. Um beide Elemente dennoch zu unterscheiden, beruft er sich auf das Beispiel der Taufe. Das Wasser besitzt die natürliche Fähigkeit zu reinigen und kann so die Reinigung durch den Heiligen Geist darstellen. Aber es mußte der Erlöser noch die positive Einsetzung beifügen, damit es nicht nur, aus der natürlichen Ähnlichkeit, die Reinigung versinnbildet, sondern auch jene der geistigen Gnade[49].

Es ist nicht uninteressant. zu sehen, wie Hugo im frühen Dialog De sacramentis legis naturalis et scriptae, also in der ersten Formulierung seiner Definition, gerade für dieses zweite Element noch anders formuliert. Das Verhältnis des Zeichens und der Einsetzung ist dabei sogar umgekehrt gedeutet. Während in De sacramentis die Einsetzung durch den Erlöser offenbar die höhere Stufe bedeutet, liegt im Dialog der Unterschied zwischen bloßem Zeichen und sakramentalem Symbol in der Schöpfung selbst. Für das Sakrament ist im Dialog die naturgegebene Ähnlichkeit maßgebend (sacramentum etiam ex *similitudine* repraesentat), während der bloße Zeichencharakter durch die Einsetzung festgelegt wird, die allen Zeichen, seien es naturgegebene oder freigewählte, eigen ist (signum solum ex *institutione* significat)[50]. In De sacramentis führt also die Einsetzung ein natürlich gegebenes und voll konstituiertes Zeichen in die höhere Ebene der Heilsordnung; im Dialog aber gehört sie zur Konstitution des Zeichencharakters selbst, zu dessen sakramentaler Vollkonstitution dann freilich noch als signum distinctivum die naturgegebene Ähnlichkeit kommen muß.

Der Vergleich mit dem Kommentar zeigt nun, worum es Hugo ging, wenn er in De sacramentis die Einsetzung so hervorhob und erst nach ihr den strengen Symbolcharakter des sakramentalen Zeichens gegeben sein ließ. Weil es erst durch die Einsetzung in die eigentlich *erlösende* Sphäre tritt, wird es auch erst jetzt, wie alles in ihr, wirklich deutliches Symbol der erlösenden Gnade. Bis dahin war es, wie alles in der dunkleren Schöpfungsordnung, nur ‚repraesentans'; nun wird es eigentlich ‚significans'.

5. Zugleich erhält nun auch das dritte Element der Definition des Sakramentes, das ‚continere gratiam' seine tiefere Bedeutung. Da wir hier im Kernpunkt der engeren Definition Hugos stehen, ist

[49] PL 176, 318 D.

[50] D. Quid interest inter signum et sacramentum? M. Signum solum *ex institutione significat*, sacramentum etiam *ex similitudine* repraesentat. Item signum rem significare potest, non conferre; in sacramento autem non sola significatio est sed etiam efficacia, ut videlicet simul et ex institutione significet et ex similitudine repraesentet et conferat ex sanctificatione: PL 176, 34 D f. Vgl. dazu: Dialogus 201 ff.

ein Einfluß des Kommentars auf diese Erklärung besonders bedeutungsvoll. Bereits im Dialog war das ursächliche Wirken der Sakramente durch die Worte wiedergegeben: Signum rem significare potest, non *conferre;* in sacramento autem non solum significatio sed etiam efficacia, ut ... et *conferat* ex sanctificatione[51]. Hugo geht in De sacramentis von dieser Formulierung ab und führt statt des ‚conferre gratiam' das ‚continere gratiam' ein: Ex sanctificatione *continens* aliquam invisibilem et spiritualem gratiam[52]. Damit war dann auch leicht die neue Grundauffassung des Sakramentes als ‚Gnadengefäß' gegeben[53].

Nach der oben aus dem Kommentar gegebenen Darlegung des Unterschiedes der simulacra naturae et gratiae, zeigen nun bei Hugo nur die letzteren Gott als wirklich gegenwärtig (praesens)[54]. Daher ist ein eigentliches Sakrament gar nicht ohne eine solche *Gegenwart Gottes* (praesentia Dei) denkbar. So ist es doppelt verständlich, daß Hugo nun auch in der Definition des Sakramentes darauf dringt, daß dieses Wirken Gottes (operari) in ausgezeichneter Weise zum sakramentalen Sein gehört. Damit wird der aktive Partizipationsgedanke des Areopagiten mit zum führenden Glied unseres hier zuerst in diese systematische Klarheit gebrachten engeren Sakramentenbegriffs. So kommt er in der Grundform sogar schon im Kommentar selbst in Anschluß an Augustinus zur Formulierung: Per id quod foris visibiliter in sacramento agitur, invisibilis *virtus veritatis* significatur[55]. Es ist wohl sicher, daß vielfach bei Ps.-Dionysius und auch bei Hugo in diesen Gedankengängen das Wirken Gottes in Erleuchtung und Erkenntnis des Göttlichen führend ist, wie sie im Sinnbild aufleuchten. Aber dabei schwingen doch immer die Gedanken der ontischen ‚mystica operatio' mit, bis sie sich bei Hugo in den Definitionsworten der eigentlichen Sakramente als ‚Heiligung' konkretisieren. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den Einfluß dieser areopagitischen Gedanken auf das spekulative Zustandekommen des engeren Sakramentenbegriffs auf der einen Seite nicht übersteigern, da die überkommene Tradition viel mitgesprochen hat. Aber auf der anderen Seite dürfen wir sie für die spekulative konkrete Tat auch nicht zu gering bewerten. Gewiß war hier liturgisch, etwa in der Postkommunion des Quatembersamstags vom September, gut schon selbst die Formel „quod continent" vorgebildet[56]. Es bedurfte so nur des Anstoßes. Daß es gerade Hugo war, der ihn aufnahm, scheint also im Rahmen unserer obigen Gesamtdarlegungen mit auf den Einfluß

---

51 PL 176, 34 D f. 52 PL 176, 317 D und 319 A. Siehe Dialogus 204 ff.
53 Vgl. oben Anm. 31. 54 Siehe den Text in Anm. 45.
55 PL 175, 996 C.
56 Perficiant in nobis ... tua sacramenta quod continent. Siehe D. Van den Eynde a. a. O. 35 Anm. 1.

des Ps.-Dionysius und seines Partizipationsgedankens zurückzuführen zu sein. So erst wird die neue vertiefte Tat Hugos und ihre Bedeutung für die Zukunft ganz verständlich.

6. Wir würden aber noch einen anderen Grundgedanken Hugos, der im späteren Mittelalter eine so große Bedeutung erlangen sollte, ungeklärt lassen, wenn wir nicht auch den Einfluß des Dionysius-Kommentars auf Hugos Auffassung des Leidens Christi als sakramentaler Kraftquelle in den Sakramenten untersuchten. Albert der Große z. B. hat auf sie entscheidenden Wert gelegt und sich dabei in seinem Sentenzenkommentar mehrfach auf Hugo berufen[57]. Es ist freilich umsonst, diese Verbindung von Leiden und Sakrament bei Ps.-Dionysius selbst zu suchen. O. Semmelroth hat jüngst gezeigt, daß Ps.-Dionysius das Leiden Christi *mehr* als Lehre und als Weg zum Vater würdigt[58]. Hier aber findet sich in Hugos Kommentar eine deutliche Umdeutung und Weiterführung. Es ist zwar nicht so, daß Hugo die Worte des Areopagiten verfälscht und bewußt mißdeutet; aber die Zusätze zeigen Hugos eigene Denkart, die bei der oft so dunklen Sprache und der Annahme der echten Katholizität des Ps.-Dionysius sich der Weiterführung gar nicht bewußt gewesen zu sein scheint. So erging es auch so vielen anderen Deutern des Areopagiten noch lange nachher.

Ein typisches Beispiel dieses erweiternden Voranschreitens ist etwa das 7. Buch des Kommentars. In dem ihm zugrunde liegenden Text sagte der Areopagite, daß auch die Engel der Teilnahme an Jesus gewürdigt wurden. Aus der Frage bei Isaias: Quis est qui venit de Edom tinctis vestibus? schloß der Areopagite, daß die Engel den Herrn selbst so gefragt haben[59]. Hugo aber deutet weiter. Der Areopagite hatte von der ‚actio divina' des Leidens gesprochen. Hugo erklärt dieses Wort über seine ursprüngliche Bedeutung hinausgehend: Quae actio ‚divina' dicitur, quia soli deo possibile fuit, ut per mortem mortis destrueret potestatem[60]. Wenn Ps.-Dionysius hier auf die Isaiasstelle hinweist: Ego disputo iustitiam et iudicium salutaris (id est Salvatoris sive salvationis nach der Erklärung Hugos), so benutzt der Viktoriner diese Ausführung, um deutlich die objektive Erlösung in der alten von Augustinus so hervorgehobenen Idee des Loskaufs vom Teufel herauszustellen: In qua (redemptione) et ‚iustitia' fuit, in quantum scilicet factor creaturam suam ab aliena dominatione revocavit; et ‚iudicium', in quan-

[57] Vgl. H. Weisweiler, Die Wirkursächlichkeit der Sakramente nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen: Studia Albertina; Festschrift B. Geyer (zitiert: Wirkursächlichkeit) 412 ff. Siehe auch Wirksamkeit 32 f., 145 und C. von Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, München 1860.

[58] Vgl. O. Semmelroth, Erlösung und Erlöser im System des Ps.-Dionysius Areopagita: Schol 24 (1949) 367—379.

[59] Quasdam vero apud ipsum Jesum quaerentes et pro nobis suae divinae actionis scientiam discentes et eas ipsum Jesum immediate docentem et praelargiens eis manifestantem suam humanam benignitatem: PL 175, 1058 A. Vgl. die Übersetzung des Scotus Eriugena PL 122, 1052 A/B und den Urtext PG 3, 210 A/B.

[60] PL 175, 1058 B.

tum diabolum invasorem alieni iuris ab eo, quem possidebat, homine, potenter eiecit[61]. Man sieht also deutlich den Übergang von der Erlösung durch das Beispiel hin zur objektiven des Loskaufs aus der Gewalt des Satans.

Es ist nun für die Verbindung Hugos mit den Darlegungen des Areopagiten bemerkenswert, daß diese objektive Erlösungslehre durch den Tod des Herrn im Kommentar Hugos doch im Gegensatz zu seinen anderen Schriften stark zurücktritt. Er hat offenbar dazu nicht die Anregung vom Text aus, den er kommentierte, gefunden. Hie und da kommt Hugo zwar noch auf den Tod Christi zu sprechen; aber es ist dann mehr das Beispiel des Kreuzes für das Christenleben und Hinaufführen zum Vater betont. Hier kann also nicht die Idee des Todes Christi als des Ursprungs der Heiligung der Sakramente liegen. Auch bei Augustinus, der anderen Hauptquelle Hugos, war sie unmittelbar nicht festzustellen[62], wenn Hugo dort auch einen starken Anknüpfungspunkt fand. Denn gerade Augustinus hatte die beiden Hauptsakramente, die Taufe und Eucharistie, mit dem Blut und Wasser der Seitenwunde Christi in enge Verbindung gebracht. Die spekulative Ausweitung bei Hugo muß aber wohl darüber hinaus — wie bei Abaelard — der Leidensmystik des 12. Jahrhunderts und der Kreuzzugszeit entstammen. Hugo selbst scheint dazu auch aus seiner Idee des Sakramentes als Gnadengefäß gedrängt worden zu sein. So wurde bei ihm von selbst das Beispiel und das ontische Hinführen im Mysterium zum Vater zum heilenden Darreichen der Arznei aus dem Leiden des Herrn[63].

7. Dagegen ist ein anderer grundlegender Gedanke der allgemeinen Sakramentenlehre Hugos noch unmittelbarer in den Gedanken der Hierarchia Coelestis, wenn auch wieder in ihrer Weiterführung, festzustellen. Wie Augustin[64] hat auch Hugo die verschiedenen Zeitalter der Welt unter dem Einen Herrn Christus zusammengefaßt. Mögen die Menschen Christus voraufgezogen sein; mögen sie ihm folgen; *eines* Königs Waffen tragen sie in den Sakramenten. So heißt es in De sacramentis[65]. Dieser Gedanke ist nun auch bereits im Kommentar hervorgehoben. Die opera restaurationis umschließen, so heißt es gleich im 1. Kap. des Kommentars, die Menschheit Christi und seine Sakramente. Von diesen letzteren wird dabei ausdrücklich gesagt: quae ab initio sunt[66]. Gewiß ist hier „Sakrament" noch nicht

---

61 PL 175, 1058 C/D. 62 Vgl. Wirksamkeit 32 f.

63 Die Bedeutung dieser Idee für die spätere Theologie des 13. Jahrhunderts siehe in Wirkursächlichkeit 416 ff.

64 Wirksamkeit 30 Anm. 14.

65 PL 176, 312. Siehe Wirksamkeit 24 ff. Zur teilweisen Abhängigkeit Hugos von Ivo hier vgl. Arbeitsmethode 234 f.; über die ähnlichen Darlegungen im Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae Hugos siehe Dialogus 200 f. Den ganz gleichen Gedankengang in den Praefatiunculae Hugos hat er seiner Vorlesung entnommen, so daß wir diesen Grundgedanken der viktorinischen Theologie bis in die ersten Schriften hinauf verfolgen können. Vgl. Einflußsphäre 572 f.

66 PL 175, 927 A.

notwendig und allein im engen Sinn genommen; es dürfte noch die alte Symbolbedeutung haben. Aber es waren doch ganz allgemein „seine Sakramente" in allen Gnadenordnungen, also auch die im engen Sinn. Das entspricht wohl dem Gedankengang und dem System der allgemeinen Participatio des Areopagiten, der selbst die Engel, wie vorhin gezeigt, an Christus unmittelbar Anteil nehmen läßt: Communione autem Jesu digne factas, nennt er sie[67].

8. Daraus dürfte sich wohl auch die Lösung erklären, die Hugo der Frage nach der Wirkkraft der alttestamentlichen Sakramente gibt. So sehr er auf der Tatsache besteht, daß es Sakramente in allen Zeiten gegeben hat, so sehr betont er auch ihren inneren Unterschied: Passio Salvatoris, quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, *mediantibus istis* etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat, ut eadem salus esset[68]. Diese Vermittlung der Gnade an die früheren Sakramente durch die des Neuen Bundes erklärt Hugo noch genauer durch den Satz: Da die Sakramente der vergangenen Zeiten nicht unmittelbar die Gnade von Christus empfangen haben, können sie auch nicht unmittelbare Zeichen der Gnade sein. Sie versinnbilden also unmittelbar nur die Sakramente des Neuen Bundes und erst mittelbar die Gnade, die sie aus diesen erhalten[69]. Hugo wurde bereits von Bonaventura hier mißverstanden[70]. Dieser glaubte, der Viktoriner leugne überhaupt die objektive Wirksamkeit der früheren Sakramente und lasse ihre Bedeutung nur als Symbole gelten. Später hat G. L. Hahn in seiner Lehre von den Sakramenten, Breslau 1864, 14ff. ähnlich geschrieben. In Wirklichkeit aber war Hugos Auffassung schon infolge seiner

67 PL 175, 1055 A ff. — Wir müssen auch hier eine deutliche Weiterführung der areopagitischen Gedanken feststellen, der Symbole in allen Ordnungen kennt, aber Sakramente nur in der neutestamentlichen Dreiheit von Taufe, Eucharistie und Ölweihe. Man sieht also erneut, wie wesentlich Hugo der gemeinsame Symbolcharakter war.

68 PL 176, 343 C/D.

69 Omnia illa superioris temporis sacramenta ... signa quaedam fuerunt et figurae eorum, quae nunc sub gratia exhibita sunt, sacramentorum. Et ideo effectum spiritualem, quam suo tempore operabantur posita pro istis, illa virtute et sanctificatione operabantur, quam sumpserunt ab istis ... In hoc tamen dignitatem sequentium indubitanter praeferimus, quod illa et visibilia et signa visibilium fuerunt; ista vero, cum sint ipsa quidem visibilia, tantummodo invisibilis gratiae signa et sacramenta existunt. Ideo sacramenta gratiae primum per benedictionem virtutem in se sanctificationis suscipiunt ac deinde, quam continent in se sanctificationem, conferunt, ut sint ex sanctificatione sanctificantia atque haec ex sua sibique coelitus indita sanctificatione conferant, quod illa per haec *ex sola horum significatione* conferre consueverant: PL 176, 343 C. Vgl. Wirksamkeit 34. — Teilweise finden sich diese Ausführungen bereits im Dialog Hugos: PL 176, 35. Siehe dazu Dialogus 197 f.

70 Wirksamkeit 35 ff.

Idee von den Sakramenten als Gnadengefäßen sehr realistisch und der Gedanke von den in die früheren Ordnungen überfließenden Gefäßen der Gnade des Neuen Bundes war sogar zu realistisch, als daß er von der späteren Theologie übernommen werden konnte[71].

Wir kennen die Begründung dieser abgestuften Stellung der Sakramente in den verschiedenen Ordnungen von den frühen Theologen nur bei Hugo. Sie ist in dieser systematischen Ausführung auch bei Augustinus nicht feststellbar. Er muß sie also wieder einer anderen theologischen Quelle entnommen haben. Auch hier bietet sein Kommentar zur Hierarchia Coelestis einen guten Ansatzpunkt. Denn in der Partizipationsidee des Ps.-Dionysius ist die gleiche Grundauffassung wirksam. Die Engel empfangen dort von Gott die Gaben, die sie weitergeben sollen. Aus der Fülle dieser Mitteilung schenken sie die Gnaden an die unteren Ordnungen der himmlischen Chöre weiter, bis diese sie zu den Menschen bringen. So wird die unendliche Schönheit Gottes langsam in Teilen weitergegeben und verbreitet[72].

Freilich fügt Hugo noch ein weiteres Element hinzu: Die früheren Sakramente geben die Gnade, die sie von denen des Neuen Bundes erhalten haben, nicht deshalb weiter, weil sie selbst geheiligt wurden durch den Tod Christi, sondern nur weil sie Symbole der neutestamentlichen sind. Aber auch dafür ist wohl der Grundgedanke bei Ps.-Dionysius bzw. im Kommentar Hugos zur Hierarchia Coelestis zu finden. Denn es scheint hier ein Gedanke des Areopagiten zugrunde zu liegen, nach dem die unteren Chöre der Engel den Menschen, denen sie die göttliche Gabe mitteilen, ontisch näherstehen als die höheren Geister[73]. Je höher die Engelordnung, desto näher ist sie dem Göttlichen; desto mehr ist sie auch für die niederen Ordnungen undurchdringlich, selbst wenn sie in sich klarer und deutlicher die Offenbarungen Gottes tragen. So nähert sich der einfache Engel der untersten Hierarchie am meisten den Menschen[74]. Es ist ja eine der immer wieder von Ps.-Dionysius geforderten Eigenschaften jeder Hierarchie, daß sie darnach strebt, in der ihr besonders gegebenen Ordnung die Ähnlichkeit mit Gott zu erreichen und sie

71 Wirksamkeit 38.

72 Vgl. z. B.: Tali, inquit, ordine unum bonum ab omnibus communicatur a Deo procedens in omnes hierarchicos ordines, ut eos ornet superveniens eis et inditum per communicationem ... In hoc enim magnum est ornatus divinae dispositionis, quod cum unum bonum omnes participent, non uno tamen modo communicandum provenit, sed per alios alii illud percipiunt et rursum aliis post se communicandum praebent ...: PL 175, 1091 A/B.

73 Ideo eis (angelis) magis est circumornatus hoc est cognoscibilis vel comprehensibilis ordo, quia nobis proximus: PL 175, 1090 B.

74 Vgl. PL 187, 1090 C/D.

dann auszustrahlen[75]. Während also die oberste Hierarchie unmittelbar von Gott, der Quelle aller Schönheit und Güte, erleuchtet wird, erhalten die unteren Ordnungen ihre Kräfte durch die Gottähnlichkeit der oberen Ordnungen[76]. Mit anderen Worten: Es ist dasselbe Geben und Nehmen, wie es Hugo von den neutestamentlichen und den Sakramenten der früheren Heilsordnungen entwirft. Nur die obersten, d. h. die des Neuen Bundes, erhalten ihre Heiligung und Kraft von Gott unmittelbar; die übrigen allein durch die in der Ähnlichkeit mit ihnen, im Symbolcharakter, liegende Verbindung. Die untere Ordnung muß ja eine Angleichung und ein Sinnbild der höheren sein. Denn nur so kann die höhere Kraft sie erreichen und nur so ist sie auch selber fähig, die Gottähnlichkeit weiter auszustrahlen, d. h. wahres Sakrament der Übernatur zu sein. Deshalb fordert der Areopagite — und mit ihm Hugo im Kommentar — die starke Angleichung auch des Menschen an die unterste Engelordnung, da eine solche Disposition Voraussetzung für die Mitteilung und ihre Annahme ist[77]. So ist also die zunächst ganz fremd klingende Systematik in der Auffassung des Verhältnisses der beiden Ordnungen der Sakramente aus den Gedankengängen des Areopagiten und seinem Einfluß auf Hugo erst verständlich. Zugleich wird dadurch auch ein echter theologischer Grundgedanke sichtbar, der vielleicht zuerst verborgen bleibt: Die innere Ordnung der einzelnen Sakramente wird deutlich von ihrer näheren oder entfernteren Symbolik und dadurch ihrer verschiedenen Wirkkraft her, ohne daß sie dadurch ihre Einheit verliert. Auch hier sieht man wieder, wie der Symbolcharakter eines der Grundanliegen Hugos ist — mehr vielleicht als uns heute[78].

---

75 Est quidem hierarchia secundum me, ordo divinus et scientia et actio deiforme quantum possibile similans et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens: PL 175, 989 D f. Nach der Übersetzung des Scotus Eriugena: PL 122, 1044 C; nach dem Urtext: PG 3, 163 D. — Dazu stimmt die Erklärung Hugos: Hierarchia dico tam in ordine quam scientia et actione similans deiforme, hoc est conformitatem Dei imitans quantum possibile, scilicet illi, est; et ascendens in Dei similitudinem proportionaliter ad illuminationes, id est secundum illuminationes divinitus ei inditas: unaquaeque scilicet secundum modum et mensuram gratiae divinitus ei infusae in ordine suo perficiens et ascendens ad imitationem Dei, ut recte discernendo et bene operando ipsum imitetur: PL 175, 992 D f. — Siehe dazu die Ausführungen zum Analogiebegriff des Areopagiten, der jene bestimmte Daseinsstufe besagt, die das Geschöpf nach Gottes Willen einnehmen soll, bei O. Semmelroth, Gottes geeinte Vielheit: Schol 25 (1950) 397 ff.

76 Vgl. etwa: De prima hierarchia dicit, quae in tribus constat ordinibus seraphim, cherubim et thronis ... Deo (est) immediate sociata, sic ordinata ex perfectiva illuminatione id est divina, quae sola perfecta lucet et illuminat. Quicumque enim ab ipsa illuminantur, lucendo quidem ei assimilantur et illuminando alios eam imitantur ...: PL 175, 1100 A ff.

77 Vgl. PL 175, 947 C.

78 Siehe dazu die gute neue Arbeit von E. Masure, Le sacrifice de corps mystique, Paris (1950) und Schol 27 (1952) 307 f.

Bonaventura, dem diese Gedankengänge nicht mehr geläufig waren, machte aus dem „mediantibus sacramentis Novi Testamenti" ein abgeschwächtes: „id est *fide istorum*" [79]. Gewiß ist auch hier ein Ergreifen der früheren Sakramente aus den neutestamentlichen festgehalten, aber nur „fide istorum". Das wäre Hugo in seiner ganzen Denkart gewiß zu wenig gewesen. Er sah im Sakrament der früheren Ordnungen eine unmittelbarere Wirksamkeit der neutestamentlichen Mysterien. Die älteren waren wohl ‚signa signorum', aber doch nicht nur über den Glauben, sondern mehr noch über das alle erfüllende Leiden des Herrn. Die Einheit der gesamten Erlösungsordnung war ihm dadurch vom Ontischen aus stark zum Bewußtsein geworden und auch darin liegt eines der bleibenden und zum Teil heute wieder zu verstärkenden Elemente dieser Auffassung. Hat doch noch Thomas von der Beschneidung geschrieben: efficiebat hoc quod figurabat [80]. Auch Albert der Große bringt wenigstens in den Einwänden eine Stelle Hugos für eine echte ontische Wirkung der früheren Sakramente und zeigt so, daß der Gedanke Hugos weiterlebte [81]. In seiner Lösung freilich deutet er Hugo in seiner eigenen, der gegenteiligen Meinung zuneigenden Ansicht [82]. Die angeführte Gegenstelle löst er mit der Hugos Ansicht leider bereits auflösenden Bemerkung, daß der Viktoriner hier nur von der gleichen significatio, nicht aber von derselben Wirkung spreche [83]. Bei der Beschneidung freilich macht Albert eine Ausnahme. Denn sie erläßt auch die Schuld; freilich tut sie das nur indirekt, weil sie den Brand der Begierlichkeit vermindert. Das aber kann nur geschehen, falls auch die Schuld nachgelassen wird [84]. Dabei ist bemerkenswert, daß einer der Gründe

[79] Comment. in ll. Sent., in l. 4 d. 1 p. 1 a. unic. q. 5, ed. Quaracchi t. 4, 25 s. Vgl. Wirksamkeit 35 ff.

[80] Comment. in ll. Sent., in l. 4 d. 1 q. 2 a. 4 qc. 2 sol. — In der Summa ist das freilich schon abgeschwächt: III 1 q. 62 a. 6: solum significabant fidem, per quem iustificabantur. Vgl. q. 70 a. 4.

[81] Comment. in ll. Sent., in l. 4 d. 1 a. 15 (ed. Vivès t. 29, pag. 29): Item Magister Hugo de Sancto Victore in libro de Sacramentis: „Ex quo homo lapsus est in peccatum, continuo Deus sacramenta adhibuit, alia ante legem, alia sub gratia, differentia quidem in specie, sed unum habentia effectum." Effectus autem novorum sacramentorum est conferre salutem; ergo et illorum, quae fuerunt ante legem et in lege.

[82] Solutio. Dicendum quod lex non iustificabat quoad sacramentalia sed promittebat salutem. Et assignatur multiplex differentia. Tamen tres tangit Magister Hugo hic, quarum prima est quod nostra sacramenta sunt signa gratiae; sed illa sacramenta non immediate sunt signa gratiae sed nostrorum sacramentorum: ebd.

[83] Ad aliud dicendum, quod Magister Hugo hoc intelligit de effectu signi, non de effectu causalitatis, quia scilicet omnia ista significabant: ebd. pag. 30.

[84] Solutio. Dicendum quod peccatum dimittebatur in circumcisione; sed circumcisio a posteriori operabatur peccati diffinitionem (lege: deletionem). V. g. in peccato sunt tria sibi connexa, scilicet culpa et carentia visionis Dei et incensio fomitis; et si aliquid debeat directe delere peccatum, oportet quod primam causalitatem habeat ad deletionem culpae, et quia alia duo connexa sunt illi, ideo remittitur posterius poena carentiae visionis in toto et incensio fomitis in parte. Et sic operatur baptismus ... Sed circumcisio ... causalitatem ponit contra fomitis incensionem et ideo incipit delere peccatum a posteriori. Remittit enim incensionem fomitis et quia illa non potest diminui,

für diese Lösung darin liegt, daß die Bildhaftigkeit der Beschneidung nur die Lösung von der Begierlichkeit bezeichne, nicht aber die Freisprechung von der Schuld. So kann sich die Wirkung nach Albert — und darin folgt er ganz dem strengen Symbolismus Hugos im Anschluß an den Areopagiten — nur auf das Bezeichnete direkt beziehen, d. h. auf die Verminderung der Begierlichkeit. Freilich ist doch ein großer Unterschied zu Hugos Stellung zu verzeichnen. Das Symbol Hugos enthielt auch bei den früheren Sakramenten als Abbildern der neutestamentlichen den vollen Umfang der Erlösungstat. Hier ist die Beschneidung nur mehr Sinnbild eines Teiles der Erlösungsfrucht geworden, der Verminderung der Begierlichkeit. Doch ist das dadurch gemildert, daß die Erlösung noch indirekt ganz einfließen kann, weil sie mit der unmittelbaren Wirkung mittelbar verbunden ist. So wirkt wenigstens noch in dieser Form der Gedanke Hugos von der Einheit der gesamten Erlösungsordnung — auch über den Glauben hinaus — in der ontischen Ordnung nach. Denn Albert möchte ja gerade durch seine Zwischenlösung über das „fide istorum" hinausgehen. Die Berufung auf Hugo[85] zeigt, wie einflußreich dessen Ausführungen für Albert geblieben waren[86]. So wird auch hier wieder der starke, wenn auch weitergeführte Einfluß des Areopagiten über Hugo von St. Viktor sichtbar: der alle Zeiten überragende, gottgetragene Symbol- und auch Wirkcharakter der Sakramente.

9. Wenn man das Ergebnis dieser Untersuchungen überblickt, dürfte die Wirkung der Kommentartätigkeit Hugos zur Hierarchia Coelestis für seinen Sakramentenbegriff nicht zu übersehen sein. Es ist gewiß nicht so, daß die einzelnen der vorgelegten Gedankengänge des Viktoriners allein und einzig dem Areopagiten entnommen sind oder entnommen sein müßten. Dafür ist die gesamte Quellenlage bei Hugo zu vielseitig. Es kommt hinzu, daß der Neuplatonismus auch auf manchen anderen Wegen Hugos Gedanken beeinflußte. Man braucht nur an Augustinus, den Lieblingsvater Hugos, zu erinnern. Ich selbst habe in der Arbeit über die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo vor Jahren nachgewiesen, daß er nicht nur Augustinuskatenen, wie man damals noch vielmals annahm, gekannt hat, sondern ein echter unmittelbarer Leser der Werke des Bischofs von Hippo gewesen ist — eine Erkenntnis, die heute allgemein geworden ist. Denn nur so konnte er sich die Grundideen des Heiligen so zu eigen machen, daß sie sein persönliches Eigentum wurden, mit

nisi cesset reatus in toto, ideo ille in toto dimittitur; quia vero ille connexus est culpae, ideo etiam culpa dimittitur: ebd. art. 19, pag. 35.

85 Vgl. Anm. 84.

86 Vgl. zur ganzen Frage: Wirkursächlichkeit: 400—418. Hier ist auch gezeigt, wie stark der Einfluß Hugos auf die Erklärung Alberts von der bloßen causalitas dispositiva der Sakramente ist, die kurz nachher sein Schüler Thomas bereits im Sentenzenkommentar in die causalitas instrumentalis erweiterte. Siehe ebd. besonders 404 ff.

dem er frei schaffen konnte[87]. Aber auf der anderen Seite sind in der vorliegenden Arbeit doch so viele Ähnlichkeiten mit dem Gedankengut des Areopagiten festgestellt worden, daß sein Einfluß auf Hugos Hauptwerk wohl unleugbar ist, besonders nachdem feststeht, daß er einzelne Teile des Kommentars sogar wörtlich in De sacramentis übernommen hat.

Wichtiger aber ist wohl die Feststellung über die Art und Weise, wie Hugo das Wissen aus der Hierarchia Coelestis und seiner Kommentierung später besonders in De sacramentis benutzt hat. Es ist daher bewußt von den langen Stellen zunächst abgesehen worden, die Hugo mehr oder weniger wörtlich später aus seinem Kommentar übernahm. Es kam auf die wissenschaftliche Grundanschauung an. Da wird nun zunächst deutlich, daß er das Gedankengut des Areopagiten in den vorgelegten Fragen nicht bloß rein wiedergebend, sondern wirklich *weiterführend* benutzt hat. Es möge hier zunächst offenbleiben, wie weit er die Gedanken des Areopagiten in anderen Fragen übernommen hat, die vielleicht dem Gedankengut des Ps.-Dionysius noch näher liegen, wie es etwa die Anschauung von der Gottesschau war[89]. Im vorliegenden Fall war jedenfalls eine sklavische Anlehnung an Ps.-Dionysius schon deshalb unmöglich, weil das unmittelbare Problem der Wirksamkeit der Sakramente im engeren Sinn von ihm nicht gestellt war. Aber vielleicht ist dadurch der wissenschaftliche Einfluß des Areopagiten auf Hugo noch wertvoller zu erfassen. Man erhält so das gleiche Bild wie bei der Benutzung der Schriften Augustins durch den Viktoriner. Hier lag die gleiche Schwierigkeit im Fehlen des engeren Sakramentenbegriffs vor. Die Benutzung beider Quellen ist im wesentlichen gleich und ergänzt sich so gegenseitig zu einer neuen Gesamtschau auch der Arbeitsweise des Systematikers Hugo. Er läßt sich anregen. Man spürt dabei deutlich den Einfluß der betreffenden Quelle. Aber es ist eine durchaus selbständige Arbeit etwa in der Frage der Gestaltung des sakramentalen Symbols und seiner Verwendung für die Wirksamkeit der Sakramente. Manche Gedanken, an denen man bisher fast achtlos vorbeigelesen hat, werden dadurch erklärlich und plastisch; ja, sie bekommen erst so ihre ganze Bedeutung und ihre Verwurzelung in der Tradition der Väterzeit. Die enge *Verbindung von christlichem Altertum und Scholastik* wird erneut sichtbar. Es sei an die behandelte Frage der Materie der Sakramente als *naturgegebene Ähnlich-*

87 Vgl. Wirksamkeit 153.

89 Vgl. die in Anm. 7 angeführten Arbeiten von H. Köster und J. M. Alonso. Wertvoll ist neben ihm auch der Artikel geblieben von M. Cappuyns, Note sur le problème de la vision béatifique au IX. siècle: RechThAncMéd 1 (1929) 98 ff.

keit erinnert gegenüber einer auf bloßer Übereinkunft statuierten Sinnbildlichkeit etwa des „Weinkranzes". Dadurch wurde das Sakrament in seinem Zeichen viel stärker in der Natur begründet und Natur mit Übernatur innerst verbunden. Zwar mußte dann, um den übernatürlichen Charakter des Zeichens zu retten, noch die „repraesentatio" der Übernatur durch die Einsetzung so stark von Hugo positiv gefordert werden. Aber dann war der Weg ganz geöffnet für das dritte Element der neuen eigentlichen Sakramentendefinition: für das besondere Hineinkommen Gottes in der Segnung entsprechend dem ps.-dionysischen Gedanken der aktiven Partizipation im Symbol. Freilich liegt gerade hier der tiefste Unterschied zum Areopagiten, der die Heiligung nicht aus einer ‚Segnung' von außen her interpretieren würde, sondern dem Innern des gottgeschaffenen Symbols her. So wird vom Areopagiten her Hugos Definition ganz im theologischen Gesamtdenken verständlicher und, was wichtiger ist, auch für uns fruchtbarer. Es werden uns hier Gedankengänge offengelegt, die, fundiert auf frühchristlichem Denken des Westens und des Ostens, unsere Systematik der Sakramente befruchten, wie es schon damals in der Hochscholastik geschehen ist.

Bedeutungsvoll erscheint auch der hier von Hugo aus der Vergangenheit des Westens und Ostens entnommene und systematisch durchgeführte Gedanke des wirklichen *Symbolcharakters* der Sakramente, wie er die ganze augustinische und auch areopagitische Theologie durchzieht. Erst dadurch war es Hugo möglich, die ganz übernatürliche Kraft der Sakramente herauszustellen bis hin zum Überströmen der die erste Anteilnahme erhaltenden Sakramente des Neuen Bundes in die der früheren Ordnungen.

Damit ist zugleich auch eine Antwort darauf gegeben, warum der Areopagite trotz seiner Einseitigkeit einen solchen Einfluß auf Hugo und durch ihn auf das gesamte mittelalterliche Denken gewinnen konnte. Es ist oben schon ein Grund kurz dafür angegeben worden: Hugo hat in seinem Kommentar dem augustinischen Neuplatonismus mehr Raum gegeben als etwa Scotus Eriugena[90]. Denn er hob neben dem ontischen der Anteilnahme auch ihr psychologisches Element stärker hervor. Dadurch ward aller Gefahr des Pantheismus von vornherein vorgebeugt, dem Eriugena jedenfalls in der Meinung des 12. Jahrhunderts, wenn auch fälschlich, verfallen schien[91]. Der Grund dafür scheint auch darin gelegen zu haben, daß diese späte Zeit den starken ontischen Zug in der Interpretation des

[90] Siehe Ps.-Dionysius-Kommentare und J. M. Alonso, Teofanía y visión beata en Escoto Erigena: RevEspT 11 (1951) 252.

[91] Darüber handelt das beste Werk über Scotus Eriugena eingehend: M Cappuyns, Jean Scot Erigène, Louvain-Paris 1933.

Areopagiten durch Eriugena nicht mehr recht deuten konnte. Eriugena selbst hatte offenbar bei der Übersetzung und auch bei der Deutung des Ps.-Dionysius mit dem Problem gerungen, wie er griechische Ausdrücke, die beide Elemente enthielten, in der lateinischen Sprache wiedergeben sollte. Er hat dabei wohl zu oft dem Ontischen den Vorzug gegeben[92]. Hier geht nun Hugo auf Grund seiner augustinisch gesehenen Interpretation stärker den Weg auch der psychologischen Sicht. Partizipation ist ihm nicht nur seinsmäßig gegeben, wie es oft bei Eriugena scheinen könnte — im Gesamtbild hat er das freilich nicht so aufgefaßt[93] —, sondern auch in der illustratio divina. Sie hebt er jedenfalls noch stärker heraus als Scotus Eriugena. Damit war die leichtere Verbindung mit der augustinischen Gedankenwelt für Hugo und auch für die kommende Scholastik geöffnet. Der Systematiker Hugo fand so aus seiner ursprünglich augustinischen Grundhaltung heraus neue wertvolle Anregung in der ähnlichen und doch wieder so verschiedenen Überlieferung östlicher Theologie durch den Areopagiten. In der Gestaltung der neuen Sakramentenlehre erscheint das nach unseren Untersuchungen darin, daß manche Überspitzungen des Areopagiten umgebogen werden, während auf der anderen Seite das augustinische Gedankengut vor allem durch die Partizipationsidee des Ps.-Dionysius von der durch die Überlieferung etwas starr gewordenen Form gelöst und lebenskräftig gemacht wird.

So ist Hugo zwar nicht der Wegbereiter des Neuplatonismus ps.-dionysischer Prägung geworden, sondern sein Umgestalter. Es ist ja eine Eigenart hugonischer Theologie, daß sie nie einfach übernimmt, auch dort nicht, wo sie einen anderen Meister fast ausschreibt. Immer ist auch seine Persönlichkeit und sein Eigenideal dabei irgendwie am Werk[94]. Er war so der Gelehrte, der die beiden Einflüsse des Westens und Ostens in seinen lebendigen Geist aufnahm und zu neuer Einheit verdichtete, wozu ihm die Ähnlichkeit beider Arten des Neuplatonismus großen Dienst tat und überhaupt die Möglichkeit gab. Daß gerade diese Theologie Hugos so stark in die Hochscholastik nachwirkte, auch dann, als der Aristotelismus schon erstarkt war, ist nicht zu verwundern. Es war das Erbe der Vorzeit, das hier gesammelt war in der Gesamtschau des Westens und Ostens, wenn auch mehr geformt in den Worten des Okzidents. Die Tiefe konnte nicht verborgen bleiben, besonders dort nicht, wo die Idee der Participatio und der Symbolik gleich grundlegend war: in der Sakramentenlehre.

---

92 Die Belege sind gebracht in Ps.-Dionysius-Kommentare 30, 35 f.
93 Ebd.
94 Vgl. dazu Arbeitsmethode 59—87, 232—267.

Die Kommentare zum vierten Buch der Sentenzen von Wilhelm von Ware, zum ersten Buch von einem Unbekannten und von Martin von Alnwick im Cod. 501 Troyes

Von Franz Pelster S. J.

Für den Wissensdurst und die geistige Regsamkeit des 13. und 14. Jahrhunderts ist es bezeichnend, daß Werke scholastischer Autoren sich vielfach weit entfernt von ihrer Heimat finden. Selbst das Meer zog keine Grenzen. Albert der Große, Thomas von Aquin und besonders Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines gehörten zu den in England vielgelesenen und einflußreichen Theologen. Umgekehrt finden wir nicht nur in Paris, sondern auch in Padua, Assisi, Florenz, Neapel, Erfurt theologische und philosophische Werke von Autoren, die nur in England lehrten. So war es auch in der Gründung des hl. Bernhard, Clairvaux, dessen reiche Handschriftenschätze heute in Troyes und teilweise auch in Montpellier sorgsam gehütet werden. Wir haben, um das eine oder andere Beispiel zu nennen, in Troyes Cod. 661 die ersten drei Bücher des Sentenzenkommentars von Ware, in Cod. 459 die Sentenzen des Robert Pulleyn, in Cod. 505 Fitzralph, Bradwardine und einen unbekannten Stocle mit Sentenzenerklärungen oder Quästionen, in Cod. 717 Quästionen des Thomas von Sutton[1]; in Cod. 718 das erste Buch Wilhelms von Ockham. Cod. 291 Montpellier (Clairvaux) enthält die ‚Interpretaciones magistri Stephani Cantuariensis episcopi, quas ipse composuit et de archivis transtulit Hebreorum'.

Auch *Cod. 501* der Bibliothek von Troyes vermag unsere Erkenntnis der Oxforder Schule um 1300 nicht unwesentlich zu erweitern[2]. Um unnütze Wiederholungen zu vermeiden, gebe ich zuerst

[1] Zu den von Ehrle (Thomas de Sutton, Festschrift Hertling, 1914, 442—450) und mir (Thomas von Sutton, ZkathTh (1922) 219—239. 396—401) genannten Hss und Fragen kommt noch Cod. 739 der Stadtbibl. Toulouse. Er enthält unter anderem anonym ff. 1^r—11^v Quodlibet 1, ff. 17^v—32^v Quodlibet 2 teilweise in anderer Ordnung der Fragen), ff. 57^r—60^v die Quaestio disputata 4 und 1.

[2] Ich hatte die Hs schon bei einem vorübergehenden Aufenthalt in Troyes im August 1931 einigermaßen studiert. Ein genaueres Studium aber wurde mir erst in den letzten Monaten des verflossenen Jahres ermöglicht, da ich dank des außergewöhnlichen Entgegenkommens der Bibliothekarin der Stadtbibl. Troyes Mademoiselle Bibolet die Hs in der Nationalbibl. zu Rom studieren konnte. Für diese Hilfe und die freundliche Aufnahme in der Bibliothek sei ihr auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

eine etwas summarische Beschreibung der Hs, die im folgenden ihre Ergänzung findet, und gehe alsdann auf die Bestimmung und den Inhalt der einzelnen Teile näher ein[3].

1. Beschreibung der Hs Troyes 501

Cod. 501 der Stadtbibl. Troyes (membr. ff. [IV + 142 + II] 32,5 × 23,5 cm [2 col. saec 14 in.] stammt aus Clairvaux. Eine Hand des 14./15. Jahrhunderts schreibt f. 1^{r}: Liber sancte Marie Claravallensis, desgleichen f. IV eine Hand des 14. Jahrhunderts. Die Hs ist das Werk verschiedener Schreiber. Die erste Hand geht von ff. 1^{r}—55^{rb}; auf derselben Seite beginnt eine zweite, sehr wahrscheinlich englische Hand ff. 55^{rb}—71^{ra}; von ff. 71^{ra}—76^{v} erscheint wieder Hand 1. Eine dritte Hand schreibt ff. 77^{r}—83^{rb}; sie wird ff. 83^{rb}—84^{v} durch Hand 2 abgelöst. Das ganze vierte Buch ff. 85^{r}—139^{ra} und ebenso das Verzeichnis der Fragen ff. 140^{r} bis 142^{r} ist das Werk einer vierten Hand, während ff. 139^{r}—140^{r} und vielleicht auch 142^{r} Hand 2 wiederkehrt. Auf den beiden Deckblättern zu Schluß steht von einer Hand des 13. Jahrhunderts ein Stück vom Ende des Lukasevangeliums mit Randpostillen. Die zahlreichen Verweise auf Autoren und die Ergänzungen scheinen sämtlich von Hand 4 und 2 geschrieben zu sein. Auf ff. 12^{v}, 24^{v}, 48^{v}, 60^{v}, 72^{v}, 96^{v}, 108^{v}, 120^{v}, 132^{v} finden wir Kustoden, die von 96^{v} an mit einer Zeichnung verbunden sind. Ff. 85^{r}—142 bildeten offenbar ein in sich geschlossenes Ganzes. Da jedoch auf den freigebliebenen Seiten Hand 2 erscheint und Hand 2 und 3 in allen Teilen Korrekturen angebracht haben, so müssen alle Teile schon recht früh miteinander verbunden worden sein. Von Petien findet sich keine Spur. Die Hs wird also kaum von einem gewerbsmäßigen Abschreiber verfertigt sein. Das beweisen auch die vielen Ergänzungen und Verbesserungen von der Hand der Schreiber. Auffallend sind manche Lücken im Text, obgleich der Schreiber gleich bleibt, so f. 4^{rb}, 7^{ra-rb} (1 Spalte), 8^{vb}, 9^{rb}, 78^{vb}, 81^{rb}, 82^{rb}. Sie deuten jedenfalls an, daß in der Vorlage Lücken waren. Nach vielen Proben zu schließen, ist der Text recht gut. Der Inhalt verteilt sich auf folgende Stücke, die später eingehender beschrieben werden. Auch einzelne Zusätze bleiben vorläufig unberücksichtigt.

1. *Ein anonymer Kommentar zum ersten Sentenzenbuch* d. 1—34 ff. 1^{r} bis 76^{v}: Secundum Dionysium de divinis nominibus capitulo primo, licet vera Dei sciencia et contemplacio ... Utrum theologia sit proprie sciencia vel habitus scientificus. Arguitur quod non. Commentator primo phisicorum ff. 1^{r}—4^{r}. — Letzte Frage: Utrum persona sit idem realiter cum essencia ... non est res, sed racio quandocunque quod ab essencia realiter differat f. 76^{r-v}. — 2. *Anonyme Fragen hauptsächlich über die Ideen* ff. 77^{r} bis 81^{v}. Erste Frage: Utrum necesse sit ponere ydeas in Deo. Quod non,

[3] Die Hs ist zuerst beschrieben durch Harmand im Catalogue général des mss des Bibliothèques Publiques des Départements 2, Paris 1955, 220 unter dem Titel Quaestiones in IV libros Sententiarum (incerto auctore). Secundum Dyonisium III de divinis nominibus.

quia aut ponerentur propter rerum cognicionem f. 77r... Letzte Frage: Utrum perfecciones attributales sint unius racionis in Deo et in creaturis... Ibidem quod non est equivocum ff. 80r—81r. — 3. *Zwei Fragen des Heinrich von Harclay* ff. 81v—83r. — 4. *Eine Frage des Wilhelm von Macclesfield* und *zwei Fragen eines ‚praedicator'* ff. 83r—84v. — 5. *Das vierte Buch eines anonymen Kommentators zu den Sentenzen* ff. 85r—139r. Erste Frage: Utrum sacramenta possint afficere aliquid absolutum in anima. Quod non. Sacramentum quantum ad numerum ff. 85r—87r. — Letzte Frage: Queritur utrum spiritus separatus possit pati ab igne corporali... paritur a qualitatibus tangibilibus ff. 137r—138r. — 6. Ein durch vacat getilgter *Nachtrag zum vorhergehenden Kommentar* ff. 138r—139r: Forma que esset alia essencia... et ideo potest fieri sine forma. — 7. *Die anonyme Frage: Utrum sacramenta nove legis sint alico modo causa gracie* ff. 139r—140r. — 8. *Das Verzeichnis der Fragen zu den vier Büchern eines Sentenzenkommentars* ff. 140r—142r. Die Fragen des vierten Buches sind identisch mit jenen des vorhergehenden Kommentars. — 9. *Eine anonyme Frage: Utrum beati videntes divinam essenciam omnia videant in ea* f. 142v.

2. Der Kommentar Wilhelms von Ware zum vierten Buch der Sentenzen

Nach einer Notiz bei J. Bale[4] hat *Heinrich von Harclay*, Kanzler von Oxford (1312—1317), einen Kommentar zu den vier Büchern der Sentenzen geschrieben mit dem Anfang ‚Secundum Dionysium in libro'. Er befinde sich in Bibliotheken von Norwich und im Merton College Oxford, wo er aber schon zur Zeit, da Bernard[5] seinen großen Katalog der englischen Bibliotheken schrieb, nicht mehr aufgewiesen wird. Wegen des gleichen Anfangs des ersten Buches unserer Hs vermutete ich, es sei hier der Kommentar Harclays vorhanden; doch verlangte ich vor der Entscheidung eine nähere Prüfung[6]. Die Zuteilung ging in das Repertorium von F. Stegmüller[7] über. Besteht sie zu Recht? Beginnen wir mit dem vierten Buch. Man vermutet natürlich, daß erstes und viertes Buch den gleichen Verfasser hätten. Allein schon die angewandten Formeln erregten bei näherer Prüfung Zweifel. Im ersten Buch wird die Responsio fast immer durch ein ‚In hac questione' eingeleitet, z. B. f. 1ra In hac questione primo recitande sunt opiniones doctorum; f. 16ra in hac questione sunt 3a dicenda, ähnlich f. 19v, 22r, 29r 30r usw. Im vierten Buch fehlt diese Formel

4 Index Britanniae Scriptorum, ed. Lane Poole, Oxford 1908. Vgl. F. M. Powicke, The Medieval Books of Merton College, Oxford 1931, 255 f.

5 So bei Powicke im Index a. a. O.

6 Heinrich von Harclay Kanzler von Oxford und seine Quästionen: Miscellanea Fr. Ehrle 1, Roma 1924, 321.

7 Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi 1, Würzburg 1947, 154.

vollständig. Dafür treten mehrfach wechselnd verschiedene Einleitungsformeln auf, z. B. f. 92^{v} Dicitur quod cum homo ordinetur, f. 99^{r} Hic primo ponitur distinccio de agente, f. 100^{v} Dicunt aliqui usw. Während in l. 1 die beständig wiederkehrende Einleitung des ersten Einwandes ist: Arguitur quod non, arguitur quod sic heißt sie im vierten Buch Quod non, quod sic.

Ein anderer Umstand führte zur Bestimmung des Verfassers. Wie schon gesagt wurde, steht ff. 140^{r}—142^{r} ein Fragenverzeichnis zu einem Kommentar, das alle vier Bücher umfaßt. Für das vierte Buch stimmt das Verzeichnis mit den Fragen unserer Hs überein, nicht so für das erste Buch. Da Verzeichnis und viertes Buch vom gleichen Schreiber geschrieben sind, so war seine Absicht höchst wahrscheinlich, die Fragen eines Kommentars zu geben, dessen integrierender Bestandteil das vierte Buch der Hs ist. Und der Verfasser ist kein anderer als der Franziskaner Wilhelm von Ware, dessen Kommentar in einer Reihe von Hss erhalten ist[8]. Wir haben ein bisher unbekanntes Exemplar des vierten Buches.

Der *Wert der Hs* liegt einmal in ihrem Alter; sie ist kaum ein Jahrzehnt nach der Abfassung des Werkes geschrieben. Ein Vergleich der Frage ff. 92^{r}—94^{v}: Queritur utrum cum virtute morali acquisita oporteat ponere virtutem moralem infusam mit dem von O. Lottin[9] nach den guten Hss von Toulouse 242 und Padua (S. Antonio) 282 hergestellten Text ergab, daß der Text unserer Hs allem Anschein nach recht gut ist. Ein Vergleich der Titel mit jenen des Cod. B. VII 114 der Bibl. Vat.-Chisiana zeigte, daß auch die Titel die gleichen sind. Eine Wiedergabe der einzelnen Titel erübrigt sich hier, da bereits A. Daniels[10] das Fragenverzeichnis veröffentlicht hat.

Jedoch mag eine Angabe der nicht gerade häufigen Hinweise auf

---

[8] Die Hss sind verzeichnet bei H. Spettmann, Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm von Ware: PhJb 40 (1927) 406 f. und in gleicher Zahl bei F. Mussat, Guillelmi de Ware Quaestio inedita de unitate Dei: Ant 2 (1927) 337 f. Nach neueren Angaben kommen noch hinzu Cod. Vat.-Chisianus B. VII 114 (11. 1—4), Cod. Vat. 1115 (Bruchstück), Cod. Vat. Borgh. 346 (Bruchstück) — vgl. zu den letzten 3 Hss A. Pelzer, Codices Vat. Latini 2, Biblioteca Vaticana 1931, 738, Codd. E. 81, E. 93; E. 97 der Stadtbibliothek Sarnano, Codd. 5. 2. 40 und 7. 5. 18 (11. 1—4) der Bibl. Colombina Sevilla. Cod. 92 Münster ist bei einer Bombardierung zu Grunde gegangen. — Wenn Ware noch neuerdings als Pariser Magister (1297—1299) bezeichnet wird, so sehe ich einstweilen keinerlei Grund für diese Hypothese. Ebenso wie Robert Cowton, Wilhelm von Ockham ist er nach altem Bericht Inceptor, d. h. er hat in Oxford die Sentenzen gelesen, ist aber nicht zur Würde eines Magisters gelangt.

[9] Psychologie et Morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles III 2, 2, Louvain-Gembloux 1949, 529—534.

[10] Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus: FranzSt 4 (1917) 230—238. Die Titel der Fragen des vierten Buches habe ich auch mit Cod. Vat.-Chis. B. VII 114 verglichen. Abgesehen von einigen Varianten ergab sich völlige Übereinstimmung.

andere Autoren zur Klärung der Stellung Wares innerhalb seiner Zeit einiges beitragen. J. Lechner[11] hat in einem für die Kenntnis der Oxforder Franziskaner zur Zeit des Duns Scotus ungemein wichtigen Artikel aus Cod. Plut. 33 dext. 1 der Laurentiana Florenz mit dem Kommentar Wares eine gute Anzahl von Hinweisen zumal auf Oxforder Lehrer gesammelt. Für das vierte Buch scheinen solche Zitationen zu fehlen. So ist es auch in unserer Hs. Dagegen finden sich hier, ebenso wie in den vorhergehenden Büchern der Florentiner Hs, mehrere Zitate, die wiederum eine enge Verbindung der Oxforder Schule mit jener von Paris erkennen lassen. Sie finden sich in den Fragen über die Natur des Taufcharakters, die Eucharistie, Buße und das Leben nach dem Tode.

In der Frage: Utrum caracter dicat aliquid absolutum in anima vel sit sola relacio ff. 89^{r}—91^{r} (Daniels 195) wird eine Ansicht erwähnt, nach der Firm- und Weihecharakter in die zweite Unterart der Beschaffenheit zu versetzen sind. Am Rand: Posicio Thome. Nach Ware gehören sie verschiedenen Species an. In der Frage: Utrum cum virtute morali acquisita oporteat ponere virtutem moralem infusam ff. 92ra—94^{v} (D. 196)[12] wird f. 92va als Responsio Thome die Ansicht zitiert: die doppelte Bestimmung des Menschen (natürliche und übernatürliche) verlange auch eine doppelte moralische Tugend. Für Ware genügt die Hinordnung der natürlichen Tugend auf das übernatürliche Ziel durch die Liebe. In Frage (D. 198) Utrum ad hoc quod fides sit in intellectu oportet ponere unum habitum correspondere a parte voluntatis, qui semper stat in voluntate, eciam quando homo est in mortali peccato sicut manet fides ff. 94^{v}—95^{r} wird f. 94va Henricus quodl. 5 q. zitiert, ebenso in Frage (D. 200): Utrum aliqua creatura puta panis possit transsubstanciari in deitatem ff. 96^{v}—97: Dicunt quidam quod non potest esse talis transsubstanciacio. Rand f. 96^{vb}: Posicio Henrici 11 quodl. q. 4^{a}. In Frage (D. 201): Utrum creatura corporalis per omnipotenciam Dei posset transsubstanciari in creaturam aliam spiritualem ff. 97^{v}—98^{v} tritt f. 97^{vb} Gottfried von Fontaines 5 quodl. q. 1 als Gegner Heinrichs auf. Er leugnet auch die absolute Möglichkeit. Zu Frage (D. 202): Utrum Deus possit convertere substanciam panis in substanciam corporis Christi ff. 99^{r}—100^{r} wird betreffs einer Unterscheidung zwischen erstem und nachfolgendem Beweger im Text f. 99^{rb} auf Aegidius Romanus verwiesen: Quere hoc diligencius in tractatu Egidii de corpore Christi in prima proposicione. Contra hoc arguitur. Questio (D. 203) utrum corpus Christi sit sub sacramento altaris ff. 100^{r}—102^{r} verweist f. 100va auf eine Opinio Thome; ähnlich Frage (D. 210): Utrum angeli possint cognoscere

[11] Beiträge zum mittelalterlichen Franziskanerschrifttum, vornehmlich der Oxforder Schule des 13./14. Jahrh. auf Grund einer Florentiner Wilh. von Ware-Hs: FranzSt. 19 (1932) 99—127.

[12] Diese wichtige Frage ist abgedruckt und in ihrem Zusammenhang gewürdigt von O. Lottin, Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XIII^{e} siècle: Psychologie et Morale aux XII^{e} et XIII^{e} siècles III 2, 2 Louvain-Gembloux 1949, 529—534.

substanciam corporis Christi esse sub hostia ff. 110^{r}—^{v} auf Heinrich f. 110^{rb} Nota H. quodl. XI q. 12 und ebenso Frage (D. 213) Utrum Deus possit facere accidens sine subiecto ff. 111^{v}—114^{r}, f. 113ra: dicunt aliqui quod Deus non potest facere substanciam corpoream sine quantitate, quia substancia corporea est corpus, corpus autem non est sine quantitate: Rand H. quodl. 7 q. 17^{a}[13]. Frage (D. 214): Utrum accidencia separata possint habere accionem ad extra ff. 114^{r}—115^{r} verweist im Text auf f. 115ra Hic Egidius proposicione 8 dicit, der alsdann bekämpft wird. In Frage (D. 215): Utrum ex illis speciebus sacramentalibus possit generari alia substancia puta vermis vel aliquid huiusmodi ff. 115^{v}—118^{v} treten Heinrich und Aegidius mit entgegengesetzten Ansichten auf. F. 115^{vb}: Posicio H. quodl. 8 q. 36; f. 116va im Text: Alia est opinio Egidii ubi supra, quod redit materia ibi sine novo miraculo. Quere de hoc ibi diligencius in Egidii proposicione 46. In Frage (D. 218): Utrum homo resurgens a peccato mortali resurgat semper in equalitate vel maiori caritate ff. 121^{r} bis 122^{v} verteidigt f. 121va Heinrich Quodl. 5 q. 28, daß zwei Sünder in gleicher Gattung der Sünde die gleiche Gnade nach ihrer Bekehrung haben. Bei der Frage (D. 221): Utrum confessio eorundem peccatorum numero habeat efficaciam ex vi clavium plus quam semel ff. 124^{r}—125^{v} unterscheidet f. 125ra Heinrich quodl. 7 q. 22 eine dreifache Wirkung des Bußsakramentes. Auch in den Fragen über Auferstehung des Leibes, den glorreichen Körper und jenen der Verdammten begegnen wir immer wieder dem Genter Lehrer. (D. 223) Utrum resurreccio sit possibilis ff. 126^{v}—128^{v}, f. 127^{vb}: Nota H. quodl. 7 q. 16. — (D. 226) Utrum in corpore existente summe disposito anima in virtute propria possit se reunire corpori ff. 132^{r}—133^{r}. H. 11 quodl. q. 14 f. 132ra bejaht die Frage. (D. 227) Utrum corpus gloriosum sit inpassibile et incorruptibile ff. 133^{r}—134^{r}. Nota hic H. quodl. 9 q. 16 — (D. 229) Utrum corpora dampnatorum possunt perpetuari sine corrumpcione ff. 136^{r}—137^{r}. F. 136va: Ideo dico quod cessacio motus est magis causa corrumpcionis corporum quam perpetuitas. Rand. Posicio propria. Nota H. quodl. 11 q. 15. — In der letzten Frage endlich (D. 230) Utrum spiritus separatus possit pati ab igne corporali ff. 137^{r}—138^{r} wird zuerst f. 137ra die bekannte Posicio Thome dargelegt und darauf ff. 137va jene Heinrichs. 9 quodl. 9. 34: Et sic secundum illos Deus dat unum habitum anime dampnate in principio sue creacionis vel in instanti separacionis vel statim cum peccat, per quod potest pati ab igne.

Wenn wir auch berücksichtigen, daß recht oft eine opinio ohne Namen eingeführt wird — es verstecken sich hinter dieser anonymen opinio wohl in erster Linie unmittelbare Zeitgenossen —, und wenn wir beachten, daß Heinrich meistens als Gegner eingeführt wird — nach altem Brauch wird wohl auch hier der Verteidiger der gleichen Ansicht verschwiegen —, so bleibt doch eines als feste Tatsache übrig: *Heinrich von Gent* hat auf das vierte Buch Wares einen tiefgehenden

[13] Indem Heinrich die Ausdehnung zu einer Modalität der Substanz herabdrückt, dürfte er ein Vorläufer Ockhams sein.

Einfluß ausgeübt. Neben ihm stehen in der Eucharistielehre *Aegidius von Rom* und in einzelnen Fragen *Thomas von Aquin.*

3. Der anonyme Kommentar zum ersten Sentenzenbuch

Schwieriger als beim vierten Buch des Kommentars ist die Frage nach dem *Verfasser* des ersten Buches. Wie schon gesagt wurde, paßt das Incipit ‚Secundum Dyonisium' zum Incipit eines Kommentars, der nach Bale dem Oxforder Kanzler *Heinrich von Harclay* (1312—1317) gehörte. Dies allein beweist jedoch wenig; denn recht häufig gebrauchte man dieselben einleitenden Worte bei verschiedenen Kommentaren zum Lombarden oder einem Buch der Hl. Schrift. Gegen Heinrich als Verfasser spricht schon die völlige Verschiedenheit des Stiles[14]. Heinrich ist der lebhafte, in eigener Person redende und den Gegner apostrophierende, auch etwas sarkastische Lehrer. So offenbart er sich in seinen zahlreichen Quästionen. Hier der ruhig exponierende, auch in der Diskussion sich stets gleichbleibende Dozent. Auch von den für Heinrich charakteristischen Formeln fand ich nichts. Entscheidend ist eine andere Tatsache. In der Frage D. 5: Utrum essentia divina generetur obiective ff. 34^{v}—35^{v} entscheidet sich der Verfasser für die Lösung, man könne höchstens sagen, daß die Wesenheit ‚per accidens' gezeugt werde[15]. Hierzu wird unten, wie das in der Hs häufiger geschieht, die Frage eines anderen Autors angefügt. Es ist dies Heinrich von Harclay. Er entscheidet sich für das Gegenteil[16]. Auch in der Frage: Utrum filius sit genitus de substancia patris ff. 35^{v}—37^{r} wird Harclay unten als Autor mit verschiedener Ansicht zitiert[17]. Verfasser und Harclay sind also zwei verschiedene Personen.

Ist es nun möglich, die *Zeit*, den *Ort* und vielleicht auch den Verfasser näher zu bestimmen? Ein gutes Hilfsmittel bieten die zahlreichen Verweise auf die ‚alia opinio', deren Vertreter alsdann oft am Rande genannt wird. Es werden zitiert Heinrich von Gent: f. 57^{va} Quodl. 5 q. 22 (a. 1280/81); f. 73^{ra} Quodl. 9 q. 1 (1286); f. 12^{ra} Quodl. 12 q. 1 (1288/89); Gottfried

[14] So ist z. B. die ständige Formel des Kommentars ‚In hac questione' Heinrich völlig fremd. Umgekehrt habe ich im Kommentar die bei Heinrich oft vorkommende lebhafte Anrede Tu, per te usw. nicht gefunden.

[15] F. 34^{vb}: 2° ostendetur quod ipsa essencia obiective non generatur nec per se terminat generacionem, 3° declaratur quomodo alico modo quasi per accidens potest dici terminus generacionis ..., f. 35^{vb}: Et ideo ut sic potest dici generari per accidens, quia essencia, prout est in patre sit idem quod pater, tamen prout est in filio non.

[16] F. 35^{v} Harkelay. Utrum formalis terminus generacionis sit essencia vel filiacio. Dicitur quod essencia, quia illud est terminus formalis generacionis quod communicatur genito a gignente. Huiusmodi est essencia.

[17] F. 36^{v} Essencia tamen divina non est materia nec quasi materiale. Dazu f. 36^{v} unten Harclay als Verteidiger der Ansicht, daß man die Wesenheit irgendwie als materia auffassen könne, da der Begriff materia nicht notwendig eine Unvollkommenheit besage. Ferner wird in der Frage: Utrum referatur Deus ad creaturam relacione reali ff. 73^{r}—74^{r} die Realität dieser Relation geleugnet, Heinrich verteidigt sie in seiner umfangreichen Quaestio (Cod. Vat. Borghes. 171 ff. 3^{v}—7^{v}).

von Fontaines f. 18va Quodl. 7 (a. 1290); Quodl. 13 a. 1 (a. 1296?); Jakob von Viterbo f. 28va Quodl. 2 q. 14—15 (a. 1294/95). Das wichtigste Datum gibt uns aber eine Zitation des *Scotus*. In der Frage: Utrum Deus sit in genere vel in predicamento ff. 38^{r}—39^{v} wird eine längere Stelle zitiert. Sie beginnt f. 38^{rb}: Dicunt eciam aliqui quod genus inportat conceptum determinabilem per conceptum differencie, non tantum a parte conceptus vel intellectus, sed eciam a parte rei ut substat conceptui, que quidem realitas potencialis est et determinabilis per realitatem differencie. Dazu wird am Rand vermerkt Duns. Im ersten Band der neuen Scotusausgabe wird unsere Stelle in vollem Ausmaß zusammen mit der entsprechenden Stelle der lectura Oxoniensis l. 1 d. 8 pars 1 q. 3 verglichen[18]. Man ersieht daraus, daß der Kommentator die entsprechende Stelle der lectura vor Augen hatte. Die lectura ist aber vor 1302 etwa 1300 oder 1301 verfaßt. Wir haben daher als terminus post quem die ersten Jahre des 14. Jahrhunderts. Als terminus ante quem können wir mit Grund etwa das Jahr 1310 annehmen. Denn schon unsere Hs, die durchaus nicht das Original ist, hat nur Autoren, die dem ersten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts angehören: Martin v. Alnwick, Wilhelm v. Macclesfield, Wilhelm v. Ware. Der jüngste, Heinrich v. Harclay, wurde schon 1297 als magister artium zum Priester geweiht; 1300 war er in Paris, 1312 wird er als offenbar älterer Magister theologiae zum Kanzler gewählt[19]. Besondere Beachtung verdient, daß durch Quästionen Martins von Alnwick, wie noch gezeigt werden muß, das erste Buch des Kommentars ergänzt wurde. Er war spätestens 1304 Magister regens[20]. Bezeichnend ist auch, daß wir im Kommentar nur zweimal eine Spur von Scotus finden. Wir gehen daher kaum fehl, wenn wir den Kommentar in das *erste Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts* verlegen.

Wo ist der Kommentar entstanden? In Paris oder Oxford? Für *Paris* spricht die Zahl der zitierten Pariser Magistri: Thomas, Aegidius, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Richard von Meneville, Jakob von Viterbo, Peter von Auvergne. Allein entscheidend ist dieser Grund nicht. Denn diese Autoren, abgesehen vielleicht von Jakob von Viterbo, sind auch für die Oxforder Magistri jener Zeit Kronzeugen oder Hauptgegner[21]. Allerdings spricht ein nicht näher bezeichneter Berthold eher für Paris. Er wird in den ersten drei Fragen über die Natur der Theologie dreimal aufgeführt, um dann völlig zu verschwinden. Als Träger dieses Namens, der zugleich Magister war, ist nur Berthold von St. Denys bekannt. Er war schon 1280 Magister, hielt 1282 ein Quodlibet mit aus der Praxis genom-

18 Joannis Duns Scoti Opera omnia, 1, 159.

19 Vgl. F. Pelster, Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, Miscellanea Fr. Ehrle 1, Roma 1924, 312—316.

20 Martin folgt in der Liste der Oxforder Franziskanerlehrer als 32. Magister auf Philipp von Bridlington, Peter von Baldesville und Peter Horley. Bridlington war 1300 Magister regens, Baldesville 1301 oder spätestens 1302 Magister, Martin also 1303 oder 1304. Vgl. Little-Pelster, Oxford Theology and Theologians, Oxford 1934, 256, 259.

21 So finden sich im Kommentar des Wilhelm von Ware in Cod. 242 Toulouse und Cod. 163 Bordeaux unter anderem Thomas, Heinrich, Gottfried, Aegidius, Richard, Bonaventura, Petrus de Alvernia.

menen Fragen, war 1288—1295 Kanzler von Notre-Dame, wurde 1299 Bischof von Orléans und starb 1307[22]. Es wäre nun recht auffallend, wenn dieser Lehrer, der anscheinend mehr Prozesse geführt als wissenschaftlich gearbeitet hat, in einem Oxforder Kommentar nach so langer Zeit aufgeführt würde. Für einen Pariser Lehrer mag eher ein Grund für eine solche Zitation bestanden haben. An einen andern Berthold, der Engländer war, ist bei dem für England ungewöhnlichen Namen kaum zu denken. Für Paris scheint mir endlich eine unscheinbare Notiz ins Gewicht zu fallen. In der Frage: Utrum essencia anime sit sue potencie substancialiter (ff. 24^{r} bis 27^{r}) wird von der Ansicht Bonaventuras f. 24^{rb} gesagt: Ut ergo omnes istas ⟨opiniones⟩ prosequamur, inchoabimus ab hiis que magis recesserunt ab aula. In *Oxford* nun gab es und gibt es noch heute aulae (halls) aber keine aula im Singular schlechthin. Anders in Paris, wo die aula episcopi der Ort für mehr feierliche Disputationen: die disputatio in aula ⟨sc. episcopi⟩ war. Wir hätten also eher Paris als Entstehungsort. Man könnte allerdings sagen, der Verfasser denke an ihm bekannte Pariser Verhältnisse. Es darf jedoch ein schwer lösbarer Gegengrund nicht verschwiegen werden. Wie noch im einzelnen zu zeigen ist, weist alles übrige der Hs nach England: die Fortsetzung des ersten Buches durch Fragen des Martin von Alnwick, die Fragen des Heinrich von Harclay, des Wilhelm von Macclesfield, des Thomas von Sutton, des Wilhelm von Ware und vor allem auch die zweimalige Zitation des Duns im Text selber[23]. Wie soll ein Oxforder Student oder Lehrer zu dieser Ergänzung eines Pariser Kommentars kommen? Und umgekehrt: Wie ist in Paris diese Zitation der lectura Oxoniensis des Scotus zu so früher Zeit zu erklären? Man muß so wohl eher annehmen, daß der unvollendete Kommentar *früh nach Oxford kam* und dort ergänzt wurde. Volle Sicherheit ist nicht geschaffen.

Um jetzt die *Lehrrichtung* des Kommentars und vielleicht auch die Persönlichkeit des Verfassers näher zu bestimmen, ist es notwendig, wenigstens ein Verzeichnis der Fragen zu geben. Es hat dies auch den Vorteil, daß man die zu Anfang des 14. Jahrhunderts erörterten Probleme besser kennen lernt. Da zu den einzelnen Fragen oft die Namen der an der Diskussion beteiligten Magistri genannt werden, so sieht man, welche Lehrer im Vordergrund des Interesses standen und an welchen Fragen sie tätigen Anteil nahmen. Ich füge daher zu jeder Frage die zu ihr genannten Magistri an. Jedesmal ihre Ansichten darzulegen, ist leider in dieser ersten Einführung nicht möglich.

Cod. Troyes 501 l. 1 ff. 1^{r}—76^{v}

1. Utrum theologia sit proprie sciencia vel habitus scientificus 1^{r}—4^{r} ⟨Prol. q. 1; Henricus in summa art. 6 q. 1. — Contra opinionem Henrici;

[22] Siehe P. Glorieux, Répertoire des Maîtres en Théologie 1, Paris 1932, 392 f. Dort finden sich die dokumentarischen Belege.

[23] In der schon angeführten Frage und in der Quaestio: Utrum spiracio realiter differat a generacione f. 47va.

— Inprobacio Gofredi; — Opinio Petri Alvernensis; — Contra op. Gofredi; — Opinio Bertoldi; Ricardus (de Mediavilla) Opinio God.⟩.

2. Utrum istius sciencie proprius finis sit speculari, a quo dicatur speculativa, vel diligere, a quo dicatur affectiva vel qualiter debet denominari. 4r—7r ⟨prol. q. 2; Opinio Henrici in summa a. 8 q. 7; — op. Bertoldi; — op. Ricardi; — Opinio Thome; — Op. Godofredi 13 quodl. q. 1; op. Egidii⟩.

3. Utrum Deus sit subiectum in hac sciencia 7r—9r ⟨Pr. q. 3; Ricardus; — Bartholdus⟩.

4. Utrum ista sciencia fuerit necessaria 9v—10v ⟨Pr. q. 4⟩.

5. Utrum hec sciencia sit una 10v—11v ⟨Pr. q. 5; op. Godefredi; — require in Henrico art. 7⟩.

6. Utrum ista sciencia subalternet sibi omnes alias sciencias 11v—13r ⟨Pr. q. 6; Op. Henrici; — id. quodl. 12 q. 1; — Egidius, Thomas; — Egidius⟩.

7. Utrum solus Deus doceat hanc doctrinam 13r—14v ⟨Pr. q. 7; op. Henrici in summa art. 1 q. 2; op. Tome; — op. Egidii; — posicio Thome; — op. Thome prima secunde⟩.

8. Utrum uti sit actus solius voluntatis 14v—15r ⟨l. 1 d. 1 q. 1⟩.

9. Utrum fruicio pertineat ad intellectum 15r—16v ⟨d. 1 q. 2⟩.

10. Utrum Deus sit unus vel sint plures dii 16v—17r ⟨d. 2 q. 1⟩.

11. Utrum cum unitate divine essencie stet pluralitas attributorum 17r bis 19r ⟨d. 3 q. 2; op. Thome; — op. Ricardi; — op. Godefredi 7 quodl.⟩.

12. Utrum cum unitate divine essencie stet pluralitas personarum 19r bis 20v ⟨d. 2 q. 3; Henr. quodl. 6 q. 1; — Godefredus; — Thomas⟩.

13. Utrum Deum esse sit per se notum naturaliter homini 20v—21v ⟨d. 3 q. 1; Thomas; — Henricus; — contra Egidium⟩.

14. Utrum Deus sit cognoscibilis per creaturas 21v—22v ⟨d. 3 q. 1; — Ricardus; — Henricus; — Ricardus; — ad raciones contra Egidium et Thomam⟩.

15. Utrum Deus sit representabilis per vestigium 23r—v ⟨d. 3 q. 1⟩.

16. Utrum ymago Dei reperiatur in aliqua creatura 23v—24r ⟨d. 3 q. 2⟩.

17. Utrum essencia anime sit sue potencie substancialiter 24r—27r ⟨d. 3 q. 3; Thomas, Egidius, Godefredus, Jacobus; — Henricus et Ricardus et eorum sequaces; — Bonaventura; — Petrus de Alvernia; — Ricardus et Henricus; — ad raciones Godefredi; — ad raciones Egidii; — ad raciones Jacobi; — ad raciones Petri; — 5 raciones contra Ricardum et Henricum; — Thomas prima parte 59; Egidius; — Jacobus⟩.

18. Queritur de partibus ymaginis, utrum memoria sit potencia distincta ab intellectu 27r—29r ⟨d. 3 q. 4; Avicenna; — op. Thome; — Jacobus; — Godefredus; — Jacobus⟩.

19. Utrum anima semper per se intelligat 29r—30r ⟨d. 3 q. 5; Thomas parte prima ⟨q.⟩ 84; — Egidius in quolibet; — Thomas in scripto; — Ricardus 2 quodl. q. 19⟩.

20. Utrum voluntas secundum quod est pars ymaginis sit nobilissima potencia 30r—32v ⟨d. 3 q. 6; Godefredus; — contra op. Godefredi; — op. Ricardi; — contra opinionem Ricardi; — opinio Petri; — Jacobus⟩.

21. Utrum Deus generet Deum 32^{v}—33^{v} ⟨d. 4 q. 1; Bonaventura; — Thomas; — Egidius⟩.

22. Utrum natura divina possit affirmative et vere predicari de supposito divino in absoluto 33^{v} ⟨d. 4 q. 2⟩.

23. Utrum essencia divina generet active. 33^{v}—34^{v} ⟨d. 5 q. 1; Egidius; — Thomas, Egidius⟩.

24. Utrum essencia divina generetur obiective 34^{v}—35^{v} ⟨d. 5 q. 2⟩.

25. Utrum filius sit genitus de substancia patris 35^{v}—37^{r} ⟨d. 6 q. 1 Henricus⟩.

26. Utrum Deus sit omnino inmutabilis 37^{r}—38^{r} ⟨d. 8 q. 1⟩.

27. Utrum Deus sit in genere vel in predicamento 38^{r}—39^{r} ⟨d. 8 q. 2; Duns; — dicunt communiter doctores⟩.

28. Utrum anima intellectiva sit totum (!) in qualibet parte corporis et tota tamen in toto 39^{v}—41^{r} ⟨d. 8 q. 3; Thomas⟩.

29. Utrum generacio filii a parte sit eterna 41^{r-v} ⟨D. 9⟩.

30. Utrum aliqua persona in divinis procedat per modum voluntatis 41^{v} bis 42^{r} ⟨d. 10⟩.

31. Utrum spiritus sanctus spiretur a filio 42^{r}—44^{v} ⟨d. 11 q. 1; Thomas; — Egidius; — Henricus⟩.

32. Utrum spiritus sanctus distingueretur a filio, si non procederet ab eo 44^{v}—46^{r} ⟨d. 11 q. 2; Henricus; — raciones Godefredi⟩.

33. Utrum spiritus sanctus procedat equaliter a patre et filio 46^{r}—47^{r} ⟨d. 12⟩.

34. Utrum spiracio realiter differat a generacione 47^{r}—48^{v} ⟨d. 13 q. 1; Henricus; — Duns; — Henricus in summa; — Godefredus quodl. 2⟩.

35. Utrum spiritus sanctus possit dici filius vel genitus 48^{v}—49^{v} ⟨d. 13 q. 2; Egidius⟩.

36. Utrum sit aliqua processio temporalis spiritus sancti 49^{v}—50^{v} ⟨d. 14 Egidius⟩.

37. Utrum missio in divinis dicatur essencialiter vel nocionaliter 50^{v}—51^{r} ⟨d. 15 Thomas; — Egidius⟩.

38. Utrum sit dare missiones visibiles spiritus sancti 51^{r-v} ⟨d. 16⟩.

39. Utrum spiritus sanctus sit caritas, qua diligimus Deum 51^{v}—53^{r} ⟨d. 17 q. 1; Godefredus; Thomas et Egidius; — Henricus — Bonaventura⟩

40. Utrum aliquis possit scire se esse in caritate 53^{r}—54^{r} ⟨d. 17 q. 2⟩.

1. Utrum caritas augeatur per addicionem 54^{r}—57^{r} ⟨d. 17 q. 2; Nota de hac materia prima secunde q. 52 per totum; Henricus 4 quol. q. 15; Henricus 5 quol. q. 19; — Egidius; — contra Petrus et Jacobus; — contra Egidius; — responsio lectoris; ad raciones Jacobi et Petri⟩.

42. Utrum caritas possit augeri in infinitum 57^{r}—58^{r} ⟨d. 17 q. 3; Henricus 5 quol. q. 22⟩.

43. Utrum caritas possit minui cum effectu 58^{r}—61^{r} ⟨d. 17 q. 4; Henricus 5 quol. q. 23; — Petrus 3 quol. q. 12; — Contra opinionem Henrici; — Godefredus; — Contra istam opinionem; — contra Godefredum⟩.

44. Utrum actus caritatis faciat aliquam inpressionem, que remaneat in ipsa voluntate 61^{r}—62^{r} ⟨d. 17 q. 5; Egidius; — Godefredus⟩.

45. Utrum persona in divinis significet substanciam vel relacionem 62^{v} bis 63^{v} ⟨d. 23; Egidius. Idem realiter ponit Henricus in summa⟩.

46. Utrum termini numerales predicentur de Deo positive vel remotive 63^{v}—64^{v} (d. 24; Henricus in summa; — Henricus in summa⟩.

47. Utrum persona sit commune 3^{us} in divinis 64^{v}—65 ⟨d. 25; Henricus in summa art. LIII° q. V; — contra Henricum; — Thomas⟩.

48. Utrum persona constituatur per proprietates absolutas 65^{v}—67^{r} ⟨d. 26 q. 1; Richardus; — Egidius; — ad racionem Henrici⟩.

49. Supposito quod iste proprietates sint relative, queritur utrum sint relaciones reales 67^{r}—68^{r} ⟨d. 26 Henricus; — Egidius⟩.

50. Supposito quod iste proprietates sint relaciones et reales, queritur utrum sint constitutive personarum 68^{r-v} ⟨d. 27 q. 1; Thomas; — Henricus; — Egidius⟩.

51. Utrum sit dare verbum verum in divinis 68^{v}—70^{v} ⟨d. 27 q. 2⟩.

52. Queritur de proprietate constitutiva persone prime 70^{r}—72^{r} ⟨d. 28; op. Henrici; — Egidius⟩.

53. Utrum sit una nocio patris et filii secundum ⟨quod⟩ sunt principium spiritus sancti 72^{r-v} ⟨d. 29; Egidius⟩.

54. Utrum aliqua predicentur de Deo ex tempore 72^{v}—73^{r} ⟨d. 30 q. 1; Egidius⟩.

55. Utrum referatur Deus ad creaturam relacione reali 73^{r}—74^{r} ⟨d. 30 q. 2; Henricus 9 quol. q. 1; — Thomas in de potencia⟩.

56. Utrum equaliter inportet relacionem realem in divinis 74^{r}—75^{v} ⟨d. 31; obieccio Egidii⟩.

57. Utrum proprietas sit idem quod persona 75^{v}—76^{r} ⟨d. 33⟩.

58. Utrum persona sit idem realiter cum essencia 76^{r}—^{v} ⟨d. 34 q. 1⟩.

59. Utrum proprietates vel relaciones sint in essencia et in personis 76^{v} ⟨d. 34 q. 2 opinio Porretani fuit⟩.

Um zu veranschaulichen, *welche Lehrer* bei dem Verfasser besonders berücksichtigt wurden, seien die Zahlen der Zitationen genannt. Heinrich von Gent 30mal, Aegidius von Rom 27mal, Thomas 22mal, Gottfried von Fontaines 17mal, Richard von Meneville 13mal, Jakob von Viterbo 7mal, Petrus von Auvergne 5mal, Berthold 3mal, Bonaventura und Duns Scotus je 2mal[24]. Es wäre jedoch falsch, aus diesen Zahlen zu schließen, daß *Heinrich* oder *Richard* die Hauptgewährsleute seien. Meistens werden sie als Gegner angeführt. Die doctores einfachhin sind dem Verfasser *Aegidius* und *Thomas*, die oft zusammen genannt werden.

Eine charakteristische Stelle. In der Frage: Utrum essencia anime sit sue potencie essencialiter sagt der Verfasser f. 24^{r}: Aliqui enim ponunt quod potencie dicunt rem absolutam supra essenciam et in hoc concordant tota-

[24] Es ist jedoch zu berücksichtigen, daß sich die Zahlen durchschnittlich um etwa ein Drittel oder Viertel vermindern, da nicht selten zuerst die Opinio und alsdann das Contra mit dem entsprechenden Namen aufgezählt werden.

liter 4^{or} doctores solempnes. Am Rand Thomas, Egidius, Godefredus, Jacobus. Alii vero dicunt quod non addunt absolutum sed respectum tantum ut Henricus et Ricardus et eorum sequaces. Alii vero quod est quedam proprietas consubstancialis media inter essenciam et accidens. Rand Bonaventura. — Sed sunt ultimi qui omnes opiniones intendunt concordare, dicunt quod alique potencie sunt idem realiter quod essencia, alique vero differentes. Rand Petrus. Die doctores solempnes sind nun nicht etwa Heinrich und Richard und deren Gefolgschaft, sondern Thomas und die ihm nahestehenden Augustiner und Gottfried. Von Bonaventura wird gesagt, daß die Vertreter seiner Ansicht ‚magis recesserunt ab aula', d. h. veraltern. Gegen Heinrich wird auch sonst öfter Stellung genommen, hie und da mit Berufung auf die Opinio communis, d. h. auf Thomas und Aegidius, so: Utrum filius sit genitus de substancia patris f. 35^{v} Ponunt enim quidam quod essencia divina secundum proporcionem ad materiam ex una parte habet convenienciam, ex altera differenciam, Rand Henricus. Dazu f. 36^{r}: Opinio communis ... quia tum essencia divina non ⟨se⟩ habet per modum recipientis nec per modum recepti, sed sicut actus simplex formalis, non debet dici quod generetur subiective. Er selbst will Heinrich nicht folgen, quia non communiter concedunt doctores racionem potencie ... essencia tamen divina non est materia nec quasi materiale. Ähnlich verwirft er die Meinung Heinrichs, daß die Theologie einfachhin eine spekulative Wissenschaft sei. Desgleichen heißt es betreffs der ‚specialis influencia vel illustracio' ⟨intellectus⟩, die Heinrich mit Bonaventura als notwendig für die Erkenntnis ansieht f. 13ra (n. 7): Aliis ⟨Rand op. Thome⟩ communibus doctoribus non placet.

Am nächsten stehen dem Verfasser wohl *Aegidius* und daneben direkt oder indirekt *Thomas*. Schon die Titel der Fragen sind mehrfach Aegidius entnommen; andere zeigen große Ähnlichkeit mit jenen des Sentenzenkommentars von Thomas. Das eine oder andere Beispiel: Aegidius hat die Frage: Postea queritur de tertio principali, de causa agente huius doctrine et est questio: Utrum solus Deus doceat hanc doctrinam (l. 1 Prol. q. 10). — Die Hs f. 13^{r}: Sequitur de causa efficiente huius doctrine. Utrum solus Deus doceat hanc doctrinam. Bei Thomas fehlt die Frage. — Aegidius: Utrum ⟨anima⟩ semper se intelligat (l. 1 d. 2 q. 18) — Die Hs hat denselben Titel (f. 29^{r} n. 19), der bei Thomas fehlt. — Aegidius: Utrum sit una nocio in patre et filio, prout sunt prinicipium spiritus sancti (l. 1 d. 29 q. 2). Die Hs: Utrum sit una nocio patris et filii secundum ⟨quod⟩ sunt principium spiritus sancti (f. 72^{r} n. 53). Thomas hat diesen Titel nicht. Die Ähnlichkeit der Titel der Hs mit jenen im ersten Buch von Thomas lehrt schon ein oberflächlicher Vergleich.

Daß Aegidius dem Verfasser besonders nahesteht, zeigen auch einige vertretene Ansichten. In der Frage nach dem Charakter der Theologie (n. 2) zählt er zuerst die Meinungen auf: Heinrich ‚simpliciter speculativa'; Berthold ‚simpliciter practica'; Richard ‚specula-

tiva et practica, simpliciter tamen practica'. Thomas ‚simpliciter speculativa et partim practica, magis tamen speculativa'; Gottfried ‚simpliciter speculativa et simpliciter practica, magis tamen speculativa; Aegidius ‚non simpliciter speculativa nec simpliciter practica sed pocius affectiva'. Er bringt alsdann die Gründe gegen Aegidius, um sie zu lösen, et solventur, ut potero, ex quorum solucione magis patebit veritas quesiti'. Auch in der Frage, ob nur Gott oder auch die Engel die Menschen lehren können (n. 7), geht er zuerst mit Thomas gegen Heinrich und verwirft die Erkenntnis in den rationes aeternae, die Heinrich verteidigt, und geht dann anderen gegenüber mit Aegidius zusammen f. 14^{rb}: Sed istis inprobacionibus non obstantibus, possumus dicere quod angelus potest hominem docere et lumen confortando et fantasmata ordinando. Dazu am Rand Egidius.

Wie eng unter Umständen das Verhältnis zu Aegidius und zugleich zu Thomas, dafür ein Beispiel. In der Frage Utrum Deus sit unus vel sint plures dii (n. 10 ff. 16^{v}—17^{r}) sind die zu Anfang aufgestellten drei Einwände ebenso wie das Contra und die Antwort auf die Einwände sachlich und zum Teil wörtlich Aegidius (l. 1 d. 2 q. 1) entnommen. Als Beweis für das Dasein folgen die fünf Wege der Summa 1 q. 2 a. 3 in derselben Reihenfolge, während die drei Beweise für die Einzigkeit Gottes aus der Summa 1 q. 11 a. 3 stammen. Heinrich von Gent wird auch erwähnt f. 16^{vb}, aber mehr nebenher und in zweiter Linie. Diese Abhängigkeit ist aber keineswegs sklavisch. Ist Gott uns an und für sich (per se) bekannt (n. 13)? Nach Aegidius ist Gott dem Weisen ‚per se notus'. Sed ista posicio ab aliis impugnatur; daher f. 21^{vb} Quia vel fide vel demonstracione ista capimus, Deum esse non est per se notum nobis in via. Gegen Aegidius und Thomas verteidigt er, daß die Theologie keiner Wissenschaft untergeordnet ist (n. 6) f. 12va: Verumtamen nullus modus subalternacionis, qui conspicitur in scienciis humanis huic proprie competit, quia hec et ista est de optimo.

Mehrmals folgt er *Jakob von Viterbo*, dem Nachfolger des Aegidius. In der Frage, ob das Gedächtnis eine vom Verstande verschiedene Fakultät sei (n. 18), heißt es f. 28va: Et ideo aliorum (Rand opinio Jacobi) opinio est quod memoria et intellectus alico modo sunt eadem potencia, distinguuntur tamen. Er zählt darauf die verschiedenen Bedeutungen von ‚intelligencia' auf. Alsdann: Tercius vero modus est communis distinguendi, quem eciam isti ponunt, quod memoria et intelligencia dicunt eandem potenciam intellectivam cum alio et alio modo seu habitudine ad diversa. Et hoc videtur de intencione Augustini.

Auch in der Frage, ob der Wille Teil des göttlichen Ebenbildes sei, entscheidet der Verfasser gegen Gottfried und gegen Richard für Jakob. (n. 20)

f. 32ra: Dico ergo ad questionem sine preiudicio quod voluntas simpliciter nobilior videtur quam intellectus. Dagegen nimmt er in der viel erörterten Frage nach dem Wachstum der Liebe gegen Thomas, Petrus, Jakobus und anscheinend auch gegen Aegidius Stellung (n. 41) f. 56ra: Michi videtur quod forma quecunque, si gradus habeat hoc est secundum inesse suum vel in magnitudine, variatur quoad intensionem et remissionem secundum gradus, in magnitudine variatur secundum augmentum propter specialem modum quantitatis. Et ideo videtur quod caritas et remittitur secundum capacitatem anime, augetur propter modum quantitativum, in quantum habitus vel virtus eius ⟨augetur⟩, sicut dicitur solempniter et communiter.

In der Frage, ob heiligmachende Gnade und die Tugend der Liebe derselbe Habitus sei, folgt der Verfasser nicht Aegidius, sondern Thomas. Utrum spiritus sanctus sit caritas, qua diligimus Deum (n. 39 ff. 51v—53r). Er nennt zuerst eine Ansicht, daß die Gnade eine ist in der Substanz, die sich ähnlich wie das Licht der Morgenröte in die Fähigkeiten der Seele ergießt, alsdann die Meinung Heinrichs (f. 51vb): Gracia gratum faciens et caritas sunt idem re absoluta et differt tamen caritas sive gracia a fide et spe; — sie wird abgelehnt — weiterhin die Ansicht von Aegidius f. 52ra: Gracia et caritas et universaliter omnis virtus differunt, simul tamen est gracia cum caritate semper. Sed tamen dicunt aliqui quod posset separari Deo agente et in utroque statu salvari. Et hec opinio videtur concordare opinionem Magistri et Egidii, qui hanc opinionem sustinet ponendo quod sufficit gracia ad elevacionem essencie et potencie ita quod idem perficiat duo perfectibilia subordinata. Endlich folgt die Ansicht von Thomas: Alii vero ponunt quod gracia et caritas realiter differunt, semper tamen simul sunt, et non sunt ⟨separate⟩ nec possunt separari, quia caritas non sufficit ad merendum vitam eternam. Hoc ergo supponendo quod gracia et caritas differunt realiter...

Das Ergebnis ist also: Unser Verfasser folgt im allgemeinen Thomas und Aegidius, bewahrt sich aber eine gewisse Selbständigkeit und ist in den Schulmeinungen seiner Zeit wohlbewandert.

Versuchen wir nunmehr, soweit dies unser beschränktes Material erlaubt, die in der Theologie des beginnenden 14. Jahrhunderts bestehenden *Richtungen* einigermaßen zu bestimmen. Da sind die doctores communes. Zu ihnen gehören Thomas und seine Schüler, Aegidius wenigstens in den Schriften der ersten Zeit, daneben auch Jakob von Viterbo, unser Autor und Gottfried von Fontaines. Neben ihnen und gegen sie stehen Heinrich von Gent und Richard von Meneville, die noch teilweise am älteren Augustinismus eines Bonaventura festhalten, bei denen sich aber auch abweichende neuere Tendenzen geltend machen. Scotus mit seiner distinctio formalis in den Geschöpfen und in Gott steht noch allein, wird bekämpft, scheint aber eine neue Richtung anzubahnen. Im einzelnen weichen auch die doctores communes trotz gleicher Grundtendenz hie und da voneinander ab.

Was den *Verfasser* unserer Quästionen angeht, so steht er zwar Thomas und Aegidius recht nahe. Dominikaner ist er nicht. Seine Nachfolge von Thomas ist zu frei. Man würde auch das enge Verhältnis zu Aegidius nicht verstehen. Ist er vielleicht Augustiner? Die Verwandtschaft mit Aegidius und Jakob legt dies nahe. Jedenfalls gehört er einem Orden an. Denn f. 56ra wird seine Antwort als responsio lectoris bezeichnet. Die Lehrer aus dem Säkularklerus hießen baccalarii oder wegen ihres Doktorates in der Philosophie magistri. Allerdings bleibt ein Bedenken gegen die Annahme einer Zugehörigkeit zum Augustinerorden. Verschiedene Proben und Vergleiche ergaben, daß er dem Kommentar des Aegidius und seinen Ansichten doch ziemlich frei gegenübersteht. Er läßt auch die Gegner vielfach zu Worte kommen. Es sei eine andere Vermutung ausgesprochen, die jedoch jederzeit durch bessere Gründe widerlegt werden kann. Sollte er Zisterzienser sein? Der Orden hatte in Paris und Oxford ein Studienhaus, aus dem auch Doktoren hervorgingen. Die einzig erhaltene Hs stammt aus Clairvaux. Der Lobpreis auf das beschauliche Leben in der Einleitung läßt an ein Mitglied eines beschaulichen Ordens denken[25]. Bernhard wird wenigstens zweimal als Autorität angeführt, wo man es in scholastischen Fragen weniger erwarten sollte[26]. Die Möglichkeit muß man im Auge behalten. Ob der Verfasser je zum Doktorat gekommen ist, ist zweifelhaft, da schon das erste Buch unvollendet blieb und durch andere ergänzt wurde.

4. Das Fragment eines Kommentars des Martin von Alnwick zum ersten Sentenzenbuch

Der im vorigen Abschnitt behandelte anonyme Kommentar zum ersten Buch bricht ab in d. 34. Es folgt in derselben d. 34 die Frage: Utrum necesse sit ponere ydeas in Deo f. 77^{r}. Schon die neue Hand

[25] Secundum Dyonisium in de divinis nominibus capitulo primo licet vera Dei sciencia et contemplacio omnibus existentibus sit inpenetrabilis, quia ab omnibus supersubstancialiter segregatur, verum tamen bonum est omnino incommunicabile alicui existencium, sed in seipso ita collocat singulariter sapiencie radium, ut tamen ipse radius benigne superappareat intellectibus cuiuslibet existencium secundum singulorum proporcionem et sanctas mentes, que se ipse pro posse inmittunt, eo tamen moderamine ut nec supra quod sibi divinitus concessum sit presumant nec inferius segniter torpeant, sed firmiter et assidue ad sapienciam sibi desursum irradiantem se extendant et iuxta acceptam graciam reverenter et caste ad supernorum contemplacionem eleventur, inspirando ad sui contemplacionem extendit.

[26] Possumus 3° adducere raciones probantes quod sit dare caritatem creatam et hoc per auctoritatem Bernardi de diligendo Deum. Caritas facit caritatem, substancialis accidentalem. f. 52^{rb}. — Hoc viso concludi potest ex dictis 3^{m} principale, quia secundum Bernardum inter omnia, que unum dicuntur, arcem tenet unitas divine trinitatis f. 17^{rb}.

deutet etwas Neues an. Ferner fehlt die stehende Formel ‚In hac questione' vollständig, ebenso fast immer die dreiteilige Einteilung ‚primum principale, secundum principale' usw. Statt des ‚arguitur quod' heißt es einfach ‚quod non quia; quod sic quia'. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß hier ein anderer Kommentator beginnt. Es sind im ganzen 10 Fragen. Die letzte steht f. 79^{vb}; sie gehört zur d. 45. Ich teile zuerst den Wortlaut der Fragen mit:

1. Utrum necesse sit ponere ydeas in Deo 77^{r} ⟨l. 1 d. 36 q. 1⟩.
2. Utrum ydea sit formalis racio intelligendi vel obiectum cognitum 77^{v} ⟨d. 36 q. 2⟩.
3. Utrum in Deo sint infinite ydee 77^{v} ⟨d. 3. q. 3⟩.
4. Utrum sit ponere in Deo ydeas practicas et speculativas 78^{r} ⟨d. 36 q. 4⟩.
5. Utrum ⟨in Deo⟩ individua habeant distinctam ydeam ab ydea speciei 78^{r}—^{v} ⟨d. 36 q. 5⟩.
6. Utrum suppositum absolutum, si esset possibile poni, habeat raciones ydeales 78^{v} ⟨d. 36 q. 6⟩.
7. Utrum racio potencie passive possit poni in Deo 79^{r} ⟨d. 42 q. 1⟩.
8. Utrum Deus possit facere alium mundum distinctum ab ipso 79^{r} ⟨d. 42 q. 2⟩.
9. Utrum in Deo sit potencia 3^{a} que dicitur executiva 79 ⟨d. 42 q. 3⟩.
10. Utrum voluntas divina sit inmediata causa produccionis rerum ⟨d. 47 q. 1⟩.

Ohne einen glücklichen Fund von J. Lechner[27] hätte den *Urheber* dieser Fragen wohl für immer der Schleier der Anonymität verborgen. Lechner fand in Cod. 1424 der Nationalbibl. Wien als Fortsetzung des Kommentars zum ersten Sentenzenbuch Wilhelms von Ware 16 Fragen ff. 71^{v}—77^{v} mit der Bemerkung des Schreibers im Quästionenverzeichnis f. 170^{rb}: Iste 16 ultime questiones non sunt Guare, set Martini Anglici. Lechner folgerte mit Recht, daß dieser Martinus Anglicus kein anderer sei als der Franziskaner *Martin von Alnwick*, der um 1304 Magister regens in Oxford war.

Durch Mons. Pelzer auf Cod. B. VII 114 der Bibl. Vat. Chisiana aufmerksam gemacht, fand er, daß die 16 Wiener Fragen nebst einer anderen auch in dieser Hs als Ergänzung zum unvollendeten ersten Buch des Ware-Kommentars anonym sich finden[28]. Dieselben Fragen sind auch in einem Quästionenverzeichnis d. Cod. 163 der Stadtbibl. Bordeaux f. 221^{r-v} aufgeführt. Allerdings fehlen die Fragen selbst. Die einzige Frage, die in der

[27] Beiträge zum Schrifttum des Martinus Anglicus (Martin von Alnwick) O.F.M.: FranzSt 19 (1932) 1—12.

[28] Lechner a. a. O. 4 f. gibt ein Verzeichnis der 17 Quästionen des Cod. Chigi B. VII 114, denen er die entsprechenden Blattzahlen des Cod. 1424 Wien hinzufügt.

allein mit Namen versehenen Wiener Hs fehlt: Utrum deus possit facere alium mundum — es ist in unserer Hs n. 8 — ist nach Lechner[29] durch eine Randbemerkung in Cod. Plut. 33 dext 1 f. 96^{v} der Laurentiana in Florenz als Eigentum Martins bezeugt. Ein Vergleich der Fragen des Cod. 501 Troyes mit jenen der Wiener und Chigi-Hs ergibt, daß folgende Fragen bei ihm fehlen: Utrum omnia entia habeant ydeam in Deo (Lechner n. 4). — Utrum materia prima habeat distinctam ydeam ab ydea forme vel compositi (n. 5). — Utrum contradictio habeat ydeam in Deo (n. 7). — Utrum prescientia Dei imponat necessitatem rebus (n. 8). — Utrum futura contingencia prescita a Deo sint Deo presentia (n. 9). — Utrum predestinatus de necessitate salvabitur (n. 10). — Utrum aliquid dicatur simpliciter possibile secundum causas superiores (n. 13). — Utrum Deus aliquid possit agere secundum potentiam absolutum (n. 14). — Utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divine in ipso volito (n. 17).

Dagegen weist die Hs Troyes ein Mehr von zwei Fragen auf — es sind die ersten beiden. Sie stimmen aber inhaltlich und formell so vollkommen mit den übrigen überein, daß an ihrer Echtheit nicht zu zweifeln ist. Das Fehlen der ersten Frage in der Ergänzung zum Ware-Kommentar erklärt sich sehr einfach. Ware hat die Frage: Utrum ydee sint in Deo noch selbst behandelt[30]. Dagegen ist der Anonymus von Cod. Troyes 501 nicht bis zu ihr gelangt; daher ihre Ergänzung durch die Frage Alnwicks. Was die zweite Frage angeht, so hat bereits Lechner die Zuteilung einer entsprechenden Frage des Cod. Chisianus an Alnwick vermutet. Der Schreiber hat f. 85^{v} zu Beginn der Fragen über die Ideen bemerkt: Quere in fine libri unam questionem que hic deficit[31]. Tatsächlich findet sich am Ende des Buches ff. 205^{r} die durchaus entsprechende Frage: Queritur utrum ydea se teneat a parte intellectus vel a parte obiecti. Auch im Inhaltsverzeichnis f. 205^{vb} steht dieser Titel zu Beginn der Fragen. Die gleiche Stelle hat die entsprechende Frage in unserer Hs. Sie ist ohne Zweifel Eigentum Martins. Wir haben also 18 Quästionen Martins, von denen 10 im Cod. Troyes und 8 weitere in der Chigi-Hs stehen, während Cod. 1424 Wien 16 Fragen enthält.

Es bleiben noch zwei literarhistorische Fragen. Erstens, sind die Fragen Alnwicks seinem *Sentenzenkommentar entnommen* oder sind es *freie Quästionen?* Für die erste Annahme spricht bereits, daß alle Fragen des Chisianus den von Ware nicht bearbeiteten Distinktionen entsprechen, ja sogar durch Circa distinccionem 29 queritur (n. 8) — Circa d. 40 et 41 queritur (n. 9) — Circa d. 42 et 43 q. (n. 10) — C. d. 45 usque ad d. ultimam q. (n. 15) — C. d. 48, que est ultima in isto libro q. (n. 16) eingeleitet werden. Allerdings könnte diese Einteilung ein Werk des Ergänzers sein. Wir haben jedoch ein Zeugnis aus dem Inhalt selbst. In der Frage: Utrum in Deo individua habeant ydeam distinctam ab ydea speciei heißt es im Text

[29] A. a. O. 10.

[30] Vgl. Cod. Chigi B. VII 114 ff. 84^{r}—85^{v}; Cod. Troyes 661 ff. 54^{r}—55^{v}; Cod. Padua (S. Antonio) 115 ff. 73^{v}—74^{v}.

[31] Ähnlich heißt es f. 87va Require in fine libri ultimam questionem de hac materia. Cod. Troyes hat dafür f. 78^{rb}: Sed de hoc videbitur alias in secundo.

selbst (Chigi f. 87r): Set de fundamento istius posicionis patebit in 2° huius.

Die zweite Frage bezieht sich auf das *Verhältnis der Fragen im Chisianus zu jenen von Troyes.* Ein oberflächlicher Vergleich zeigt bereits, daß der Chisianus die vollständig ausgearbeiteten Quästionen enthält. In ihm sind z. B. die Objektionen ausgeführt, nicht nur kurz angedeutet, wie es in der Troyes-Hs öfter der Fall ist. Auch der Text ist mehrfach gekürzt oder hat bei sachlicher Übereinstimmung eine verschiedene Form. Ein Beispiel aus der Frage: Utrum individua habeant distinctam ydeam ab ydea speciei.

Chis. B. VII 114 f. 87r

Quod sic videtur. Augustinus libro *83 questionum* questione 46: *Ydee sunt factive rerum.* Ydee ergo primo et per se insunt illis *que* secundum se et primo *sunt factibilia.* Sed. *huiusmodi sunt* singularia *individua* secundum Philosophum 1 methaphisice, quoniam acciones et facciones sunt primo singularium et non universalium nisi per accidens. —

Ad questionem. Omnes doctores communiter conveniunt in hoc quod individua habent ydeam in Deo, quia sunt causata et cognita a Deo et omne tale per ydeam cognoscitur et causatur a Deo.

Set controversia est quantum ad hoc an individua *habeant* in Deo *ydeas distinctas ab ydea speciei.* Et *dicunt aliqui* quod alia est ydea propria speciei et individui. Dicunt enim *quod individuum aliquid* absolutum et *modum* sibi consubstancialem *addit supra naturam specificam.*

... *Alii dicunt aliter quod* individua non habent distinctam ydeam ab ydea specifica. Dicunt enim quod *natura specifica dupliciter consideratur:* Uno modo secundum alicam unitatem essencialem, ita quod dicatur esse *una unitate essenciali,* alio modo consideratur natura specifica, in quantum ipsa est numerata et *multiplicata per diversa* supposita.

Troyes 501 f. 18r

Quod sic: 83 questionum ubi supra: *Ydee sunt factive rerum.* Igitur illis primo correspondent ydee *que sunt factibilia, cuiusmodi sunt individua.*

Ad questionem. Omnes in hoc conveniunt quod individua habent ydeas, quia sunt cognita et causata a Deo.

Sed utrum habeant distinctas ydeas ab ydeis speciorum est dissencio. Aliqui enim dicunt *quod individuum addit* quendam *modum super naturam specificam.*

Alii vero *dicunt quod* individuo correspondet ydea speciei, quia *essencia specifica* potest *considerari dupliciter:* Vel ut *una unitate essenciali* vel ut est *multiplicata per diversa* individua.

Haben wir in der Troyes-Hs einen Auszug aus dem Text des Chisianus vor uns oder eine Abschrift eines Reportatum. Die Frage ist nach den bisher angestellten Proben schwer zu entscheiden. Für ein Reportatum scheint Folgendes zu sprechen. Ein Reportator nahm oftmals aus dem Lehrvortrag das Wesentliche und das ihn besonders Interessierende heraus und gab dies zumal bei der endgültigen Niederschrift mit mehr oder minder

eigenen Worten wieder. Genau dasselbe haben wir in unserem Fall. Das Wesentliche ist erhalten, aber bis in die einzelnen Sätze und Satzteile geht die Verschiedenheit. Man sollte meinen, daß ein Abbreviator sich mit der Kürzung begnügte und die beibehaltenen Sätze nicht ohne besonderen Grund änderte. Auch würde er den Wortlaut der Titel wohl nicht ändern, wie es hier geschehen ist, z. B.: Utrum ydee se teneant a parte intellectus vel a parte obiecti, hoc est an ydea sit obiectum intellectus an sit principium intellectus. So Chisianus. Dafür Troyes: Utrum ydea sit formalis racio intelligendi vel obiectum cognitum. — Utrum in Deo sit aliqua potencia motiva vel executiva 3ª potencia intellectiva et volitiva. Dafür Troyes: Utrum in Deo sit potencia 3ª, que dicitur executiva.

Ich gestehe jedoch gern, daß die Gründe nicht entscheidend sind, zumal heute, da wir aus der neuen Scotusausgabe wissen, wie frei Bearbeiter mit dem vorliegenden Text umgingen. Eines müssen wir jedenfalls sagen, daß der Bearbeiter mit viel Verständnis gekürzt hätte.

Aus den *Fragen über die göttlichen Ideen,* die im Rahmen der Distinctio einen breiten Raum einnehmen, sehen wir, welche Bedeutung diesem Problem um die Wende des 13. Jahrhunderts beigelegt wurde[32]. Da die gesamte Ideenlehre auf Plato und Augustin zurückgeht, so ist der Unterschied in der Behandlung bei den einzelnen Autoren nicht allzugroß. Charakteristisch für Martin dürfte es sein, daß nicht Bonaventura noch Aegidius, den er vielleicht gar nicht gekannt hat, sondern Heinrich von Gent und auch Thomas im Vordergrund stehen. Die Ideen sind für Gott der Grund für die Erkenntnis und für das Hervorbringen der Geschöpfe[33]. Ohne sie wäre das göttliche Schaffen ein naturnotwendiges und blindes Hervorbringen[34]. Daher die Notwendigkeit der Ideen. Wie kommt ihre Verschiedenheit zustande? Nicht durch die Wesenheit allein[35]. Der göttliche Verstand erkennt, daß seine Wesenheit auf die verschiedenste Weise nachahmbar ist; so erhalten die Ideen in ihm ihre Unterscheidung[36].

---

[32] Ägidius von Rom widmet den Ideen in l. 1 d. 35 sieben Fragen, deren Titel nahe Verwandtschaft mit unseren Quästionen aufweisen. Heinrich von Gent beschäftigt sich mit ihnen in Quodl. 2 q. 1, Quodl. 5 q. 1 et 3, Quodl. 7 q. 1, Quodl. 8 q. 1, Quodl. 9 q. 2; Thomas von Sutton in Quodl. 2 q. 4, Quodl. 4 q. 5. Für die Oxforder Disputationen zwischen 1282 und 1302 vgl. in Little-Pelster, Oxford Theology and Theologians, Oxford 1934, 383 den Index unter Deus, Idea.

[33] Troyes 501 f. 77ra: Ydea habet racionem forme vel speciei vel principii respectu creature producendi et respectu eius secundum quod intelligitur.

[34] Ibid. Nisi hoc esset ⟨sc. nisi Deus produceret res intellectu⟩ de necessitate nature creaturam produceret.

[35] Martin hat hier einen bestimmten Gegner vor Augen. — Ibid. Sed ex isto sequitur quod in Deo ad creaturam est aliquis respectus realis, quia per te prius est productivus quam intelligat se producere. Nunc autem omnis respectus in Deo precedens operacionem intellectus erit respectus realis et ita iste respectus erit realis. Quod falsum est.

[36] Ibid. Primo modo effective intellectus divinus causat distinccionem

Ist die Idee der formale Grund der göttlichen Erkenntnis der geschaffenen Dinge oder nur ihr Objekt? Wie im menschlichen Geist der Erkenntnisgrund (species) zwischen dem äußeren Objekt und dem Akt sich einschiebt, so in Gott. Da das zu schaffende Objekt nach seinem physischen Dasein der göttlichen Erkenntnis nicht gegenwärtig ist, so muß diese in sich Abbilder (rationes) haben, die ihr das Objekt darstellen. Doch stößt er hier auf ungenannte Gegner, die meinen, solche rationes seien mit der göttlichen Einfachheit nicht vereinbar; sie sehen daher die Verschiedenheit der Ideen nur darin, daß sie Objekte des göttlichen Erkennens sind[37]. Dagegen führt Martin eine Anzahl von Beweisen an: aus dem Vergleich mit dem menschlichen Erkennen und aus der Natur des Erkennens, die einen Grund für eine bestimmte und distinkte Erkenntnis verlangen. Er unterscheidet die Idee in zweifachem Sinn: einmal als Formalgrund der göttlichen Erkenntnis und zweitens als Objekt der Erkenntnis z. B. die Idee Mensch, Esel. Dabei betont er daß die bestimmenden Ideen nur ratione verschieden sind, real identisch mit der einfachen göttlichen Wesenheit, so daß weder von einer realen Ursächlichkeit noch von einer Gefährdung der göttlichen Einfachheit die Rede sein kann.

Sind die Ideen unendlich an Zahl oder endlich. Hier wird Heinrich von Gent als Gegner genannt. Nach ihm müssen wir eine Möglichkeit auf seiten Gottes nach der Möglichkeit auf seiten der Kreatur beurteilen. Auf seiten der Kreatur aber ist eine unendliche Menge von Arten unmöglich, also auch auf seiten Gottes[38]. Martin dagegen nimmt eine solche Möglichkeit an, wie Heinrich selbst sie für die Zahl zugebe[39]. Er redet in seinem Beweis vom potentiell Unendlichen[40]. Wie sehr

---

ydearum secundum quod intelligit essenciam suam imitabilem a creatura, sed formaliter se ipsis distinguuntur sicut omnes relaciones ad quas respectus importatur.

37 F. 77^{rb}. Ad questionem dicunt quidam quod ⟨ydeae⟩ sunt tantum intellecta et non mediant inter actum intelligendi et intellectum, quia ponere plura obiecta, ut dicunt, non arguit composicionem, sed simplicitatem obiective ⟨1. subiective?⟩. Sed pluralitas racionum a parte intelligentis repugnat simplicitati. — Sed videtur michi quod non est inconveniens quod ydea elicitive mediet inter potenciam et actum intelligendi. Et racio est, quia non repugnat simplicitati divine pluralitas obiectorum ydealium, ad extra tamen, sicud nec ut intellecta est, quia utcunque modo est equaliter simplex.

38 Quodl. 5 a. 3. — f. 77^{vb}: Ad quaestionem tunc dicunt quod debemus iudicare possibilitatem a parte Dei secundum possibilitatem a parte creature. Sed a parte creature impossibile est quod sint infinite species.

39 Vgl. zur Frage Heinr. Quodl. 7 q. 1 über die Ideen bezüglich der Zahlen. ff. 77^{vb}. Sed tamen michi videtur quod oppositum sit verum, quia creaturas vel species specificas produci in infinitum non includit contradiccionem ... a parte creature nec a parte agentis, quia ipse est infinitus et per consequens est imitabilis in infinitum.

40 Ideo dico ad questionem quod sic, supponendo quod ipse supponit. — In numeris est processus in infinitum et in magnitudine semper est divisio

der Verfasser noch der platonischen Auffassung der Ideen verhaftet ist, nach der die Idee der Art die ganze Vollkommenheit der Individuen umfaßt, zeigt sich in der Frage, in der er untersucht, ob die Individuen eigene Ideen haben, verschieden von den Ideen der Art. Alle geben zu, daß die Individuen entsprechende Ideen in Gott besitzen. Sind diese aber verschieden von jenen der Art? Für die Erklärung des Duns, nach der das Individuum etwas zur spezifischen Natur hinzufügt, verweist er auf eine kommende Erörterung im zweiten Buch; er lehnt die Ansicht des Scotus offenbar ab. Nach Martin werden die Individuen als participierend an der Idee der Art und durch sie erkannt[41]. Die Idee der einfachen Wesen ist einfach, jene der zusammengesetzten Wesen gewissermaßen zusammengesetzt. Hier betont er Thomas gegenüber, daß es auch eine Idee der Materie gibt, die auf die Idee der Form hingeordnet ist[42].

In der Frage, *ob Gott spekulative und praktische Ideen* habe, verteidigt er im Anschluß an Heinrich von Gent, daß Gott auch praktische Ideen habe[43]. Bei dieser Gelegenheit erweist sich Martin als echter Anhänger franziskanischer Theologie, indem er dafür eintritt, daß der höchste Akt Gottes die Liebe ist[44].

Wir dürfen aus dem Gesagten schließen, daß Martin in der Ideenlehre die franziskanische Linie festhält, zu Augustin, der immer wieder als Zeuge angeführt wird, steht, jedoch von Scotus, soweit sich

---

in infinitum et nunquam contingit devenire ad aliquam minimam magnitudinem nec ad numerum infinitum.

[41] f. 78ra. Ideo ad questionem videtur michi quod non habent distinctas ydeas ab ydeis speciei, quia quandocunque aliqua forma est forma alicorum et participata, qui cognoscit ipsam perfecte, cognoscit omnia annexa et participata ab illa forma. — Individua sunt participancia speciem sub omni modo quo sunt. Igitur qui cognoscit speciem omni modo quo cognoscibilis ⟨est⟩, omni modo cognosceret omnia individua contenta sub illa specie.

[42] f. 78ra. Ideo dico quod in Deo omni essencie specifice, que componitur ex diversis principiis absolutis correspondet duplex ydea, que quidem habent ordinem ad invicem, quia ydea forme principalior est ydea materie minus principalis. — Dies Problem wird weiter ausgeführt in Frage 5 des Cod. Chigi B. VII. 114 ff. 88r: Utrum materia prehabeat ydeam distinctam ab ydea forme vel compositi. Zum Ganzen vgl. Thomas Sent. l. 1 d. 36 q. 2 a. ad 2, Summa 1 q. 15 a. 3 ad 3.

[43] f. 78ra. Ad questionem dicunt aliqui quod non habet ydeas practicas, quia cognoscit rem secundum quidditatem rei et ideo speculative, intellectus practicus tantum determinatur ad operacionem et sic ad unum ... et sic determinate produceret omnia productibilia. — Ideo dico ad questionem quod utreque ydee sint in Deo, 3 de anima. Habitus speculativus et practicus differunt. — Sed hoc invenimus in Deo quod ipse intelligit aliqua specullariter et propter ipsum speculari et aliqua intelligit propter opus et utrumque est perfeccionis in eo. Vgl. zu dieser Frage Heinrich Quodl. 8 q. 1.

[44] f. 78ra. Similiter ⟨Deus considerat se practice⟩, quando intelligit se propter sui fruicionem. Hec ⟨consideratio⟩ est pure practica, licet sit circa necessaria. Unde dicerem quod suppremus habitus Dei est practicus, quia ordinatur ad nobilissimum finem ut se ipsum amare.

dies erkennen läßt, noch nicht entscheidend beeinflußt ist. Eine eingehendere Untersuchung würde zeigen, wie weitgehend der Einfluß Heinrichs von Gent in der Ideenlehre gewesen ist.

Sehen wir noch, wie sich Martin zu zwei Problemen stellt, die aus dem *Machtvermögen Gottes* entstehen. Gibt es in Gott eine passive Potenz? Haben wir außer Verstand und Willen in Gott auch ein ausführendes Vermögen anzunehmen? Einige verneinen jede *passive Potenz*, da sie eine Unvollkommenheit enthielte[45]. Martin betont dagegen, daß manche Bezeichnungen wahr sind, wenngleich nicht gebräuchlich, so der Ausdruck passive Potenz in Gott. Sie ist freilich nur durch eine gedankliche Unterscheidung von der Vollkommenheit getrennt[46]. Auch in der Frage nach der *Zahl der Potenzen* trennt sich Martin von der gewöhnlichen Ansicht, die nur Verstand und Willen unterscheidet[47]. Wie es im Menschen und Engel ein dreifaches Vermögen gibt: das Erkenntnis-, Willens- und ausführende Vermögen, so in Gott[48].

---

45 f. 79^{r}. Dicunt aliqui quod non propter sui inperfeccionem. Item non ponitur potencialitas in alico nisi ubi est carencia perfeccionis. Vgl. Thomas De potentia q. 1 a. 1; Summa 1 q. 25 a. 1. Martin hat aber einen anderen Gegner im Auge.

46 f. 79^{r}. Aliter dico ad questionem quod sic, quia multa sunt vocabula que sunt vera, licet non sint in usu sicud in 5 trinitatis dicit Augustinus... Sic dico de potencia passiva, quia si proprie accipiatur, tunc realiter differt a sua perfeccione et ducitur ad actum suum per aliquam transmutacionem et talis non ponitur in Deo, quia sic Deus non est purus actus... Aliter tamen dici potest quod potencia passiva in Deo et sua perfeccio differunt sola racione et talem potenciam ⟨ponimus⟩ in Deo in comparacione ad actum primum, cuiusmodi est bonitas, sapiencia... similiter quantum ad actum secundum ut in filio ad generari, in spiritu sancto ad spirari. Et semper sola racione differt a sua perfeccione.

47 f. 79va. Quidam dicunt quod nullo modo est hoc ponere, quia potenciis multiplicatis in natura inferiori correnspondet una potencia in natura superiori sicud intellectus in natura superiori respondet omnibus potenciis apprehensivis intra et extra in inferiori... Deus per solam voluntatem producit res in esse... Ideo Deus non habet talem potenciam ⟨executivam⟩, licet homo et angelus ipsam habeat.

48 f. 79va. Alia opinio verior, ut videtur ⟨dicit⟩, quod in Deo est 3^{ex} potencia. Sicut enim in parte sensitiva est potencia motiva, apprehensiva et appetitiva, sic in angelo et in homine est triplex potencia huic triplici potencie correspondens. Sed in Deo correspondet triplex potentia distincta tantum secundum racionem scilicet intellectiva, volitiva et motiva.... Nunc autem in natura intellectuali alterius ordinis est intellectiva, volitiva et potencia motiva, que habet pro obiecto operabile ut operabile est, sicud intellectus intelligibile et voluntas volubile. Ergo in Deo est 3^{a} potencia distincta secundum racionem ab utrisque. Dieselbe Ansicht wird in der Frage 10 ff. 79^{v}—80^{r} verteidigt: Utrum voluntas divina sit inmediata causa produccionis rerum. Deus habet sapienciam directivam, voluntatem inperativam, potenciam motivam exsecutivam et ista ultima dirigitur ab intellectu et imperatur a voluntate. Dieser Unterschied der Vermögen ist aber nur ein solcher rationis f. 79va. Sed in Deo correspondet triplex potencia distincta tantum secundum racionem. Die Distinctio formalis des Scotus wird hier nicht einmal erwähnt.

Diese wenigen Beispiele, die wir nur den Fragen zu zwei Distinktionen entnehmen konnten[49], zeigen einmal, wie zu jener Zeit immer *neue Probleme* auftauchten und wie *verschieden die Lösungsversuche* waren. Sie lassen aber auch erkennen, wie schwer es ist und wie viel noch zu tun bleibt, um die unter den ‚alii' und ‚quidam' verborgenen Autoren zu bestimmen. Bis zu der Aufdeckung lassen sich mit größerer oder geringerer Sicherheit allgemeine Linien ziehen. Die Einflüsse und Abhängigkeiten im einzelnen dagegen bleiben oft in Dunkel gehüllt[50].

---

[49] Aus der Frage zu dist. 42 der Chigi-Hs Utrum possit aliquid facere secundum potenciam absolutam quod non agit de potencia ordinata, sei die Definition dieser beiden Potenzen erwähnt, die vielleicht zum Verständnis der bald nach ihm so vielerörterten Probleme beiträgt; f. 92^{b}: Duplex est cognicio: visionis et cognicio simplicis intelligencie. Cognicio autem visionis est respectu dispositorum fieri; set cognicione simplici non tantum cognoscit ea que sunt et que sunt disposita fieri, set eciam ea que sunt possibilia fieri, nunquam tamen erunt. Et ita duplex potencia correspondens, quia potencia que respondet cognocioni visionis, que est respectu dispositorum fieri, est potencia ordinata. Set potencia correspondens cognicionis simplicis intelligencie, que est respectu eorum, que nunquam erunt, possibilia tamen fieri sunt, est potencia absoluta, qua omnia possibilia potest producere, quorum multa nunquam erunt.

[50] Eine spätere Arbeit wird insbesondere Fragen des Heinrich von Harclay und andere anonyme Fragen behandeln. Eine nähere Untersuchung läßt immer mehr erkennen, daß Heinrich nächst Scotus durch umfassende positive Kenntnis und großen kritischen Scharfsinn wohl der bedeutendste Vertreter der Oxforder Scholastik jener Zeit ist.

Philosophisch-ontologische Grundlagen der Logistik

Von Walter Brugger S. J.

Das Symposion „Philosophische Grundlagen der Logistik" auf dem Bremer Philosophenkongreß 1950 hat gezeigt, daß das Verhältnis von Philosophie und Logistik (wie auch das der Logik zur Logistik und der Logistik zur Mathematik) noch keineswegs geklärt ist. Die Schwierigkeiten kommen schon bei der Frage nach dem Wesen und der Aufgabe der Logistik. Manche wollen der Logistik bloß die Konstruktion „abstrakter" Kalküle, d. i. bedeutungsloser Zeichensysteme mit den dazugehörigen Operationsregeln zuweisen. Andere verlangen von ihr die Aufstellung eines gedeuteten Kalküls, der den Grundforderungen der Logik (den logischen Prinzipien des Nichtwiderspruchs und des ausgeschlossenen Dritten) entspricht und so die (oder: eine) Logik in formalisierter Sprache darstellt. Wieder andere weisen der Logistik als weitere Aufgaben die mathematische Grundlagenforschung, die logische Analyse nicht formalisierter (natürlicher) Sprachen, die Aufstellung axiomatisch-deduktiver Systeme für Physik, Biologie und andere Wissenschaften und ähnliches zu. Nicht wenige endlich glauben, von ihr auch metalogische Untersuchungen[1] über Möglichkeit und Voraussetzungen der Kalküle und ihrer Deutungen verlangen zu müssen.

Unter diesen Umständen ist es nicht leicht, die Frage nach den philosophischen Grundlagen der Logistik genau und unmißverständlich zu stellen, selbst wenn wir davon absehen, daß bei der Auffassung vom Wesen der Philosophie weitere Schwierigkeiten entstehen können. Im folgenden wollen wir das Problem, um das es geht, möglichst genau zu umschreiben versuchen, ohne in der Frage nach dem Wesen und den Aufgaben der Logistik eine abschließende Entscheidung zu treffen, die vielleicht doch nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen könnte.

Ferner wollen wir, nachdem wir das Verhältnis von Logistik und Philosophie im allgemeinen betrachtet haben, die philosophischen Voraussetzungen nur in der ontologischen Richtung verfolgen, nicht hingegen auf dem anthropologischen Gebiet, wo sie auch zu unter-

[1] Die Metalogik im engeren Sinne oder Semiotik behandelt die Beziehungen zwischen den Symbolen (logische Syntax), zwischen den Symbolen und dem Bezeichneten (Semantik) sowie zwischen den Symbolen und dem, der sie gebraucht (Pragmatik). Sie stellt somit eine allgemeine Theorie der (in der Logistik und anderswo verwandten) Symbole und ihres Gebrauchs dar.

suchen wären. So könnte man z. B. fragen, wie der Mensch beschaffen sein müsse, damit ein Aussagenkalkül (AK) zustande kommen könne. Die Logistik abstrahiert bei den Aussagen zwar vollkommen von der Funktion des Aussagens und schenkt nur der Form des Aussageinhaltes, im AK unter der alleinigen Rücksicht von Wahr und Falsch, ihre Aufmerksamkeit. Die philosophische Betrachtungsweise jedoch müßte auch die Frage nach der Aussagefunktion stellen, ohne die es zu keinem Bewußtsein vom Aussageinhalt und seiner Form und damit zu keiner Wissenschaft über die Aussageinhalte käme. Die Logistik und insbesondere der AK hat demnach auch anthropologische Voraussetzungen, sowohl im Hinblick auf die Erkenntnis- wie auf die Zeichenfunktion. Diesen näher nachzugehen, wäre zwar reizvoll, würde jedoch eine besondere Untersuchung erfordern.

1. Logistik und Philosophie

Geschichtlich gesehen, hat die Logistik ihren Ausgang von der klassischen Logik genommen. Gewiß darf dabei der Anteil der Mathematik nicht übersehen werden; aber er betraf doch wohl mehr das Wie und den Weg als das Was und das Ziel. Die Logik wollte es der Mathematik gleichtun in der Anwendung einer der Mathematik nachgebildeten Zeichensprache, um so womöglich zu einer der Mathematik ähnlichen Eindeutigkeit und Sicherheit der Ergebnisse zu gelangen. Was man auf diesem Wege erreichen wollte, war eine Verbesserung und ein weiterer Ausbau der Logik. Erst später machten sich Bestrebungen geltend, die Logistik zu einem allgemeinen, nicht auf die Logik eingeschränkten Verfahren zu machen, mit dessen Hilfe man ungedeutete Kalküle zur beliebigen Verwendung herzustellen vermag.

Was man von der Anwendung der Logistik auf die verschiedenen Gebiete auch denken mag, als Anwendungen setzen sie jedenfalls die Logistik selbst in ihrem Wesen konstituiert voraus. Die metalogischen Untersuchungen über Möglichkeit und Grundlagen der Logistik jedoch sind selbst schon philosophischer Natur. Ob man sie noch zu den Aufgaben der Logistik rechnen darf, bleibe einstweilen dahingestellt.

Auf Grund dieser Erwägungen und im Hinblick auf die folgende Untersuchung wollen wir unter Logistik nur die im Sinne einer Logik gedeuteten Kalküle verstehen oder die Logik, sofern sie sich einer der Mathematik nachgebildeten formalisierten Sprache bedient. Als Paradigmata dafür können etwa die einführenden Lehrbücher von

Carnap[2], Hilbert-Ackermann[3], Tarski[4], Bochenski[5] und ähnliche angesehen werden.

Wenn wir nach den philosophischen Grundlagen der so umschriebenen Logistik fragen, so hat diese Frage, falls die Logistik eine an sich nicht philosophische Wissenschaft ist, eine andere Bedeutung, als wenn sie selbst ein Teil der Philosophie ist. Es muß daher zuerst die Frage geklärt werden, ob die Logistik ein Teil der Philosophie ist. Die Logistik, wie wir sie hier verstehen, ist Logik in formalisierter, symbolischer Kunstsprache. Die Sprache, in der sie sich darstellt, kann jedenfalls ihren philosophischen Charakter nicht bedingen. Denn ihrer bedient sich auch eine nicht philosophische Wissenschaft, die Mathematik. Wenn die Logistik Philosophie ist, dann nur, insofern sie Logik ist. Ist die Logik, in ihrer klassischen oder modernen Gestalt, Philosophie oder Teil der Philosophie? Oder ist sie eine Einzelwissenschaft?

Bevor wir uns an die Beantwortung dieser Frage machen, wollen wir uns daran erinnern, daß die Logik nicht nur die Methode aller deduktiven Wissenschaften begründet, sondern auch, in einem gewissen Ausmaß, in alle anderen Wissenschaften eingeht. Freilich ist es nicht die formale Logik allein, welche die Methode der empirischen Wissenschaften bestimmt; aber zumindest darf kein wissenschaftliches Ergebnis dem Grundprinzip der Logik, dem Gesetz des Nichtwiderspruchs, zuwider sein. Insofern kommt der Logik eine allgemeine, allumfassende Stellung gegenüber allen Wissenschaften zu. Von der stofflichen Seite her kann sie nicht zu den Einzelwissenschaften zählen, da sie mindestens teilweise die Form aller Wissenschaften ausmacht. In diesem Sinn haben auch die Herausgeber der aristotelischen Schriften die Logik als „Organon" den übrigen Wissenschaften gegenübergestellt. Dennoch scheint Aristoteles die Logik nicht als Teil der Philosophie betrachtet zu haben; wenngleich zu beachten ist, daß bei Aristoteles, und noch lange nach ihm, der Unterschied zwischen der Philosophie und den (übrigen) Wissenschaften noch nicht klar hervortritt.

Wie dem auch sein mag, und trotz einer formalen Überordnung der Logik über die Einzelwissenschaften, scheint die Logik zumindest in ihrer modernen Gestalt, kein Teil der Philosophie zu sein. Von einer philosophischen Disziplin muß man verlangen, daß sie nach dem Wesen und Warum ihres Gegenstandes fragt, ohne diesen Fragen

---

2 R. Carnap, Abriß der Logistik, Wien 1929.

3 D. Hilbert und W. Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik, Berlin 31949.

4 A. Tarski, Introduction to Logic, New York 21949.

5 I. M. Bochenski, Précis de Logique mathématique, Bussum 1948.

prinzipiell eine andere Grenze zu setzen als diejenige, die mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst gegeben ist. Die moderne Logik hat jedoch einen eng umschränkten Fragebereich (was nicht heißen soll: einen engen Gegenstandsbereich), indem sie nach „den formalen Gesetzen der Verknüpfung von Denkinhalten fragt und sich in der Beantwortung dieser (in ihrer Art unendlichen) Frage erschöpft. Sie fragt hingegen nicht, was logisches Denken eigentlich ist, wie es sich zu seinen Gegenständen verhält, wie es im Menschen möglich ist usw.

Von einer philosophischen Disziplin verlangt man weiter, daß sie ihren Gegenstand, auch wenn es ein Einzelgegenstand oder ein Einzelbereich sein sollte, im Zusammenhang mit allen übrigen Bereichen, ja aus dem letzten, dem Menschen erreichbaren Zusammenhang zu begreifen sucht. Die Logistik hingegen schränkt sich selbst auf einen Bereich, den Bereich des Logischen, ein und bewegt sich ausschließlich in ihm, indem sie von anderen Bereichen, Gegenständen und Fragestellungen absieht. Wo dieser Bereich und die ihm eigentümliche Sichtweise überschritten werden, handelt es sich um Metalogik (im weiteren Sinn), um ein Jenseits der Logistik, also nicht mehr um diese selbst[6].

Für das Verhältnis zur Philosophie folgt daraus sofort, daß die Logistik ihren eigenen Gegenstand und ihre eigenen Methoden hat, kraft deren sie ihre Ergebnisse eigenständig gewinnt. Die Logistik hat darum keine philosophischen Grundlagen und Voraussetzungen in dem Sinne, daß sie ihre Sätze aus philosophischen Vordersätzen ableiten müßte. Es gibt eine logische und logistische Forschung ohne vorgängige Philosophie und unabhängig von ihr. Die Geschichte der Logistik bestätigt das. In der Logistik versteht man sich und kann man arbeiten trotz verschiedener, einander entgegengesetzter philosophischer Anschauungen. Es gibt Logistiker mit positivistisch und metaphysisch orientierten Grundanschauungen, und sie pflegen dieselbe Logistik.

Wenn aber die Logistik eine selbständige, nicht-philosophische Wissenschaft ist, ist es ihre Aufgabe nicht, über sich selbst nachzudenken, sich selbst zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu machen, sondern sich in unreflexer Weise ihrem eigentümlichen Gegenstand, der Konstruktion logischer Kalküle, zuzuwenden. Sie hat so zwar, wie jede Wissenschaft, ein Wissen von sich im Vollzug ihrer wissenschaftlichen

[6] Wo von „philosophischer Logik" gesprochen wird, wie z. B. in der Arbeit von G. Stammler „Zur philosophischen Neugestaltung der logischen Urteilslehre" in: „Kontrolliertes Denken. Untersuchungen zum Logikkalkül und zur Logik der Einzelwissenschaften" (Festschrift für W. Britzelmayr), hrsg. von A. Menne, A. Wilhelmy, H. Angstl (Freiburg i. Br. — München 1951), handelt es sich in der Tat um Philosophie der Logik.

Bemühung um ihren Gegenstand, nicht aber macht sie diesen Vollzug selbst zu ihrem Gegenstand. Das heißt natürlich nicht, daß es dem Logistiker verboten sei, über seine Wissenschaft nachzudenken, sie in größere Zusammenhänge einzuordnen. Aber wenn er das tut, handelt er nicht mehr als Logistiker, sondern als Metalogiker, und wenn er so zu den letzten Fragen und Zusammenhängen vorstoßen will, als Philosoph. In jedem von uns steckt von Natur aus ein Philosoph, der sehen will, wie sich das Sondergebiet, das er erforscht, zum Ganzen verhält. Aber es kann wohl nicht geleugnet werden, daß es in der Philosophie ebenso wie in den Sonderwissenschaften besondere Methoden gibt, deren sichere Handhabung eine besondere Schulung voraussetzt, und daß diese Schulung nicht mit der Schulung für eine Sonderaufgabe in einer anderen Wissenschaft notwendig verbunden und mitgegeben ist. Der Logistiker setzt sich, wie übrigens jeder andere Wissenschaftler, wenn er philosophieren will, der Gefahr aus, die Methoden seiner Wissenschaft ohne weiteres auf die Philosophie zu übertragen. Das wirkt sich jedoch, wenn es ohne Einschränkung und ohne Berücksichtigung der veränderten Objektsbeziehung geschieht, nur zum Schaden der Philosophie und rückwirkend auch hemmend für die Entwicklung der Logistik aus. Im Idealfall ist der Logistiker Philosoph und der Philosoph Logistiker in Personalunion, was aber die Verschiedenheit der konstitutiven Methoden nicht aufhebt. Einer teilweisen, nicht-konstitutiven Anwendung der logistischen Methode in der Philosophie steht jedoch nichts im Wege.

Als Wissenschaft von (logischen) Gegenständen ist die Logistik demnach selbst wieder Gegenstand der Wissenschaftslehre, die, soweit sie nicht bloß beim Methodisch-Technischen verharrt, sondern die Wesens- und Warumfrage stellt, ein Zweig der Philosophie ist. Denn ein Wissenschaftsgebiet kann von den übrigen nur dann richtig abgegrenzt und in seiner intelligiblen Struktur voll gewürdigt werden, wenn diese Wissenschafts- bzw. Gegenstandsgebiete im Lichte einer allgemeinen Ontologie betrachtet werden. Der Ontologie kommt es ja zu, nicht nur die transzendentalen und allgemeinen Bestimmungen des Seins zu durchforschen, sondern auch dessen kategoriales Gefüge, und so jeder Wissenschaft den Ort in der Systematik seinsgerecht zuzuweisen.

Wie jede andere Wissenschaft steht auch die Logistik unter Bedingungen ihrer Möglichkeit, die vorgängig sind zu jedem Vollzug des logistischen Denkens und darum nicht zum Gegenstand der Logistik gehören können, sondern Gegenstand philosophischer Untersuchungen sind. Da das Nichtbestehen, bzw. Nichtgelten dieser Bedingungen die Unmöglichkeit der Logistik zur Folge hätte, nennt man diese Bedingungen der Möglichkeit der Logistik mit Recht „Grund-

lagen der Logistik", und da diese Grundlagen nicht von der Logistik selbst erforscht werden können, sondern von der Philosophie untersucht werden müssen, können diese Grundlagen „philosophische", d. h. in das Forschungsgebiet der Philosophie gehörige, genannt werden. Dadurch wird nicht die Philosophie selbst, sondern ihr Gegenstand zur Grundlage der Logistik gemacht; denn Grundlage der Logistik und Wissenschaft von den Grundlagen der Logistik sind nicht dasselbe.

2. Ontologische Grundlagen des Aussagenkalküls

a. Die Seinsordnung als Bedingung der Möglichkeit für den Aussagenkalkül

Wenn man eine Untersuchung über die Grundlagen der Logistik anstellen will, so kann das von verschiedenen Theorien der Logistik her und in verschiedener Richtung geschehen. Im folgenden wollen wir der Untersuchung jenen Teil der Logistik zugrunde legen, der am gesichertsten ist und sich nicht mehr, wie manche andere Teile, z. B. die Modalitätenlogik, im Flusse der Entwicklung befindet, nämlich den Aussagenkalkül. Man versteht darunter den Kalkül der Aussagenlogik, d. i. jene Seite der Logistik, welche die Beziehungen ganzer, nicht weiter analysierter Aussagen unter dem Gesichtspunkt von Wahr und Falsch zum Ausdruck bringt. Beim AK aber setzen wir den Hebel an jenem Punkt an, der entscheidend ist für seinen Aufbau: bei der grundsätzlichen und ausschließenden Entgegensetzung von Wahr und Falsch.

Die Definition der Aussage als eines Satzes, von dem es sinnvoll ist, zu behaupten, daß sein Inhalt wahr oder falsch ist, ist für den Aufbau des AK unentbehrlich. Diese Definition aber hat zur Bedingung ihrer Möglichkeit, daß ein Inhalt nicht deshalb, weil er ausgesagt wird, wahr bzw. falsch ist, sondern im Hinblick auf einen Maßstab, an dem Wahrheit oder Falschheit des ausgesagten Inhalts gemessen werden. Der Maßstab, an dem sich die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage entscheidet, muß einen von unseren Aussagen als solchen unabhängigen Bestand haben. Wahrheit und Falschheit betreffen an sich nicht den Vollzug oder eine Qualität der Aussagefunktion, sondern den Inhalt der Aussage, und zwar gleichgültig, ob er tatsächlich ausgesagt wird oder nicht. Es ist demnach zu unterscheiden zwischen dem *Aussagen*, dem, *was* ausgesagt wird, und dem, *worüber* ausgesagt wird. Wahrheit oder Falschheit betrifft das, *was* ausgesagt wird. Die Entscheidung darüber, ob dieses Was wahr oder falsch sei, kann nicht vom Aussagen kommen, da sowohl wahre

wie falsche Aussagen gemacht werden können. Sie kommt allein von dem, *worüber* ausgesagt wird.

Es kann nun allerdings der Fall eintreten, daß dasjenige, was ausgesagt wird, der Sache nach dasselbe ist wie das Aussagen; so z. B. in der reflexiven Aussage „Ich sage aus", oder daß es dasselbe ist wie das, worüber ausgesagt wird, z. B. in der formalen Identitätsaussage „a ist a". Dabei bleibt aber immer bestehen, daß das Aussagen im ersten Fall und das Was im zweiten Fall logisch eine doppelte Funktion haben: als Aussagen und als Aussagegegenstand, bzw. als Was und als Worüber. Als Maßstab für die Wahrheit oder Falschheit von Aussagen kann demnach alles Mögliche auftreten, nämlich all das, worauf sich Aussagen beziehen können.

Man kann hier die Frage aufwerfen, ob das Worüber der Aussage der vollständige Maßstab der Wahrheit oder Falschheit ist oder ob dazu noch die Möglichkeit gehört, die Entscheidung im Hinblick auf das Worüber zu treffen, m. a. W. ob Sätze nur dann in ausschließender Weise wahr oder falsch sind, wenn ihre Wahrheit oder Falschheit in bestimmter Weise angebbar und verifizierbar ist. Die positivistisch eingestellten Logistiker werden dies bejahen, die Nicht-Positivisten verneinen. Diese Meinungsverschiedenheit ist ein Anzeichen dafür, daß es sich hier nicht mehr um eine innerlogistische, sondern um eine philosophische Frage handelt. Die Verifizierbarkeit (im weiten, nicht notwendig empiristischen Sinne) ist zwar eine Bedingung dafür, daß die Wahrheit oder Falschheit in bestimmter Weise erkannt werde, nicht aber Maßstab der Wahrheit oder Falschheit selbst. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird dadurch bestätigt, daß man die Frage, ob wahr oder falsch, an Hand des Gegebenen (oder irgendeines andern Maßstabs) entscheiden will. Man findet demnach die Wahrheit oder Falschheit vor; man macht sie nicht. Wer bei der Verifizierung nicht richtig vorgeht, wird sich irren, d. h. er wird einen Satz für wahr halten, obwohl er falsch ist, oder umgekehrt. Irrtum und Falschheit sind demnach nicht dasselbe. Eine Aussage kann wahr sein, obwohl ich mich über sie irre, wenn ich sie etwa für falsch halte. Die Verifizierbarkeit ist Bedingung für die Erkenntnis von Wahrheit und Falschheit von Sätzen, nicht für deren Wahrheit oder Falschheit selbst.

Wir haben gesehen, wie als Maßstab der Wahrheit von Aussagen all das gelten kann, worauf sich Aussagen beziehen können. Man mag nun „all das" so verschieden deuten, wie man will. Aber „all das" kommt doch in einem überein, daß es nämlich das ist, worauf sich Aussagen beziehen können, und daß „all dem" der Charakter des Maßgeblichen, über Wahrheit oder Falschheit gegebener Aussagen Entscheidenden, zukommt. „All das worauf" bildet den Inbegriff

dessen, worauf sich Aussagen beziehen können und woran sie ihren Maßstab im Hinblick auf Wahrheit und Falschheit haben. Um diese Funktion auszuüben, muß „all das" der Bedingung genügen, daß es an sich einen von der Aussagefunktion unabhängigen Bestand hat. (Zu den reflexiven Aussagen vgl. oben S. 374.) Den Inbegriff all dessen, worauf sich Aussagen beziehen können und was einen von der Aussagefunktion als solcher unabhängigen Bestand hat, wollen wir den an sich bestehenden „Wahrheitszusammenhang" (= WZ) nennen, wobei Wahrheitszusammenhang eine Benennung dieses Inbegriffs ist, die sich von der für die Wahrheit der Aussagen maßgeblichen Funktion von „all diesem" herleitet, und wobei die Aussagefunktion, nicht als solche, sondern als möglicher Gegenstand einer reflexiven Aussage, von diesem WZ nicht ausgeschlossen ist[7].

Der an sich bestehende WZ ist also der Inbegriff dessen, was Gegenstand einer zutreffenden (= wahren) Aussage werden kann. Das aber ist all das, wovon in einer zutreffenden Aussage gesagt werden kann „es ist . . ." Damit ist nicht etwa nur das Existierende gemeint, auch nicht nur das Realmögliche, sondern auch, was als geltend hingestellt oder in irgendeiner bestimmten, nach Wahr oder Falsch entscheidbaren Weise gedacht werden kann. Es ist die ganze Sphäre des Ist-Sagens = Behauptens (Als-wahr-Hinstellens) gemeint, sofern sie alle besonderen Weisen und Bedeutungen des Ist-Sagens übersteigt. Wenn diese Sphäre nicht ein an sich bestehender, keineswegs durch die Aussagefunktion als solche konstituierter Zusammenhang ist, kann sie nicht durchgängige Norm für alle möglichen, unter sich im Hinblick auf Wahr oder Falsch vergleichbaren Aussagen sein. Ist sie aber ein an sich bestehender, auch die Aussagefunktion und das aussagende Subjekt, sofern über sie etwas ausgesagt wird, einschließender Zusammenhang all dessen, wovon in irgendeiner Weise „es ist..." ausgesagt wird, so muß sie als an sich betehende Seinsordnung (SO) interpretiert werden. Denn der Inbegriff dessen, wovon man sagt „es ist . . ." (sei es im Sinne von realer Existenz, realer Bestimmung, des Geltens, des Gedacht- oder Gemeintseins, oder wie immer) ist der Inbegriff dessen, *was* auf irgendeine Weise *ist*, oder das transzendentale Seiende. WZ und SO sind demnach äquivalent. Was von dem einen gilt, gilt auch von der anderen.

WZ äq SO

Die SO heißt WZ, sofern sie der Maßstab für die Wahrheit möglicher Aussagen ist. Der WZ aber ist SO, sofern er die Sphäre des

[7] Wenn wir die Gesamtheit all dessen, was je als Norm für wahre Sätze auftreten kann, WZ nennen, so möchten wir damit keineswegs die These Bolzanos von den freischwebenden „Wahrheiten, Vorstellungen und Sätzen an sich" vertreten.

an sich Bestehenden, nicht durch die Aussagefunktion als solche Konstituierten ist.

Da der AK von der unentbehrlichen Definition der Aussage als eine Satzes, von dem es sinnvoll ist zu behaupten, daß sein Inhalt entweder wahr oder falsch ist, getragen wird, diese Eigenschaft der Aussage aber den an sich bestehenden WZ als einzig möglichen Maßstab für wahr oder falsch zur Voraussetzung hat, ist der an sich bestehende WZ und die mit ihm äquivalente SO die Bedingung der Möglichkeit des Aussagenkalküls. Die Verneinung der SO ($\overline{SO}$) impliziert die Verneinung des Aussagenkalküls ($\overline{AK}$) ebenso wie der AK die SO impliziert.

$$\overline{SO} \rightarrow \overline{AK} \text{ äq } AK \rightarrow SO$$

Von seiten der Aussage offenbart sich der notwendige Bezug zur SO dadurch, daß eine Aussage nur dann in bestimmter Weise als wahr oder falsch bezeichnet werden kann, wenn ihr Inhalt behauptet, d. h. auf die SO bezogen und als mit ihr übereinstimmend hingestellt wird. (Vgl. dazu das Behauptungszeichen in den „Principia mathematica" von Russell-Whitehead: $\vdash$) Zwar sind die Aussagen, sofern sie einen bestimmten Inhalt haben, auch vorgängig zur aktuellen Behauptung wahr oder falsch, aber nicht ohne Beziehung zu ihr. Als entweder wahre oder falsche sind sie wenigstens „behauptbar", d. h. auf die SO aktuell beziehbar und in und mit ihr setzbar[8].

b. Logisches und ontologisches Kontradiktionsprinzip

Zwischen wahren und falschen Aussagen als solchen besteht, abgesehen von ihrem besonderen Inhalt, bloß sofern sie als wahr oder falsch, im übrigen aber als inhaltsgleich betrachtet werden, ein kontradiktorischer Gegensatz, also wie zwischen X und $\overline{X}$. Der kontradiktorische Gegensatz zwischen einer Aussage und ihrer Verneinung ist an sich rein logisch. Er sagt nichts darüber aus, ob die Aussage oder ihre Verneinung wahr, bzw. falsch ist. Rein logisch gilt nur, daß die Wahrheit der Aussage äquivalent ist mit der Falschheit ihrer Verneinung, und umgekehrt. Die bestimmte Zuordnung von Wahrheit, bzw. Falschheit und Aussage ergibt sich erst aus der Beziehung der Aussage auf den an sich bestehenden WZ (s. oben S. 375.) Der bestimmte, angebbare kontradiktorische Gegensatz von wahren und falschen Aussagen beruht demnach darauf, daß dem Widerspruch einer wahren zu einer falschen Aussage der Widerspruch der falschen Aussage zum an sich bestehenden WZ zugrunde liegt. Eine falsche Aus-

[8] Zur Setzungsfunktion vgl. meine Arbeit „Das Grundproblem metaphysischer Begriffsbildung": ZPhForsch: 4 (1949) 225—234.

sage ist daher ursprünglich nicht deshalb falsch, weil sie einer wahren Aussage widerspricht (rein innerlogische Betrachtungsweise, bei der die Rollen vertauscht werden können), sondern weil sie dem an sich bestehenden WZ (der transzendentalen SO) widerspricht (metalogische und hier ontologische Betrachtungsweise, bei der die Rollen nicht vertauscht werden können). Eine wahre Aussage aber widerspricht einer falschen, sofern sie dem Widerspruch der falschen Aussage zur SO widerspricht. Symbolisch ausgedrückt:

$$X \text{ äq } \overline{\overline{X}}$$

Der mögliche Widerspruch von Wahr und Falsch bezieht sich demnach entweder auf Aussagen unter sich oder, dem zugrunde liegend, auf Aussagen gegenüber der transzendentalen SO. In dieser selbst findet hingegen kein Widerspruch statt. Der Satz, der den Widerspruch in der SO ausschließt, ist das ontologische Kontradiktionsprinzip oder, besser formuliert, das ontologische Prinzip des Nichtwiderspruchs (NWP). Es lautet: Ein Seiendes als solches kann, sofern und insoweit es ein Seiendes ist, unter dieser selben Rücksicht nicht ein Nichtseiendes sein. Gegenstandstheoretisch kann es auch formuliert werden: Der Gegenstand einer möglichen Aussage, der dem an sich bestehenden WZ (der transzendentalen SO) angehört, kann, sofern und in dem Sinn, in dem es ihm angehört, ihm nicht im selben Sinn nicht angehören. Die Nichtgeltung dieses Prinzips würde jede Konsistenz der SO aufheben und dadurch *jede* bestimmte Aussage, sofern sie Anspruch erhebt, im Hinblick auf Wahr oder Falsch beurteilt zu werden, unmöglich machen. Da aber die transzendentale SO, wie wir gesehen haben, die Bedingung der Möglichkeit des AK ist, würde die Nichtgeltung des ontologischen NWP also auch die Unmöglichkeit des AK bedingen. Die Geltung des ontologischen NWP ist demnach eine unabdingbare Voraussetzung des AK.

Dasselbe läßt sich auch auf dem Weg über das logische NWP zeigen. Nach dem logischen NWP ist die Konjunktion einer Aussage und ihrer Verneinung immer falsch und daher als selbständige Behauptung immer zu vermeiden. Dies ist eine These des AK. Sie hat zur Bedingung ihrer Möglichkeit die Geltung des ontologischen NWP.

$$\overline{\text{ontNWP}} \rightarrow \overline{\text{logNWP}} \text{ äq } \text{logNWP} \rightarrow \text{ontNWP}.$$

Daß dies so ist, ergibt sich aus folgendem: Wenn etwas, sofern es dem an sich bestehenden WZ (der SO) angehört, ihm unter derselben Rücksicht (die in der Aussage ausgesprochen wird) zugleich nicht angehört, dann kann die entsprechende Aussage zugleich wahr oder falsch sein; wahr, sofern das Ausgesagte der SO angehört, und falsch, sofern es der SO nicht angehört, und auch umgekehrt, da das Angehören (voraussetzungsgemäß) im selben Sinn auch ein Nicht-Ange-

hören ist. Daß aber ein und dieselbe bestimmte Aussage ihrem Inhalt nach zugleich wahr und falsch sei und darum zugleich bejaht und verneint werden könne, ist nach dem logischen NWP unmöglich. Denn wenn das möglich wäre, würde der unaufhebbare Gegensatz von wahrer und falscher Aussage hinfällig und damit die Aussage in ihrem Wesen ver-nichtet und zu einer Nicht-Aussage.

Zu beachten ist dabei, daß eine Aussage im Sinne des AK nur vorliegt, wenn sie voll bestimmt ist. Denn nur dann ist das Entweder-Oder von Wahr und Falsch möglich. Nicht vollbestimmte Aussagen, wie etwa „es regnet" sind weder wahr noch falsch. Anders, wenn die Aussage voll bestimmt wird; etwa: „es regnet hier und jetzt" (an dem Ort und zu der Zeit, wo ich dieses schreibe). Die Geltung des ontologischen NWP ist demnach die Voraussetzung für die Geltung des logischen NWP und damit auch für die Möglichkeit des AK.

Nicht-Logistiker haben oft Ärgernis daran genommen, daß das NWP im AK als abgeleitete These auftritt, statt als ein unableitbares erstes Prinzip, wie es Aristoteles und die traditionelle Logik darstellt. Diese Kritiker haben den Unterschied zwischen dem ontologischen und logischen NWP übersehen, der auf dem Unterschied des Widerspruchs von Aussagen unter sich und des Widerspruchs von Aussagen zur transzendentalen SO beruht. Die im AK erfolgende Ableitung hat natürlich wie der ganze AK das ontologische NWP zur Voraussetzung. Ohne dessen Geltung wäre überhaupt keine eindeutige Aussage möglich. Dem widerstreitet aber nicht, daß die *Formulierung* des logischen NWP aus anderen Formulierungen *abgeleitet* wird. Ableitung heißt hier ja nichts anderes als die Gewinnung einer Zeichengruppe aus einigen anderen angenommenen Grundzeichen gemäß einer aufgestellten Regel.

Obwohl das logische NWP das ontologische NWP zur Voraussetzung hat, kann das logische NWP doch in seinem Sinn verstanden und in seiner relativen Notwendigkeit für die Möglichkeit des Denkens begriffen werden, ohne daß man auf das ontologische NWP zurückgreift. Nicht als ob man das ontologische NWP verneinen und das logische NWP zugleich bejahen könnte, ohne dabei gegen das logische NWP selbst zu verstoßen. Aber man kann vom ontologischen NWP abstrahieren. Es ist möglich, daß man in innerlogischer Betrachtungsweise überhaupt nicht an es denkt. Man kann die Beziehungen der Aussagen untereinander betrachten, ohne die Gesetzmäßigkeiten in Betracht zu ziehen, die der transzendentalen SO zugrunde liegen. So verfahren tatsächlich die Logistiker, und auf Grund des besonderen Gegenstandes ihrer Untersuchung sind sie zu nichts anderem verpflichtet. Als Logistiker müssen sie keine Ontologie treiben. Wer jedoch das ontologische NWP verneinen würde, würde

schon eine translogische, ontologische Aussage machen und eine mit der Logistik als Ganzem in Widerspruch stehende Behauptung aufstellen.

c. Die eigentümliche Struktur der transzendentalen SO

Der AK gilt für Aussagen überhaupt. Welchen Bereichen diese Aussagen, von ihrem Inhalt her gesehen, angehören, ist für den AK und seine Gesetze gleichgültig. Das einzige, was für den AK von Belang ist, ist der sog. Wahrheitswert, d. i. die Eigenschaft, entweder wahr oder falsch zu sein. Ob der WZ seinerseits ein einförmiger Bereich ist oder ob er so verschiedene Bereiche enthält, wie sie etwa durch folgende (wahre oder falsche) Aussagen vertreten werden: „der Schnee ist schwarz", „neun ist eine Primzahl", „Gott gehört der an sich bestehenden SO an", „Gerechtigkeit ist eine Tugend", „der absolute Raum ist ein Gedankending" u. ä., das kann nicht dem AK entnommen, sondern muß aus translogischen Quellen ausgemacht werden. Wenn aber Aussagen wie die obigen wahr oder falsch sein können, kennzeichnen sie Bereiche, welche, so verschieden sie auch immer im übrigen sein mögen, doch untereinander soweit in Beziehung stehen, daß sie in irgendeiner (wenn auch nicht gleichen oder gleich unmittelbaren) Weise der transzendentalen SO zugehören. Da der AK von allen Besonderungen des Aussage-Inhaltes und damit von allen besonderen Gegenstandsbereichen absieht, vermag er Aussagen aus den verschiedensten und entlegensten Bereichen miteinander logisch zu verknüpfen. Das aber wäre wiederum nicht möglich ohne die durchgehende und alles umgreifende Geltung des logischen und, grundlegend dafür, auch des ontologischen NWP. Das logische und ontologische NWP beziehen sich daher nicht bloß auf Aussagen, bzw. Gegenstände je eines Bereiches untereinander, sondern auch auf Aussagen und Gegenstände, die verschiedenen Bereichen angehören. Das ontologische NWP fordert daher eine solche begriffliche Bestimmung der Bereiche, daß sie nicht untereinander in den formalen Widerspruch treten.

Wenn so von verschiedenen Bereichen der an sich bestehenden SO gesprochen wird, soll damit nicht der Gedanke nahegelegt werden, als ob diese Bereiche, wie etwa verschiedene Raumteile, nebeneinander liegen müßten; vielmehr durchdringen sie sich und sind nur durch das Denken auf eine unanschauliche Weise voneinander abhebbar.

Wenn demnach das logische und ontologische NWP auch für das Verhältnis der Bereiche untereinander maßgebend ist, so betreffen diese Prinzipien nicht nur das Gemeinsame dieser Bereiche, sondern auch deren Unterschiede oder das, was jedem von ihnen eigentümlich ist und den Bereich als solchen konstituiert. Daraus folgt, daß kein Be-

reich des an sich bestehenden WZ so verschieden von einem andern sein kann, daß er nicht zu den anderen in einem wenigstens mittelbaren und logisch ausdrückbaren, d. h. aber grundsätzlich nach Wahrheit oder Falschheit entscheidbaren Zusammenhang stünde.

Das aber bedeutet, daß der an sich bestehende WZ vollkommen universal und die SO wirklich transzendental und die der transzendentalen SO zugeordnete Wissenschaft, die Ontologie, schlechthin allumfassend und von ihrem Gegenstand her Philosophia prima ist. Denn das schlechthin Allumfassende ist auch das an sich Erste oder enthält es. Weiter ergibt sich daraus, daß die Ontologie auch die Wissenschaft ist, welche die Grenzen der Gegenstandsgebiete für die ihnen zugeordneten Wissenschaften zu erforschen hat. Als Ontologie ist sie grundlegend für eine allgemeine und philosophische Wissenschaftslehre.

Ohne auf die Gliederung der transzendentalen SO im einzelnen einzugehen, sei nur noch über ihre Struktur im Zusammenhang mit dem AK eines vermerkt: Diese Struktur kann, irgendeine Vielfalt vorausgesetzt, nicht die einer univoken Einförmigkeit sein. Das heißt, es kann in einer Ontologie nicht nur univoke, vollkommen eindeutige Aussagen geben. Mehr noch: alle univoken Aussagen, die etwa für einen einförmigen Bereich aufgestellt werden, wie z. B. „alle Hunde sind Säugetiere", sind nur dann ontologische, d. h. zugleich für die Gesamtheit der SO bedeutungsvolle Aussagen, wenn sie unter ihrer univoken Bedeutung auch eine proportional mehrdeutige Aussage miteinschließen; im angegebenen Beispiel etwa: „sind Seinsmögliches (der und der Art)", wobei eben das Seinsmögliche als solches nicht adäquat identisch ist mit: „der und der Art". M. a. W., die notwendige Einheit der SO, die Bedingung der Möglichkeit des AK ist, läßt sich nur aufrecht erhalten, wenn das Gemeinsame aller Bereiche den Besonderungen der Bereiche nicht reinlich geschieden gegenübersteht und so univok von ihnen aussagbar ist, sondern wenn es auf je verschiedene Weise in den Besonderungen wirklich ist, ohne doch in einer von ihnen so unterzugehen, daß es nicht auch in anderen Weisen wirklich sein könnte; woraus folgt, daß dies Gemeinsame nur als ein verhältnismäßig, nicht vollkommen Gleiches, d. h. aber als ein je und je in seiner Verschiedenheit Gemeinsames, wirklich sein kann. Dies ist der Grundgedanke der „analogia entis", die somit eine wahre ontologische Voraussetzung des AK und damit der Logistik ist[9].

[9] Hiermit ist noch keine bestimmte Form der Analogie des Seins behauptet, wie sie etwa die Sonderung in ens a se und ens ab alio mit sich brächte. Es sollte nur gezeigt werden, wie unter der Voraussetzung mehrerer Bereiche und bei Geltung des AK jene Bereiche zuletzt zueinander nicht in einem univoken Verhältnis stehen können.

Dies ist um so bemerkenswerter, als gerade die Logistik den größten Wert auf eindeutige Bestimmung ihrer Zeichen legt und dies geradezu zu ihrem Ziel macht. Es ist ihr Stolz, die verschiedenen Bedeutungen der „Existenz" aufgedeckt und voneinander auch in der Bezeichnung unterschieden zu haben[10]. Dieses Bestreben ist legitim, hat aber in seiner Legitimität die Analogie des Seins, wie wir sahen, zur Voraussetzung. Eine Formalisierung der Ontologie, wenn man sie für möglich oder wünschenswert hält, müßte diesem Umstand Rechnung tragen[11]. Eine unüberwindbare Schwierigkeit scheint nicht zu bestehen, da die Mehrdeutigkeit der Seinsanalogie nicht amorph und gesetzlos ist. Die im Seienden als solchem enthaltenen Seinsmodi sind bestimmter Art, wenngleich sie zunächst nicht auf bestimmte Art ausgedrückt und auch nicht in jedem Urteil auf bestimmte Weise ausgesprochen und einem Gegenstand auf bestimmte Weise zugesprochen werden können.

Rückblickend können wir sagen: Die Logistik ist eine eigenständige, nichtphilosophische Wissenschaft, die jedoch als Wissenschaftsganzes Gegenstand philosophischen Fragens wird. Eine Untersuchung des Aussagenkalküls nach den Bedingungen seiner Möglichkeit ergibt, daß dazu vor allem die transzendentale Seinsordnung gehört; daß insbesondere die Geltung des ontologischen Nichtwiderspruchprinzips Bedingung der Möglichkeit des logischen Nichtwiderspruchprinzips ist; daß endlich die letzten Seinsbereiche zueinander in einem Verhältnis der Seinsanalogie stehen müssen.

---

10 Vgl. dazu etwa Bochenski, Précis de logique mathématique, 15. 51 bis 15. 53.

11 Einen ersten Versuch, die Analogie des Seins logistisch zu bewältigen, hat I. M. Bochenski gemacht: On Analogy: The Thomist 2 (1948) 428—447.

Humanae animae competit uniri corpori

(S. Th. I q. 51 a. 1 c.)

Überlegungen zu einer Philosophie des menschlichen Ausdrucks

Von Georg Trapp S. J.

Vorbemerkung. Der vorgestellte Satz aus der theologischen Summe des hl. Thomas v. Aquin soll nicht mehr so sehr exegetisch erklärt werden, als vielmehr die Thematik der folgenden Überlegungen anklingen lassen. Die Überlegungen selbst entspringen einer Begegnung neuzeitlicher Psychologie mit der scholastischen Lehre vom Menschen als Leib-Seele-Einheit. Es gehört zum Wesen einer solchen Begegnung, daß Fragestellung und Versuch der Beantwortung von den sich begegnenden Partnern immer schon beeinflußt sind; so wollen wir auch nicht meinen, daß die darzustellenden Ableitungen aus dem Gedankengut scholastischer Philosophie apriorische Entwicklungen wären, noch daß die philosophische Deutung moderner ausdruckskundlicher Psychologie von einzelwissenschaftlichen Daten allein her sich anbiete.

I. Die „Wissenschaft vom Ausdruck"

Das Leib-Seele-Problem. Durch alle Phasen der Geschichte der Philosophie geht das Bemühen um eine Erhellung der Beziehungen zwischen dem leiblichen und dem geistig-seelischen Sein des Menschen. Den erfahrbaren Ausgangspunkt bietet die Tatsache, daß der Mensch Lebensvorgänge wahrnimmt, die ihn in Abhängigkeit oder jedenfalls Verwandtschaft mit den vegetativen und sensitiven Naturbereichen stellen, während er in seinem Selbstbewußtsein, in seinem Denken und in der Freiheit der Entscheidung eine Eigenständigkeit erlebt, die ihn über seine Umwelt und in einem bestimmten Maße auch über seine eigene Leiblichkeit erhebt. Gleichfalls erfahrbar ist die andere Tatsache, daß zwischen den beiden — vorerst einmal getrennt betrachteten — Bereichen der menschlichen Natur Beziehungen gegenseitiger Einflußnahme bestehen. Dieser vorgegebenen Erfahrungswirklichkeit gemäß stellt sich das Anliegen der Leib-Seele-Forschung als die Bemühung um die Erkenntnis der Gesetzlichkeiten einer solchen Zwei-Einheit dar. Wo diese Frage nicht schon mit einer ganz bestimmten Auffassung von „Seele" mitbeantwortet ist, gehen alle Lösungsversuche mehr oder weniger von einer empirischen Zweiheit aus, die sie als solche dann für endgültig anerkennen oder aber auf Gemeinsames zurückzuführen suchen.

Bei all diesen Versuchen handelt es sich immer wesentlich einmal um die Bemühung, eine wissenschaftlich haltbare und philosophisch widerspruchsfreie Auffassung von einer Ursache-Wirkung-Bezogenheit zu bekommen; dann aber um die Darstellung des Wesens von geistigem bzw. seelischem Sein einerseits und körperlichem Sein andererseits. Selbst für Systeme, die ausdrücklich von einer Ursache-Wirkung-Bezogenheit abrücken, ist die Vorstellung von einer solchen doch insofern von Bedeutung, als sie sich in der Auseinandersetzung auf deren angebliche Unmöglichkeit berufen.

„Kausalität" wird dabei durchgängig in wesentlich naturwissenschaftlicher Orientierung im Sinne des Schulbegriffes der causa efficiens gesehen, die in sich beschlossen und gegründet einen ebensolchen Bestand außerhalb ihrer selbst durch ihr Tätigsein hervorruft oder beeinflußt.

Bezüglich der Auffassung vom Wesen des geistig-seelischen und des körperlichen Seins aber erscheinen alle diese Theorien vor die Entscheidung gestellt, ob sie „physisch" und „psychisch" als schlechthin wesensverschieden und folgerichtig den Abstand zwischen beiden als unüberbrückbar auffassen oder aber eines auf das andere einfachhin zurückzuführen bestrebt sind[1].

Ausdruckswissenschaftliche Lösungsversuche. Wo die Lehre von einer psychophysischen Parallelität im Sinne der Identitätsphilosophie[2] das psychische und das physische Geschehen auf ein gemeinsames Grundsubstrat zurückführte, das im Geschehen beider Reihen zur Erscheinung komme, war eigentlich schon das Problem des „Ausdrucks" angerührt. Einmal aber handelte es sich nicht um jene Art von Ausdruck, die die neuzeitliche Ausdruckspsychologie meint: denn die seelischen Gegebenheiten waren ja wie das körperliche Geschehen selbst Ausdruck und Erscheinung und so wieder nur die eine Seite eines gemeinsamen Wirkgrundes. Zum anderen aber ist gerade in der Betonung einer metaphysisch aufgefaßten Identität jener Ausdruck als „Erscheinung in einem anderen" aufgegeben, ja dieses Anderssein sollte gerade aufgegeben werden, weil Kausalität im Ganzen einer physikalisch-chemisch gedeuteten Natur Seinsarten so verschiedener Struktur zusammenzufassen nicht zulassen wollte.

---

[1] Vgl. zum Ganzen: L. Busse, Geist und Körper, Seele und Leib, Berlin 1903; H. Driesch, Leib und Seele, Leipzig 1923; R. Reininger, Das Psychophysische Problem, Wien 1916; A. Wenzl, Das Leib-Seele-Problem, Leipzig 1933.

[2] Hier schließt mit der Entstehung einer empirischen Psychologie der Panpsychismus Fechners an, dem die eigentliche Wirklichkeit das seelische Sein ist, dessen Wirken von leiblichen Erscheinungen begleitet wird. Vgl. Elemente der Psychophysik, 2 Bde, 1860. Ferner zur Theorie eines universellen Panpsychismus: Zend-Avesta, 3 Bde, 1851, und: Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1879.

Wenn dagegen Wundt die Grundidee des Parallelismus dahin charakterisiert, „daß es an und für sich nur eine Erfahrung gibt, die jedoch, sobald sie zum Inhalt wissenschaftlicher Analyse wird, in bestimmten ihrer Bestandteile eine *doppelte* Form wissenschaftlicher Betrachtung zuläßt: eine *mittelbare*, die die Gegenstände unseres Vorstellens in ihren objektiven Beziehungen zueinander, und eine *unmittelbare*, die sie in ihrer anschaulichen Beschaffenheit inmitten aller übrigen Erfahrungsinhalte des erkennenden Subjekts untersucht“ [3], so ist unseres Erachtens — unbeschadet der hier nicht zur Frage stehenden metaphysischen Voraussetzungen des Autors — schon das Problem angerührt, das wir wesentlich als solches des Ausdruckes bezeichnen werden.

In das eigentliche Problem des Ausdrucks im Sinne der neuzeitlichen Ausdruckskunde mündet die von Wenzl vorgeschlagene Synthese von Parallelismus und Wechselwirkungslehre, die die Schwierigkeiten, die sich aus den bislang vertretenen Auffassungen von Kausalität und einer absoluten Wesensverschiedenheit oder aber einer gleich absoluten Identität von Geist und Körperlichkeit ergeben haben, zu vermeiden sucht [4].

Etwa gleichzeitig wurde von seiten der empirischen Psychologie auf Grund der Forschungsergebnisse einer Ausdruckskunde durch die Einführung des Begriffes einer „polar-koexistenziellen“ Zusammengehörigkeit von Leib und Seele der Leib-Seele-Zusammenhang in gewolltem Gegensatz zu den üblichen Kausaltheorien wie auch zu den Auffassungen von einem beziehungslosen Nebeneinander gesehen [5].

Der Begriffsinhalt „Ausdruck“. Soweit wir im folgenden von Formulierungen ausgehen, die durch Klages in die systematische Psychologie eingeführt wurden, steht dabei nicht zur Frage, wie die geisteswissenschaftlichen Voraussetzungen und die philosophischen Deutungen der Einzelbefunde in der Theorie von Klages zu beurteilen sind. Es sollen lediglich die Bemerkungen über das Wesen von „Ausdruck“

---

[3] W. Wundt, Grundriß der Psychologie, [5]1902, 389.

[4] Vgl. A. Wenzl a. a. O. 43; 101 f.

[5] Ph. Lersch, Gesicht und Seele, München 1932. So z. B.: „... ob es denn der Erfahrung gegenüber überhaupt gerechtfertigt ist, ... die körperlichen Phänomene ... und das rein seelische Zumutesein ... in ein *Kausalverhältnis* zu stellen. Die Tatsachen der Selbstbeobachtung erfordern es vielmehr, hier eine durchaus eigenartige Beziehung ... einer polaren koexistentialen Zusammengehörigkeit ... (anzunehmen) ... Wenn wir immer wieder versucht sind, die körperlichen Erscheinungen vor allem der Gemütsbewegungen und das seelische Erlebnis in das Verhältnis von Wirkung und Ursache zu setzen, wenn es uns schwer fällt, uns hier das tatsächliche Ineinander-fundiert-sein, die polare existentiale Verbundenheit vorzustellen, so trägt die Schuld hieran der unserem Denken eingewurzelte Dualismus von Leib und Seele.“ 15 f.

festgestellt werden, die für den hier vorgegebenen Zusammenhang fruchtbringend zu sein scheinen.

„Ausdruckserscheinung" ist jeder Vorgang, „der uns Lebendigkeit seines Trägers entweder wahrzunehmen oder zu erschließen ermöglicht"[6]. „Es gibt in allen Bewegungen jedes Menschen etwas, das sie von denen jedes anderen unterscheidet und folglich dem Wesen entstammt, von dem die verschiedenen Wollungen samt ihren zuständlichen Voraussetzungen bloß wechselnde Formen sind."[7] Ausdrucksbewegung ist „Modelung einer Haltung oder Bewegung, die als Antriebsbewegung oder Antriebshaltung bestimmt werden kann ...", es „wechselt ... die Miene der Antriebsbewegung mit dem Wechsel der Lebenszustände, und diese Miene oder dieses Gesicht ist die — Ausdrucksbewegung"[8]. Von innen her gesehen, stellt sich diese Wirklichkeit so dar, daß „der lebendige Leib nicht sowohl eine körperliche Raumgestalt ist als vielmehr ein ortsbestimmtes Bewegungssystem"[9]. „Den ganzen Menschen beständig durchrollend modelt sein seelischer Eigenpuls jeden Zug seines Mienenspiels wie jede Bewegung seiner Finger, beprägt mit seinem Rhythmus jede Hantierung."[10] Damit drückt „die beliebige Willkürbewegung ... ungewollt die Persönlichkeit des Wollenden aus"[11]. Die Ausdruckserscheinung selbst ist „Gleichnis der unmittelbar verständlichen Antriebsbewegung"[12]. Damit hat „die Erforschung des Ausdrucks überhaupt und somit *aller* Ausdruckserscheinungen ... zu beginnen bei der Ausdrucksbewegung oder noch besser bei der uns allergeläufigsten Form der Spontanbewegung, d. i. der gewollten Bewegung"[13]. Zum Sachbereich der Ausdrucksbewegungen gehören nicht nur die eigentlichen „expressiven Bewegungen", die motorischen Erregungen entstammen, sondern auch die „viszeralen Erregungen", wie etwa Schwankungen in der Art und Geschwindigkeit des Pulses, Änderung der Pupillenweite, Reaktionen des Innersekretoriums[14]. Die Grundkonzeption der Ausdrückswissenschaft wird so formuliert: „Der Leib ist die Erscheinung der Seele, die Seele der Sinn der Leiberscheinung"[15]. Daher trägt auch die Ausdrucksbewegung „ihren Sinn in sich selbst und wird, ... soweit sie verständlich ist, verstanden ohne Hinblick auf Daten der Außenwelt ihres Trägers"[16]. Daß jedoch die Erscheinung wirklich verstehbarer Ausdruck für ein Fremdsubjekt werden kann, liegt darin begründet, daß „der Ausdruck eines Lebenszustandes ... so beschaffen" ist, „daß seine Erscheinung den Zustand hervorrufen kann"[17]. Dieser Umstand führt zur „Annahme polarer Entsprechung der Erscheinung von Lebensvorgängen zu den Lebensvorgängen, die von der Erscheinung angeregt werden in ihrem Empfänger"[18]. Das Ausdrucksgeschehen in seiner Gesamtheit endlich ist für den Menschen „Darleben seines inneren Kosmos"[19].

---

6 L. Klages, Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, Leipzig 5 1936, IV.
7 A. a. O. 31.
8 A. a. O. 11. „Antriebsbewegung" ist in der Terminologie von Klages nicht transitiv gemeint, sondern als (inneres) „Angetriebenwerden".
9 A. a. O. 75.
10 A. a. O. 36.
11 A. a. O. 28.
12 A. a. O. 239.
13 A. a. O. 20.
14 A. a. O. 10.
15 A. a. O. 6.
16 A. a. O. 7.
17 A. a. O. 7.
18 A. a. O. 8.
19 A. a. O. 160.

Über die Gesetzlichkeit des unmittelbaren Ausdrucksgeschehens hinaus gilt dann das Gesetz der „Darstellung". Erscheinungsformen in Gestik und Pantomimik, die „aus der bloßen Antriebsgestalt nicht hinlänglich"[20] folgen, weisen auf den „Darstellungswert" hin, „den für den Menschen — und allerdings nur für ihn — Bewegungen, Linien, Farben, Klänge, Düfte usw. besitzen"[21]. Es handelt sich hierbei um Darstellungswerte des Sinnenraumes, wie oben—unten, eng—weit, hell—dunkel u. a. m., die der Erscheinung von ursprünglich nicht sinnenhaften Gehalten dienen. Die Darstellungsgesetzlichkeit ist über jene des Ausdrucks im eigentlichen Sinn hinaus eine eigentümlich menschliche Gegebenheit, was sich vor allem darin offenbart, „daß von den Haltungen und Bewegungen, die Seelisches unbewußt *darstellen*, keine einzige vorkommt innerhalb des Tierreiches, mit dem der Mensch doch so viele Übereinstimmungen aufweist in den Haltungen und Bewegungen, die Seelisches unbewußt *ausdrücken*"[22].

Von den Wirklichkeiten des Ausdrucks und der Darstellung in ihrer Gesamtheit her kommen wir „zum Begriff eines Wesens (der Seele), das mit dem Geschehen schlechthin zusammenfällt und dergestalt allerdings nur noch mittelbar Erscheinungsbedingung ist, indem es zum Behuf des Erscheinens, plotinisch gesprochen, der Materie als eines ‚Aufnahmeortes' bedarf"[23].

In Anbetracht der betonten Festlegung des Ausgangspunktes für das Verstehen von Ausdruckserscheinungen vom Sinn der Ausdrucksbewegungen her, sehen wir uns schließlich noch vor die Frage gestellt, ob und inwieweit die menschliche Leibgestalt als solche selbst als „Be-

---

20 A. a. O. 239.

21 A. a. O. 240.

22 A. a. O. 242. Ausdruckserscheinung und Darstellung wären ihrer formalen Struktur nach vor allem darin unterschieden, daß letztere beim Versuch reflexer Deutung des „Umweges" über die Raum-Zeit-Symbolik einer bestimmten Bewegung oder Bezeichnung bedürftig erscheint, während erstere in unmittelbarer Evidenz mit dem erscheinenden Sinn verbunden ist. Das „Zeichen" der Darstellung wäre nicht voll im Sinne von signum „naturale" zu nehmen, würde jedoch mehr als nur signum „arbitrarium" bedeuten.

23 A. a. O. 128. Aus dem Zusammenhang kann geschlossen werden, daß Kl. mit dieser Formulierung den Seelenbegriff nicht schon einfachhin im Sinne der klassischen Aktualitätspsychologie gemeint wissen will. Für unsere gegenwärtige Fragestellung ist eine nähere Untersuchung nicht von Bedeutung. Ebensowenig brauchen wir dazu Stellung zu nehmen, inwieweit Kl. gerade ein spezifisch plotinisches Gedankengut übernimmt, wenn er die für unsere Frage bedeutsame Feststellung eines Materie-Bezuges macht. — Zum Begriff der Erscheinungen vgl. A. Vetter: „... Äußerungsfeld eines Wesens, als Ort seiner deutbaren Enthüllung. Dieser Bestimmung, derzufolge das Wesen sich auf zuständliche Weise *in* der Erscheinung selbst bekundet, also nicht abgeschieden ‚hinter' ihr steht, aber auch nicht mit ihren äußeren ‚Daten' zusammenfällt": Ausdruckswissenschaft. Zur Klärung ihrer Grundlagen durch Klages, in Zeitschr. f. ang. Psychol. u. Charakterkunde 53 [1937] 234.

wegungsspur“ [24] aufgefaßt werden könne, d. h. also als beharrendes Ergebnis oder doch Mitergebnis einer Bewegung, die als solche nicht mehr beobachtbar ist.

Wir werden damit auf einen Tatbestand aufmerksam, der bisher noch nicht formell zu besprechen war: die Bedeutung des „Zeichens“ für das Verstehen einer Ausdruckserscheinung. Im allgemeinen unterscheidet die Ausdruckskunde drei Hauptgruppen von möglichen Zeichen sinnlich-seelischer Ausdruckserscheinungen, und zwar die Spontanzeichen, die Effektivzeichen und die Signifikativzeichen. Erstere bezeichnen alles das, „was wir als körperliche Ausdrucksvorgänge und Ausdrucksbewegungen kennen. Beispiele sind etwa der Schrei des Entsetzens, die Pulsbeschleunigung im Zustand der Angst, das Erröten der Scham, das Weinen der Trauer, das Lachen der Heiterkeit und die aufrechte Haltung des Stolzes“ [25]. Bei diesen Zeichen ist für unsere Untersuchung bedeutsam, daß kein Zwischenglied — weder intentional als bewußte Setzung noch objektiv als sachlich scheidbares Übergangsglied — von innen nach außen gegeben ist. Innere Befindlichkeit, die sich äußert, und äußere Erscheinung sind unmittelbar ineinandergreifende Gegebenheiten, die ein Ganzes bilden. Es ist in ihnen die „Beziehung zwischen Zeichen und bezeichnetem Inhalt von der besonderen Art eines polaren koexistentialen Zusammenhanges ... Das Eigentümliche der koexistentialen Zusammengehörigkeit der Pole besteht ... darin, daß der eine in der spezifischen Eigenart seiner Existenz bestimmt ist durch die Nachbarschaft des anderen und umgekehrt“ [26]. — Bei den Effektivzeichen ist die „Relation, in der ... das sinnliche Zeichen zum seelischen Geschehen steht ... diejenige einer Wirkung, eines Effektes, der bei einem psychischen Geschehen als Veränderung im Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt herausspringt“. Es werden hier „auf Grund eines Zusammenhanges der Auswirkung seelischer Vorgänge sinnlich wahrnehmbare Phänomene, sofern sie nicht als Geschehnisse an einer psychophysischen Person selbst vorgefunden werden, zu verstehbaren Zeichen für vergangene, seelische Ereignisse“ [27]. Bei den Signifikativzeichen endlich beruht die „Relation zwischen Zeichen und Bezeichnetem“ darauf, „daß auf der Seite dessen, der das Zeichen hervorbrachte, die Absicht eines Hinweises auf etwas Gemeintes bestand“ [28].

[24] Zur Unterscheidung von „innerer Bewegtheit“ und „Bewegungsspur“ vgl. Klages a. a. O. 253. Klages selbst unterscheidet „Bewegungsphysiognomik“ und „Organphysiognomik“: a. a. O. 219.

[25] Ph. Lersch, Gesicht und Seele, München 1932, 14.

[26] A. a. O. 14.

[27] A. a. O. 13 (so etwa eine vorgefundene ausgebrannte Herdstelle; wenngleich von Lersch in diesem Zusammenhang nicht genannt, ist hier auch an das Bild der Handschrift als Bewegungsspur zu denken).

[28] A. a. O. 14.

Für Lersch gehören nur die Tatbestände der ersten Gruppe von Zeichen als Ausdruckserscheinungen in den Bereich der von ihm gemeinten Wissenschaft vom „Ausdruck im engeren Sinne"; nur hier finde sich Ausdruckserscheinung „als ein in der Sphäre des sinnlich Wahrnehmbaren sich vollziehender Vorgang, der zu einem seelischen Geschehen im Verhältnis des polaren koexistentialen Zusammenhanges steht" [29]. Da unsere Aufgabe hier nicht so sehr darin besteht, den Sachbereich einer Ausdruckswissenschaft zu umreißen, als vielmehr zu untersuchen, inwieweit Ausdrucksdaten Wege zum Verständnis der Leib-Seele-Struktur weisen können, möchten wir doch glauben, daß auch das Sosein der beiden anderen Zeichengruppen in seinem Werden und in seiner formalen Prägung für den zu kennzeichnenden Zusammenhang von Leib und Seele recht aufschlußreich sei. Wenn etwa Lersch sagt: „das statische Gepräge eines Gesichtes kann also nur dann ausdruckswertig sein, wenn es sich als feste Spur mimischer Geschehnisse herausgebildet hat und auf diese hinweist" [30], so liegt gerade in diesem „nur dann" ein Wegweiser zu weiterer Untersuchung, ob nicht bei der Statik des menschlichen Körpers von Ausdruckspuren die Rede sein muß, inwieweit also der menschliche Leib in seiner Erscheinung — ausdruckspsychologisch gesehen — ausdruckshaltig ist, und inwiefern er — jetzt ausdrucksphilosophisch gemeint — Ausdruck des Wesens ‚Mensch' ist. Denn wenn die statische Erscheinung eines Menschen, die „architektonische Eigenart" des Körpers, „die bedingt ist durch die morphologische Eigenart der Knochen, der Gewebe und der Fettschicht" [31], als Ergebnis eines entelechialen Prozesses anzusehen ist, dessen Entelechie die Seele ist, dann erscheint es widerspruchsfrei, diese ganze Erscheinung als grundsätzlich ausdruckshaltig zu postulieren, jedenfalls im Sinne einer Ausdrucksspur.

Nun ist aber zu fragen, *was* denn am Menschen wirklich statisch ist. Hier müßte bei der Physiologie und Anatomie die einzelwissenschaftliche Erfahrungsgrundlage dafür erfragt werden, ob die Körperkonstitution von einem gewissen Zeitpunkt an festliegend oder wesentlich prozessual im Sinne einer an- und absteigenden Lebenskurve innerhalb ihres individuellen Spielraumes ist. Von hier aus würde sich dann die Stellungnahme ergeben müssen zu der Auffassung, „daß das aktuelle seelische Geschehen mit körperlichen Erscheinungen, und zwar Innervationsgeschehnissen in koexistenzieller Verbundenheit, steht", daß aber „nie zwischen einer dauernden Körperform, sofern sie auf der architektonischen Eigenart eines Menschen beruht, und einer Disposition zu seelischen Erlebnissen die Relation eines polaren koexistentialen Zusammenhanges bestehen" kann, „die allein das

[29] A. a. O. 19. [30] A. a. O. 23. [31] A. a. O. 42.

Recht verleiht, von Ausdruckserscheinungen im eigentlichen Sinn zu sprechen“ [32].

Selbst wenn man jedoch den Bereich der eigentlichen Ausdruckskunde im bezeichneten Sinne einschränkt, bleibt es offensichtlich sinnvoll, neben Ausdruckswissenschaft als „Deutung des lebendigen Bewegungsspieles“ Physiognomik als Deutung der „gewachsenen und gegliederten Leibgestalt“ [33] zu nehmen und von ihr wesentliche Aufschlüsse für den Leib-Seele-Zusammenhang zu erwarten, wie auch von einer anderwärts begründeten Leib-Seele-Theorie her ausdruckswissenschaftliche und physiognomische Einzelheiten in größere Zusammenhänge einzuordnen.

Wenn wir nun nach Feststellung dieser sachlichen Daten das Ausdrucksgeschehen seinen wesentlichen Gegebenheiten nach zu umreißen versuchen, können wir etwa so sagen: Ausdruck ist Äußerung und so als Äußerlichwerden schon der Wortgestaltung nach letztlich nur sinnvoll als Geschehen an einem oder als Tun eines vorerst oder überhaupt wesentlich Inneren. Damit ist schon Ausdruck formell bezeichnet als Darstellung „in einem anderen“, insofern das Geäußerte aus dem ihm vorgängig zugehörigen Bereich getreten ist [34].

Der tatsächliche Gebrauch des Begriffes ‚Ausdruck‘ ist nicht erklärbar, wenn nicht ein transsubjektiver Aspekt mitgedacht wird: zur Kenntnisnahme geeignete Darstellung. Jedoch ist die Gegebenheit der Erscheinung für einen anderen lediglich Folge, nicht aber Sinn von Ausdruck. Denn sich im Körperlichen darzuleben, ist auch ohne Bezug auf einen anderen sinnvoll.

In mehr abgeleiteter Folge ergeben sich darüber hinaus zwei weitere Feststellungen:

Die innere Struktur des Ausdrucksgeschehens stellt sich immer als ein Anderswerden gegenüber einem vorhergehenden Zustand dar. Auch wo das „Zeichen“ der Erscheinung als bereits erstarrtes Ergebnis wahrgenommen wird, kann es nur ganz verstanden werden, wenn es als „Spur“ in seinem Werden nachvollzogen wird. Durch den Charakter der Bewegung ist damit die Beziehung zu Raum und Zeit gegeben.

Die Tatsache der „Erscheinung in einem anderen“ muß zur Voraussetzung ihrer inneren Möglichkeit haben, daß dieses Andere in

---

[32] A. a. O. 22 f.

[33] A. Vetter, Natur und Person, Stuttgart 1950, 27. — Klages selbst sagt: „Wie sollte ein Eigenwesen *nicht* in unablässiger Wandlung begriffen sein, wenn doch sein Leib völligen Stillstand der Vorgänge in ihm nicht den tausendsten Teil der Sekunde zuläßt“: a. a. O. 74.

[34] Vgl. dazu A. Vetter: „Die Auffassung der leiblichen Gestalt ... als Erscheinung weist auf ein lebendiges ‚Wesen‘, das sich darin sowohl offenbart als auch verbirgt — und in diesem Doppelsinn allein faßbar wird“: a. a. O. 113 f.

einem Ordnungsgefüge zum inneren Sinn der Erscheinung steht. Sonst könnte es nicht ‚Ausdruck' werden.

Alles in allem genommen ist nun aber als sehr wesentliches Ergebnis formaler Art dem ausdruckskundlichen Deutungsversuch des Leib-Seele-Bezuges zu entnehmen: Leiblichkeit ist von der Seele her zu verstehen und die Sonderart des Wesens ‚Seele' kann von deren Leibbezug her aufgefaßt werden. Leib und Seele stehen also nicht beziehungslos nebeneinander, noch wirken sie als in sich geschlossene Bereiche aufeinander. Vielmehr wird die Leibgestalt erst sinnvoll durch die Seele, und die Seele erfüllt sich in ihrer leiblichen Ausprägung.

II. Die Thomastexte

Wo Thomas von Aquin die Frage nach dem Leib-Seele-Problem außerhalb der in De anima dargestellten Systematik als formell anthropologische behandelt, erscheint sie im wesentlichen in einem dreifachen Zusammenhang: einmal bei der Erörterung der Einheit von Leib und Seele im Begriffsfeld forma-materia[35]. Dann bei der Untersuchung der Frage, wie beim Entstehen des konkreten Menschen Leib und Seele zueinandertreten. Hier sind zwei Textgruppen zu berücksichtigen: die eine, die von der Erschaffung des ersten Menschen handelt[36], und eine andere, die die Entstehung des Menschen vom Menschen untersucht[37]. Endlich in der Christologie, wo das anthropologische Grundschema auf den menschgewordenen Logos übertragen wird[38]. Außerdem wird die Frage in anderen Zusammenhängen, mehr nebenher, mitbehandelt, etwa bei der Untersuchung der Individuation[39] oder der Darstellung der Seinsweise der Seele zwischen Tod und Auferstehung des Leibes[40].

Was die Texte aus der Engellehre über diese aus der Anthropologie hinaus für unsere Frage bedeutsam macht, ist die Tatsache, daß Thomas das Leib-Seele-Verhältnis mit dem Hinweis auf die Sonderart menschlichen Erkennens begründet[41]. In der Engellehre findet sich

35 Z. B. I 76 a 1 ad 6 (secundum se convenit animae corpori uniri).

36 Z. B. I 90 a 4 ad 1 (anima debuit creari in corpore); vgl. I 91 a 4 ad 3.

37 Z. B. I 118 a 3 (quod animae non sunt creatae ante corpora; sed simul creantur, cum corporibus infunduntur).

38 Z. B. III 6 a 3 und 4, wo das in I 118 Dargelegte auf die Christologie angewandt wird. Dabei findet sich in a 4 die bemerkenswerte Erklärung: quia contra naturam animae est, ut prius sit quam corpori uniatur.

39 Z. B. De ente et essentia 6; I 76 2 ad 2; I Sent. d. 8, 5, 2 ad 6.

40 Z. B. I 70 1 c.; I 70 2 c.

41 Z. B. I 51 a 1 c.: Humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum; non habens in sua natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus

übrigens auch ein Text, der sachlich das Ausdrucksgeschehen darstellt, ohne freilich auf seine Struktur einzugehen[42].

Erkennen und Sein. Wenn wir die Begründung der Leibesgestalt aus der Sonderart menschlichen Erkennens recht verstehen wollen, dürfen wir ‚Erkennen' nicht im Sinne der vorbelastenden Einschränkung eines offenbaren oder versteckten Rationalismus nehmen, sondern müssen es im Ganzen der Geist- und Erkenntnismetaphysik des Aquinaten auffassen.

In der Summa contra gentiles (IV 11) umreißt Thomas einen Stufenbau des Kosmos, bei dem der Grad der jeweiligen Erkenntnisvollkommenheit der Grad der Seinsmächtigkeit eines Seienden ist. Um das Verständnis des Folgenden vorzubereiten, müssen wir auf diesen Gedankengang näher eingehen.

Der ganze Kosmos baut sich, von unten her gesehen, so auf: inanimata corpora; plantae; (vita) secundum animam sensitivam; ... supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum; nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Diese vita secundum intellectum ist wieder unterschiedlich: intellectus humanus etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit; quia non est intelligere sine phantasmate. — In angelis ... in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscat seipsum ... non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse... Ultima ... perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta... In Deo ... idem est esse et intelligere ... idem intellectus et res quae intelligitur. Von hier aus bietet sich die Beziehung an zu S. c. g. II 40: unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum.

Demnach ist vorläufig einmal festzustellen, daß „Erkennen" nicht zuerst und wesentlich heißt „etwas anderes erkennen", sondern „sich erkennen". Erkennen ist Beisichsein des Seins, und dieses Beisichsein ist das Sein des Seienden[43]. Damit wird der Grad der Einheit von

corporeos a sensibilibus rebus ... sunt aliquae substantiae perfectae intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus, sed aliquae sunt a corporibus separatae; et has dicimus angelos. — Ferner I 55 a 2 c.: species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales ... animae humanae habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus ... animae habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae; et ideo ex ipso modo essendi competit eis, ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur.

[42] I 57 a 4 c.

[43] K. Rahner, Geist in Welt, Innsbruck 1939, 41 f. Zum Ganzen dieser Betrachtung vgl. 37; 43; 46; 49; 63; 224; 279.

intelligere und esse der Grad der Seinsmächtigkeit. Erkennen stellt sich dar als ein redire super essentiam suam[44], wobei das redire sinngemäß ebenso Bewegung vom Nicht-dort-sein zum Dort-sein meint, wie Vollzug des Immer-schon-dort-seins.

Wenn nun aber eigentümlich menschliches Erkennen ein Zu-sich-kommen durch Begegnung mit anderem ist[45] und diese Begegnung als Vermittler des körperhaften Sensoriums bedarf, so folgt, daß die Sonderart menschlicher Geistigkeit darin zu sehen ist, daß sie nur im Durchgang durch eine ihr zugehörige Somatik wirklich und wirkend werden kann.

Anima humana als Mitte. Die dargestellte Notwendigkeit der Menschenseele, im Weltdurchgang zu sich selber zu kommen, gibt dem intellectus humanus den Charakter des „infimus in ordine intellectuum"[46]. Da die oberste Stufe der einen Vollkommenheit jeweils die unterste der schon nächsthöheren bezeichnet, stellt sich die anima humana dar als „in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum"[47]. So ist eine ganz eigentümliche Spannung für das Wesen der anima humana bezeichnend, die offenbare Grenze von Geistigem und Materiellem. Die anima humana ist formal Seele als Lebensprinzip[48], inhaltlich aber geistiges Sein von bestimmt umschriebener Vollkommenheit[49].

Thomas kommt zu dem gleichen Ergebnis bei der Untersuchung der der anima humana spezifisch eigenen Tätigkeit: „propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore"[50]. Das Spezifikum menschlicher Geistigkeit besteht darin, in die Sinnenhaftigkeit als Durchgang einzutreten[51].

---

44 Vgl. de veritate I a 9 c. Von hier aus öffnet sich der Zusammenhang mit S. c. G. II 99: intellectus in actu perfecto est intellectum in actu. Ferner: Intelligere enim est actus intelligentis, in ipso existens, non in aliquid extrinsecum transiens ... non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur (S. c. G. I 45). Ferner: Intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt (S. c. G. I 46).

45 Vgl. den aus I 51 a. 1 c. angeführten Satz: acquirens (scientiam) per sensus corporeos a sensibilibus rebus.

46 I 79 2 c.; vgl. I 75 7 ad 3; I 77 2 c.; I 89 1 c.; De anima 8; De ente et essentia 5.

47 I 77 2 c. Dabei muß in Erinnerung behalten werden, was im vorher aufgezeigten Text S. c. G. IV 11 dargestellt ist. Vgl. dazu für die Wesensbestimmung von materia I Sent. 17 1 5 ad 3; vgl. auch IV Sent. 1 5 sol. 3 ad 1. Vgl. auch: I 76 1 ad 4 (non est forma in materia corporali immersa) und I 85 1.

48 Z. B. I 75 5 c.; vgl. I 76 8 2; I 75 1 c; I 76 1 c; I 76 4 1.

49 Vgl. Szilasi, Macht und Ohnmacht des Geistes, Freiburg 1947, 22.

50 I 75 6 3; I 84 7 omn.; vgl. auch I 84 7 c.; I—II 4 5 c.

51 Vgl. S. c. G. IV 11 (nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur). — Zum Ganzen der Ableitung siehe: Deutsche Th.Ausg. Bd. 6, Salzburg 1937, Zu I 75 1 ad 2, 412.

Anima als forma corporis. Wenn wir von den vorhergehenden Überlegungen aus in die Frage nach dem Wie der Leib-Seele-Zuordnung eintreten, so interessiert uns der Satz „anima forma corporis“ [52] im Hinblick auf unsere gesamte Fragestellung zunächst einmal unter der Rücksicht der in ihm ausgesprochenen Art der Ursächlichkeit zwischen geistigem und körperlichem Sein. Von der Gegenüberstellung aus zu psychophysischem Parallelismus einerseits und zu Theorien einer Wechselwirkungslehre andererseits und dann in der Aufmerksamkeit für die ausdruckskundliche Sicht des Zueinanderstehens von leiblicher und seelischer Sphäre im Menschen scheint uns bedeutsam, wenn Thomas sagt: ad hoc, quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur: quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei, cuius est forma; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scl. quod forma et materia conveniant in uno esse; quod non contigit de principio effectivo cum eo, cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia et forma constans [53]. Damit ist aber gegeben: forma . . . et materia a se invicem dependent [54]. Diese gegenseitige Abhängigkeit stellt sich näherhin so dar: forma est quoddammodo causa materiae, inquantum dat ei esse actu; quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam [55].

Negativ ist in Richtung unserer Fragestellung damit ausgesprochen, daß das Zueinander von Leib und Seele nicht im Sinne einer causa efficiens gesehen werden darf, also nicht als Wirkung eines in sich und ohne vorgängige Beziehung zum anderen geschlossenen Seins auf ein anderes. Positiv stellt sich die formale Kausalität dar als Selbstmitteilung eines Seienden an ein anderes, mit dem zusammen es eine nun erst geschlossene Seinseinheit vollzieht. Damit sind Mitteilendes und Empfangendes aufeinander angewiesen, da keines von sich aus Geschlossenheit von Sein und Wirkung haben könnte. Es schiene uns durchaus angängig, eine solche Kausalität als „polar“ zu bezeichnen, wenn nur im Ganzen einer zugehörigen Metaphysik bewußt bleibt, daß wohl der ontologische Stellenwert von forma und materia der gleiche ist, nicht aber die Seinsmächtigkeit [56].

---

[52] Z. B. I 76 1. 7. 8. omn.; I 90 4 c.; I 91 4 ad 3 und Parallelen in S. c. G. und De anima.

[53] S. c. G. II 68. — Vgl. I 76 1 c.; III 13 1 c.

[54] De anima I 12.

[55] De veritate IX 3 ad 6; vgl. XXVIII 7.

[56] K. Rahner spricht von einem „verschiedenen Richtungssinn“ der „beiden Einwirkungen, obwohl sie sich in der einen Seinswirklichkeit treffen“. A. a. O. 286. Vgl. 107; 187; 265. — Einen materialen Gesichtspunkt solcher „Polarität“ bezeichnet Thomas so: finitur autem quoddammodo et materia per formam et

Von der Verschiedenheit der Seinsmächtigkeit her ist übrigens wieder ein Gesichtspunkt im Sinne unserer Themastellung bedeutsam. Wenn Thomas sagt: materia est propter formam[57], so stellt sich hier in der formalen Betrachtung der gleiche Tatbestand heraus, wie vorher bei der mehr inhaltlichen: der Sinn der Leiberscheinung ist die Seele. Nehmen wir diese formale Überlegung aber zusammen mit jener inhaltlichen Feststellung, so läßt sich sagen: anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis[58]. Noch deutlicher: anima corpori unita propter melius animae[59].

Wesenheit aus Teilprinzipien. In folgerichtiger Weiterentwicklung des Satzes „anima forma corporis" stellt sich nun heraus, daß Stoff und Form keinen eigenen Selbstand haben, sondern die aus ihrem Zusammentreten resultierende Wirklichkeit so sehr erst das Wesen als Einheit ist, daß nur von diesem Geeinten als *einer* Seinswirklichkeit und damit auch als dem *einen* Tätigkeitsgrund die Rede sein kann[60]. Sind doch die das Wesen eines solchen Seins- und Wirkganzen konstituierenden Prinzipien nicht sich selbst genügende Bestände, sondern nur Teilbestände, die auf die Begegnung mit dem je anderen ausgerichtet sind.

Unabhängig von einzelnen Schulmeinungen über die ontologische Fassung eines solchen Teilbestandes ist für uns hier die Feststellung jenes „unum per se" wesentlich, der Wesenseinheit, die sich so darstellt, daß im lebenden Menschen weder der „Seele" noch dem „Leibe" — in der üblichen vorwissenschaftlichen Benennung — das menschliche Sein zugeschrieben wird[61], sondern immer nur dem ganzen Menschen, der nicht eine äußerliche Summierung von „Seele" und „Leib" ist, sondern gleicherweise ganz Leben, das vom Geiste gestaltet ist, wie Geist, der sich in Leiblichkeit darstellt. Wir sind uns beim Gebrauch einer solchen Formulierung bewußt, daß sie deswegen hier oder dort nicht unwidersprochen bleiben wird, weil man befürchtet, der menschliche Geist werde dadurch „vermaterialisiert". Tat-

---

forma per materiam. Materia quidem per formam inquantum materia antequam recipit formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc, quod recipitur in materia, fit forma determinata huius rei (I 7 1 c.), vgl. De anima I 12.

57 I 47 1 c.; I 65 2 c. und viele Parallelen. Vgl. de anima VIII 3; corpus; ad 16.

58 De anima VIII c.; vgl. XV 6.

59 I 89 1 c.; vgl. I 89 1 omn., wo Thomas bei der Erörterung des Zustandes der Seele nach der Trennung vom Leibe sagt, daß die mit dem Leibe geeinte Seele „perfectior" sei.

60 Vgl. De ente et essentia 7; De anima I 13; De ente et essentia 2.

61 Ex anima et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus: De ente et essentia 3.

sächlich sind solche Bedenken unbegründet, wenn die Seinsordnung analoger Stufenreiche genügend bedacht wird, die es verbietet, den menschlichen „Leib" als physikalisch-chemischen Naturbestand aufzufassen, aus dem sich das Geistige im Menschen „ergebe".

Primat des Geistes. Damit die menschliche Natureinheit aber nicht doch zum Mißverständnis einer positivistischen Geschlossenheit Anlaß gebe, bedarf es einer ergänzenden Überlegung bezüglich der schon kurz erwähnten Verschiedenheit der Seinsmächtigkeit von forma und materia im Naturganzen des Menschen. Es gehört mit zur Eigenart menschlicher Geistigkeit, auf den Leib angewiesen zu sein, sich aber doch in diesem Angewiesensein nicht zu erschöpfen. Das Problem klingt schon in der Frage an: qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma[62].

Wir entnehmen hier die Antwort aus anderem Zusammenhang: non autem impeditur substantia intellectualis per hoc, quod est subsistens, ... esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae; non est enim inconveniens, quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa, cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat. Die innere Begründung stellt sich in diesem Zusammenhang so dar: quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet, quod materia semper adaequet esse formae; immo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam; quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus[63].

So wird auch verstehbar, was in sich den oben zitierten Aussagen widersprechend scheinen möchte: forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet a materia, ut anima intellectualis[64]. Und wieder im Ganzen der Stufenordnung analoger Bereiche gesehen, zeigt sich der Menschenseele Nähe zur Materie und Erhabenheit über diese zugleich: et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito; quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore[65]. In *diesem* Sinne wird dann die anima humana eine forma in se subsistens genannt[66], jedoch nicht in der Fülle einer eigenen species[67], sondern: naturaliter unitur corpori ad complendam speciem huma-

62 S. c. G. II 68; vgl. De anima I 1.
63 S. c. G. II 68.
64 De ente et essentia 7.
65 A. a. O. 5.
66 I 51 1 c.; I 75 2 c. und Parallelen.
67 I 75 2; 75 7 ad 3 und Parallelen.

nam[68]. Ganz ähnlich äußert sich Thomas dort, wo er von der Individuation[69] und vom Erkennen der von ihrem Leibe geschiedenen Seele spricht[70].

Es zeigt sich also das „debuit creari in corpore" in der Weise beleuchtet und ergänzt, daß die Seele ein geistiges Sein ist, das sich in einem körperlichen Hier und Jetzt verwirklichen muß, wenn es wirklich sein soll, dabei jedoch aus eigener Initiative wirksam ist und — wenn einmal verwirklicht — in sich beständig bleibt, freilich immer in Ausrichtung auf das Mitprinzip ihrer Verwirklichung[71].

III. Umriß einer Systematik

1. Stufen der Seinsmächtigkeit. Die Bestimmung der Seinsmächtigkeit nach dem Maße des wachen Bei-sich-seins stellt sich im Begriffsfeld der Transzendentalien ens — unum — verum so dar:

Im reinen Gesammeltsein eines absoluten Bei-sich-seins ist das unum so vollkommen und das verum so wach, daß die Erkenntnis dieses Seins die Schau seiner eigenen Wirklichkeit ist. Hier bedarf es keines Wachwerdens durch anderes und damit auch keines Aufleuchtens in anderem.

Im bloß möglichen Gesammeltsein eines Zu-sich-kommen-könnens ist das unum zerstreuter und das verum je erst erweckungsbedürftig. Hier gibt es das Zu-sich-kommen immer nur vom anderen her und damit auch das Erscheinen in diesem anderen.

Im reinen Zerstreutsein (materia prima) und absoluten Bei-einem-anderen-sein ist das unum nur als Möglichkeit, von einem anderen her zusammengefaßt zu werden, und das verum die bloße Bereitschaft, im Geschautwerden durch einen anderen wach zu werden.

2. Aussagen über die anima humana. Der Charakter der „anima rationalis" bedeutet den Ausschluß einer grundsätzlichen Antinomie von „Leben" und „Geist". Da die menschliche Geistigkeit ihrem Wesen nach anima ist, bedeutet die volle Entfaltung ihres Begriffes schon den Hinweis auf die Ausrichtung auf eine organische Körperlichkeit und damit ist grundsätzlich bereits Körperlichkeit als von einer bestimmten Geistigkeit her sinnvoll zu verstehen erkannt.

Diese naturgegebene Ausrichtung auf Körperlichkeit kennzeichnet nun weiterhin die menschliche Geistseele als Grenze und Übergang

68 S. c. G. II 68.
69 Z. B. De ente et essentia 6.
70 Z. B. I 70 1 c.; 2 c.
71 Vgl. z. B. I 89 1 c.; I 118 3 c. I—II 4 6 c.

zwischen reinem Geist und bloßer Körperlichkeit. Sie stellt sich als ein Innen dar, das erst im Durchgang durch ein Außen zu sich kommen kann. Im Maße der größeren Seinsmächtigkeit von Geist gegenüber Materie stehen jedoch Außen und Innen nicht schlechthin gleichwertig zueinander: dieses ist der Sinn von jenem, und obgleich sich das Innen im Außen darstellend vollzieht, ist es doch im *Selbst*-vollzug tätig.

3. Aussagen über anima und corpus des einen Menschen. Im Sinne der formalen Kausalität sind anima und corpus, unbeschadet ihrer verschiedenartigen Seinsmächtigkeit, ihrem ontologischen Stellenwert nach einander polar zugeordnet, und zwar im Sinne gegensätzlicher, aber einander bedingender Gegebenheiten.

Gemäß dem Satze des „unum per se" stehen sie zueinander als Nur-Teilbestände der *einen* Wesenheit Mensch, und zwar — übertragen in das Begriffsfeld forma-materia — als Innen (forma als qualitativer Sinn) und Außen (materia als Hier und Jetzt des Bewegten). Jenes vollzieht in diesem sich selbst und ist damit wieder dessen Sinn (Satz des „materia propter formam").

Die Seele ist ferner gemäß dem Satze des „forma non immersa in materiam" zwar wesenhaft forma corporis, erschöpft sich aber in dieser Funktion nicht, sondern ist ein subsistenzfähiges hoc aliquid geistigen Seins. Damit aber auch corpus nicht erschöpfender Ausdruck der erscheinenden Geistigkeit.

Die metaphysische Voraussetzung endlich für solches Zusammensein von anima und corpus ist ein Seinsordo analoger Struktur, der keine absoluten Gegensätzlichkeiten im Seienden kennt, sondern nur relative, das ist aufeinander ausgerichtete im Sinne der analogia entis.

Damit können die beiden Hauptprobleme der historischen Leib-Seele-Forschung: Kausalität und Wesensbestimmung von Geist und Körper im Sinne einer Ausdruckskunde ihrer naturwissenschaftlichen Betrachtung im engeren Sinne enthoben und in eine Körper und Geist umfassende Metaphysik eingeordnet werden, in der die beiden Naturkomponenten der Menschennatur als aufeinander zugeordnete Seinsmächte verschiedener Vollkommenheitsstufen erscheinen, die Leib-Seele-Kausalität aber sich als gegenseitige Mitteilung von Seinsmächtigkeit verschiedenen Grades darstellt.

4. Axiome einer Philosophie menschlichen Ausdrucks. Das Ergebnis, daß der Mensch als in der Mitte stehend zwischen dem wachen Innen reiner Geistigkeit und dem nur zu erweckenden Außen bloßer Materie sich äußern muß, um zu sich selber kommen zu können, kann im Schema so dargestellt werden:

ANIMA als *Geist*seele besagt das
Innen des
Bei-sich-seins (als unum)
im *Bewußtsein* seiner selbst (als verum
einer forma subsistens).

Diese anima ist aber wesentlich forma

CORPORIS und so im
Außen (Raum-Zeit-Bewegung), also
Bei-einem-andern und erst so
bewußt *werdend*.

Damit lassen sich für eine Philosophie des menschlichen Ausdrucks folgende Sätze aufstellen:

1. Die Leiblichkeit als solche ist in sich schon Erscheinung einer bestimmten Geistigkeit.

2. Ausdrucksbewegung im engeren Sinne ist im Maße der Gültigkeit des „agere sequitur esse" die Erscheinung des jeweiligen Selbstvollzuges menschlicher Geistigkeit.

3. Physiognomik als morphologische Erscheinungsdeutung ist grundsätzlich als Ineins von 1. und 2. möglich, wenngleich ihre Einzelheiten einer sehr behutsamen wissenschaftlichen Fundierung bedürfen mögen.

IV. Zusammenfassung

Auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der historischen Erklärungsversuche des Leib-Seele-Zusammenhanges im Ganzen der menschlichen Natur versuchen wir eine Begegnung der scholastischen „Anima-forma-corporis"-Lehre mit der neuzeitlichen Ausdruckspsychologie.

Dabei erwiesen sich an Hand von Thomastexten die Auffassung des Zusammenhanges von Erkennen und Sein und damit das Wesen der anima humana als Mittelbereich als Grundvoraussetzungen. In weiterer Ableitung ergab sich die wesentliche Hinordnung der anima rationalis auf Körperlichkeit und ihre Beziehung zu solcher als ein Forma-materia-Bezug. Für die Begegnung mit den geschichtlichen Lösungsversuchen des Leib-Seele-Problems war damit im Verständnis der Somatik von der Seele her und in der Feststellung des Begriffsumfanges der causa formalis Wesentliches gewonnen. Die weitere Untersuchung des Inhaltes des „Anima-forma-corporis"-Axioms ergab den Gesichtspunkt der Wesens- und Wirkeinheit von Leiblichkeit und Seelischem im einen Menschen, die jedoch nur in der gleichzeitigen Kenntnisnahme vom Primat des Geistes recht verstanden

werden kann. Nach Erhebung dieser Einzelbefunde konnte der Umriß einer Systematik versucht werden, die von den Stufen der Seinsmächtigkeit im Maße eines wachen Bei-sich-seins als allgemeinster Grundlage ausgeht und die gewonnenen Ergebnisse zu Aussagen über die anima humana, über anima und corpus im einen Menschen und schließlich zu möglichen Axiomen einer Philosophie menschlichen Ausdrucks zusammenfassen sollte.

Im Blickfeld einer solchen Ausdruckskunde zeigt sich der Mensch als ein der Körperwelt zugehöriges Geistwesen, dessen „Leib" und „Seele" nicht zwei in sich schlechthin bestehende Gegebenheiten sind, die als solche zueinander kommen. Vielmehr handelt es sich um Realitäten, von denen bei Entstehen des Menschen die eine immer nur mit der anderen verwirklicht wird. Ihr Zusammentreten ist also nichts den beiden Äußerliches, sondern mit ihrer Wirklichkeit ist immer schon diese ihre Zweiheit von Komponenten gegeben, die zusammen *eine* Natur, *eine* Wesenheit, *einen* Träger aller Lebensvorgänge bilden, den Menschen. Der Mensch stellt so bei Zusammensetzung seiner Natur eine Seinseinheit aller seiner Vollzüge dar. Wo demnach die wesenhafte Zusammensetzung dieser erfahrungsgegebenen Einheit gewahrt wird, ist es weder eine ungehörige Spiritualisierung noch eine verflachende Materialisierung, von Psychischem und Physischem als den zwei Seiten der einen Tätigkeit zu sprechen, die weder rein geistig noch bloß materiell ist, sondern eben menschlich.

Es wäre einer eigenen Untersuchung wert, wie wir uns von der Wesensstruktur der anima rationalis als forma corporis aus die Bezogenheit der Seele zu Materie in Raum und Zeit nach dem Tode des empirischen Leibes und vor dessen Auferstehung näherhin zu denken haben. Doch sei diese Frage von unserer gegenwärtigen Thematik her nur eben noch gestellt[72].

---

[72] Es ist jedenfalls beachtenswert, daß es nach Thomas (vgl. S. c. G. IV 90; III Suppl. 70 3) eine Beziehung geistiger Substanzen zu materiellem Sein gibt, die gleichwohl keine informatio beinhaltet. Vgl. K. Rahner, Zur Theologie des Todes, Synopsis 3 (1949) 92 ff.

Was bleibt von der Existenzphilosophie?

Zu dem Buch von L. Gabriel, Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre*

Von Endre von Iványka, Wien

Es mag auf den ersten Blick als ein historisierendes Festhalten an Kategorien erscheinen, die auf die heutige philosophische Lage nicht mehr anwendbar sind, wenn man behauptet, daß die ganze philosophische Entwicklung sich in dem polaren Gegensatz von aristotelischer und augustinisch-platonischer Denkweise vollzieht. Und doch erweist sich dies bei näherem Zusehen als richtig. Im Grunde genommen liegt dies, ganz unabhängig von den historischen Zusammenhängen, schon in der Natur der Sache. Man kann die Grundprobleme des Seins (des eigenen Seins, des äußeren Seins, der Beziehung des eigenen Seins zum äußeren, und beider zum absoluten Sein) prinzipiell nur von zwei Seiten angehen: Entweder von einer Analyse des äußeren Seins aus (ob man nun die kritische Besinnung auf die Erkennbarkeit dieses äußeren Seins der Analyse vorausschickt oder nicht) oder von einer Analyse des eigenen Seins aus, die in seine Tiefen hinabsteigt und dort seinen wesenhaften Bezug auf ein ewiges, absolutes Sein „über ihm in ihm" (das augustinische: ascende intra te supra te) aufdeckt. Bis zu einem gewissen Grad wird jede dieser Betrachtungsweisen immer einseitig sein und der Ergänzung durch die andere, polar entgegengesetzte bedürfen.

Die „aristotelische" Betrachtungsweise, die von der Analyse der äußeren Welt ausgeht und eine klare Definition der „Wesenheit", der „Form", der „Natur" eines jeden Wesens als ihr Erkenntnisziel betrachtet, wird notwendigerweise die Kategorien ihres Definierens aus der Außenwelt beziehen, und sie dann, bei dem Bestreben, das eigene Sein als eine ebensolche „Natur" zu begreifen, auf das persönliche Dasein, das menschliche Ich übertragen. So kommt man, bei konsequenter Anwendung der aristotelischen Methode, dazu, daß sich „Socrates et Platon" nur durch „haec ossa et haec caro" unterscheiden und durch die Verschiedenheit der Akzidenzien, die sich „zufälligerweise" auf dem einen oder dem anderen „Substrat" zusammengefunden haben (vom „Formalen" her ist weder die Individualität noch ihre persönliche Ausprägung irgendwie zu bestimmen). Es ist kein Wunder, daß das Wesen der Person einer solchen Betrachtungsweise unter den analysierenden Händen entschwindet[1].

Die andere Betrachtungsweise, die augustinisch-platonische (womit nicht der ganze Platonismus als System gemeint ist, sondern nur die eine seiner Grundkomponenten[2]), geht vom eigenen Sein, in seiner konkreten Existenz, vom *erlebten* Dasein aus, zunächst ohne jeden Versuch, logisch-definitorische Elemente in die Bestimmung dieses Daseins hineinzutragen, und erhebt sich dann aus der erlebten „Bedürftigkeit" des eigenen endlichen Seins zum „Suchen" nach dem Absoluten und zum Absoluten selbst[3]. Das Wesen des persönlichen Daseins, sein Entscheidungscharakter, seine Freiheit kommen so völlig zur Geltung. Es liegt aber beim

---

* 8°, 416 S., Wien 1951, Verlag Herold.

[1] Wie auch die aristotelische Analyse des Willensaktes notwendigerweise an dem wesentlichen Punkte der Freiheit vorbeigleitet, habe ich in ZKathTh 72 (1950) 156 f. zu zeigen versucht.

[2] Vgl. zur Motivanalyse des Platonismus: ZPhForsch 4 (1950) 385—392.

[3] Zum Ganzen vgl. J. Krüger, Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens, Frankfurt 1939; dazu Schol 15 (1940) 400.

Beschreiten dieses Weges immer die Gefahr nahe, daß man auf die Frage: Quid quaeris scire? mit Augustinus antwortet: Deum et animam, nihil aliud. So läßt man die Frage der Wesenheit und Beschaffenheit der äußeren Welt sowie das Problem ihrer Erkennbarkeit (also das Problem der Rationalität der Welt sowohl wie das der Ratio, des erkenntnismäßigen Verhaltens zum Gegenstande abseits vom erlebnismäßigen) dabei außer acht. Oder aber es wird dieses Problem auf eine „erborgte" Weise gelöst, indem man, wie dies Platon tut, die gegenständliche Erkenntnis der äußeren Welt als eine deduktive betrachtet, deren Erkenntniselemente angeblich aus der Analyse des unmittelbar erkannten Absolutum, des „einen, vollen Seins" entspringen sollen[4]. Im Grunde genommen ist die augustinische Illuminationslehre auch eine solche „erborgte" Lösung des Erkenntnisproblems, weil sie uns auch die Erkenntnisinhalte, die die äußere Gegenstandserkenntnis betreffen, auf demselben Wege der inneren Erkenntnis gewinnen läßt, auf dem wir in Wirklichkeit nur unser eigenes, geistiges Sein (und in ihm den Bezug auf das Absolutum) erlebend erfahren können.

Es ist nicht schwer, die philosophische Entwicklung bis zur Neuzeit als eine Bewegung zu verstehen, die sich innerhalb dieser Polarität abspielt. Dabei muß wohl nicht erst erwähnt werden, daß Thomas v. Aquin hier nicht einseitig auf die aristotelische Seite zu stehen kommt, sondern als einer der seltenen Momente der Gleichgewichtslage zwischen beiden Polen zu betrachten ist, wenn auch die aristotelische Grundstruktur seines Systems stärker in die Augen fällt als der das System durchdringende und belebende augustinische Geist. Wir haben aber erst seit kurzem die notwendige historische Distanz gewonnen, um einzusehen, daß die ganze neuere Periode der philosophischen Entwicklung, von Descartes bis in die jüngste Vergangenheit, auf die „aristotelische" Seite gehört, und daß jetzt erst wieder der Rückschlag des Pendels nach der anderen Seite hin erfolgt ist — und zwar, wie das zu geschehen pflegt, ein wenig zu stark, zu extrem.

Innerhalb dieser jüngst vergangenen Periode könnte man zwar — dem kartesianisch-leibnizischen Rationalismus gegenüber — Kant als eine augustinische Episode betrachten, weil bei ihm die letzte Gewißheit des Idealen, auf das hin eigentlich die „ganze Absicht des Erkennens abzielt", eine innerliche ist. Denn wir „stiften Ordnung" mit dem Verstande nur deshalb, um diese Ordnung dann in Bezug zu den Vernunftideen zu setzen, deren Gewißheit nicht aus der Erfahrungserkenntnis stammt (in der sie vielmehr nur als „regulative Prinzipien" eine Rolle spielen können), sondern aus ihrer *moralischen* Notwendigkeit. Wie sehr aber Kants Denkweise dennoch an der äußeren Gegenstandserkenntnis orientiert ist, zeigt die Tatsache, daß er aus dieser seiner innerlich-moralischen Fundiertheit der Vernunftideen sofort die Folgerung zieht, daß sie „nur subjektiv" für das Vernunftwesen gelten und nicht „Erfahrungswirklichkeit" sind. Krüger[5] hat es vortrefflich formuliert: „Bei uns spricht der Wunsch — das Zeugnis menschlicher Bedürftigkeit — an sich schon dafür, daß der Gedanke, der ihm entspringt, falsch ist", während für die platonisch-augustinische Denkweise das Erlebnis der Bedürftigkeit selbst zum Gewißheitserlebnis wird, das Zeugnis ablegt für die Existenz dessen, worauf das Streben hingerichtet ist, das aus dieser Bedürftigkeit entspringt. Wie es ein Mystiker des 14. Jahrhunderts gesagt hat: „Affectus consurgit in Illum, quem in sua tendentia (d. h. im Streben selbst) cognoscit esse quietativum desiderii"[6], oder wie es Krüger sagt: Das platonische Wissen um das Absolutum ist ein „Wissen der Sehnsucht, die im Entbehren weiß, was ihr fehlt, und die im

[4] Siehe zur Motivanalyse des Platonismus a. a. O. 386 und Schol 13 (1938) 412.
[5] Siehe a. a. O. 281.
[6] Vgl. ZKathTh 72 (1950) 170 Anm. 43.

Finden das Erfüllende als das lange Vermißte erkennt“ [7]. Eine solche Gewißheit ist aber für Kant darum „nur subjektiv“, weil er nicht den ganzen, existierenden und erlebenden Menschen zum Ausgangspunkt nimmt, sondern zunächst das „Erkennen“ für sich analysiert als einen auf die Eindrucksrezeption und deren Synthese (zu Gegenstandsabbildern) eingerichteten Mechanismus, der dann erst nachträglich mit dem „Praktischen“, dem Sittlichen, in Verbindung gebracht wird. Der Unterschied der Betrachtungsweisen wird dort besonders klar, wo Descartes scheinbar augustinische Gedankengänge nachdenkt, in Wirklichkeit aber eine radikal verschiedene Methode befolgt. Denn aus dem augustinischen Erleben des Absolutums im eigenen Innern, und in seiner Bedürftigkeit, wird bei Descartes ein ontologischer Rückschluß aus einem in der Selbsterfahrung gegebenen realen, aber endlichen Wesen auf das unendliche Sein als dessen kausaler und begrifflicher Voraussetzung. Die Beschränkung auf das Noëtische wird noch deutlicher im nachkantischen Idealismus, der die ganze erfahrungsmäßig erkennbare Realität aus dem „Transzendentalen Ich“ oder dem „absoluten Geist“ deduzierend herleiten möchte. So macht er die ganze Welt und das Sein des Menschen in ihr zu einem Denkproblem, ohne die Seinssituation des Menschen, sein erlebnismäßiges Hineingestelltsein in die Welt, seine Bedingtheit und seine Verantwortung mit in Anschlag zu bringen, wenn es sich darum handelt, zu begreifen, was das Denken innerhalb des menschlichen Seins überhaupt zu bedeuten hat.

Weil man das Denken aus dem Sein des Menschen herausgerissen und es verabsolutiert hatte — bis zu dem Versuch einer denkerischen Nachvollziehung des ganzen „dialektischen Prozesses“ der Weltentfaltung empor —, ist man dann wieder am Denken selbst irre geworden. (Die starke Betonung des „Als-ob“-Charakters aller Erkenntnis im Neukantianismus, die Herabwürdigung des Denkens zu einem „Mittel der Orientierung“ im Dienste des Lebens im Biologismus.) So wurde es nötig, über die Alternative „subjektiv oder objektiv gültig“ hinweg auf die Analyse des Erlebnischarakters der Inhalte unseres Erkennens zurückzugreifen (Phänomenologie im Sinne Husserls). Als sich mit diesem Verfahren der religiöse Impuls verband, der von Kierkegaards Widerspruch gegen die Hegelsche Überschätzung des Denkens und seiner leidenschaftlichen Betonung des Erlebnismäßigen ausging (und auch von seiner unbarmherzigen Bloßlegung des kreatürlichen Daseins, im Gegensatz zur idealistischen Abstraktion des „denkenden Seins“), da war die Existenzphilosophie schon geboren, und damit der Pendelschlag nach der anderen Seite schon vollzogen.

In dem Buch von Gabriel scheint nun das erste Zeugnis dafür vorzuliegen, daß man sich dieses „Reaktionscharakters“ der Existenzphilosophie bewußt wird und der Zeitpunkt gekommen ist, zwischen dem berechtigten Anliegen einerseits, das dieser neuen philosophischen Fragestellung zugrunde liegt, und den extremen Thesen und methodischen Einseitigkeiten andererseits, zu denen sie sich durch dieses „Ausschwingen nach der andern Seite“ hinreißen ließ, besonnen zu unterscheiden.

Das Buch will nicht nur „eine wissenschaftlich strenge Analyse und Erschließung des gedanklichen Gehaltes und wirklichen Anliegens dieser Denkrichtung“ (7) geben, sondern auch zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie führen. Deshalb werden zunächst die verschiedenen Richtungen und Abarten der Existenzphilosophie charakterisiert, von Kierkegaard, der gemeinsamen Wurzel aller Existentialismen, ausgehend (wobei hier vielleicht die andere Filiation der Existenzphilosophie, die von der Phänomenologie her, etwas zu kurz kommt, was erst S. 287 ff. nachgeholt wird) über den Ausgangspunkt aller modernen Existentialismen, die Philosophie Heideggers (daß Heidegger seine Philo-

[7] A. a. O. 202.

sophie selbst nicht mehr Existentialismus oder Existenzphilosophie nennen würde, darauf wird noch zurückzukommen sein) bis zu dem moralischen Existentialismus von Jaspers und dem pessimistischen Sartres. Dann werden die verschiedenen Positionen miteinander „ins Gespräch gebracht" und mit einigen Vorläufern und Geistesverwandten (Nietzsche, Rilke, Husserl) verglichen, um die innere Problematik, in ihrer Berechtigung und ihren Fehllösungen, klarzumachen. Schließlich weist G. auf einige Denker hin, bei denen er den Ansatz zu einer auch für das Christliche tragbaren Verwendung der existentialistischen Methode zu sehen glaubt (G. Marcel, P. Wust). Vor allem, betont Gabriel, darf man im Existentialismus kein System sehen, keine Lehre, keine „These", sondern eine Methode, eine Fragestellung. Deshalb ist das zentrale Kapitel des Buches der Charakterisierung des Ansatzes zum existentialistischen Denken bei Heidegger gewidmet. „Man hat in der Philosophie ständig Fragen gestellt und Antworten gegeben, als ob es den Menschen, der sie stellt, überhaupt nicht gebe" (116). Demgegenüber will die Existenzphilosophie ernst machen mit der Einsicht, daß der Mensch, der nach dem Sein fragt, jeweils selbst schon im Sein steht und ihm das „andere" Sein nur insofern zugänglich ist, als es „für ihn etwas bedeutet". „Jedes Wissen geht aus der Bekümmerung hervor, was das alles für ihn zu bedeuten habe" (5). In seinem Dasein, seinem In-der-Welt-sein, in der Auseinandersetzung mit dem, was um ihn ist, wird ihm das Sein außer ihm offenbar (117). Durch das Selbstverständnis seines Seins wird ihm das Sein außer ihm erschlossen.

Aber — und hier setzt auch schon die Kritik ein — wenn auch, nach Heidegger, das Sein außer dem Menschen ihm in seinem Selbstverständnis offenbar wird, so ist doch bei Heidegger aus der Analyse dieses Selbstverständnisses „der Bezug auf Gott gestrichen" (127). Es bleibt nur das „abgehackte Beziehungsglied der Endlichkeit von dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen übrig" (304). Der Kierkegaardsche Existentialismus war noch auf Gott ausgerichtet, mit einer Ausschließlichkeit, die das Wesen des Menschen überhaupt in dieser Hinrichtung auf Gott aufgehen ließ — aber auch mit einer Einseitigkeit der Beziehung, die das Wesenhafte und Wahre als das (im Endlichen und Vernünftigen betrachtet) notwendigerweise Paradoxe erscheinen ließ, so daß diese Hinrichtung auf Gott im Endlichen nicht real vorhanden erscheint, sondern nur in der radikalen Selbstaufhebung des Endlichen verwirklicht wird. Der protestantische Standpunkt, wonach durch die Erbsünde die menschliche Natur völlig korrumpiert ist, hat sich hier mit der antihegelianischen Negation aller Rationalität, aller möglichen Beziehung des Endlichen auf das Unendliche zu einem geradezu krankhaften Ressentiment gegen jede Idee einer im Wesen des Geistigen selbst gelegenen Hinordnung auf das Absolutum verbunden, und so vielleicht der heideggerischen „Abkappung" vorgearbeitet. Oder ist auch — inkonsequenterweise, im Widerspruch zu seiner Methode — bei Heidegger das alte Mißtrauen der cartesianisch-rationalischen Gegenstanderkenntnis gegen das augustinisch-platonische „Wissen aus dem Mangel heraus", von dem Krüger gesprochen hat[8], noch lebendig? Inkonsequenterweise. Denn gerade für eine existentiale Betrachtungsweise müßte das Argument (wenn man überhaupt hier von einem Argument sprechen kann, und nicht vielmehr von einem unmittelbaren Erlebnis), das von dem „Selbstverständnis" des eigenen, endlichen und unvollkommenen Wesens auf das Unendliche und Vollkommene führt, ja diesen Gegenpol des eigenen Seins in dem Selbsterlebnis des eigenen Seins schon miteingeschlossen enthält, als der bündigste Existenzbeweis anerkannt werden. Diese „Verschlossenheit gegenüber dem Unendlichen" führt zu weiteren Inkonsequenzen. Heidegger sieht das Wesen des Menschen in seiner Freiheit — mit Recht. Daß „der Mensch ein Seiendes ist, das sich zum Sein selbst verhält" (120), kommt am reinsten in seiner Fähigkeit zur

[8] Siehe a. a. O.

Entscheidung zum Ausdruck. Verliert aber nicht die Entscheidung ihren Sinn, wenn die Termini der Entscheidung gleichwertig sind, wenn die Entscheidung nicht „für" oder „gegen" etwas geschieht?[9] Gewiß, wir entscheiden uns „für" unsere tieferen Möglichkeiten, vom Gewissen zu unserem tieferen Selbst aufgerufen. Aber besteht dessen Selbstverwirklichung wirklich nur in dem Realisieren seiner eigenen Möglichkeiten und nicht in der Hinformung auf ein objektives, über ihm stehendes Ideal hin? Hat unser handelndes Entscheiden wirklich nur den Sinn eines möglichst vollkommenen Selbstausdrucks? Das könnte man gelten lassen, wenn es von Gott gesagt wäre. Denn bei Ihm ist es wirklich so, daß sein Wirken und sein Wollen nicht auf ein Ziel außer ihm hinstreben kann, sondern daß alles, was er wirkt und schafft, nur dazu da ist, sein Wesen in Abbildern und Wirkungen auszudrücken. Aber dem Menschen dieses „göttliche" Verhalten zu seinen Handlungen und Entscheidungen zuschreiben, heißt ihn zu einem unendlichen Wesen machen, das er nicht ist. Denn Freiheit als entscheidendes Sich-selbst-gestalten ist für ihn zugleich das In-der-Zeit-sein, das „Sich-vorweg-sein (122), in dem sein Seinkönnen fortwährend sein konkretes Dasein gestaltet und umgestaltet. Aber da er ein endliches Wesen ist, ist dieses „Sich-vorweg" zugleich ein notwendiges Münden in das Nichts („Unser Leben ist ein Gehen zum Ende") — und darin sieht Heidegger die Tragik des Seins. „So wird die Endlichkeit als Sinnlosigkeit dogmatisiert" (127). Das Selbstverständnis des Seins führt — angeblich — zur Einsicht in die Sinnlosigkeit des Daseins, die — heroisch ertragen werden muß (162, 127).

Man darf sich aber nicht wundern, daß ein Wesen, dem man ein solches Verhältnis zu seinem Handeln und Wirken zuschreibt, wie es nur Gott zukommt, und das sich dann gleichwohl als vergänglich und endlich erweist, tragisch wirkt — und ebensowenig, daß für ein endliches Wesen, das kein Unendliches als Zielpunkt seiner Entscheidung und seines Hingeordnetseins hat, das Dasein sinnlos wird. Das sind Konsequenzen, die sich nicht aus der existentiellen Betrachtungsweise selbst ergeben, sondern daraus, daß bei der Existenzanalyse etwas Wesentliches unterschlagen wurde, was dem endlichen Dasein erst seine Sinnhaftigkeit, dem sich entscheidenden (freien) Dasein erst die Möglichkeit zur Entscheidung und damit zur Betätigung seiner Freiheit gibt — etwas, dessen Erlebnis schon in der wahren und vollständigen Analyse des „Selbstverstehens des endlichen Seins" mit enthalten ist, wie Augustinus gezeigt hat — nämlich die notwendige und im eigenen Endlichkeitserlebnis miterlebte Hinordnung des endlichen Seins auf das Unendliche.

Bei Jaspers ist nun zwar der Begriff Gottes vorhanden, aber eben nur als „regulatives Prinzip" im Sinne Kants, als das „Transzendente, das nur im Widerschein der Unerreichbarkeit ergriffen" wird (181) als eine „Aufgeschlossenheit der Existenz zur Transzendenz hin, in die kein wirklicher transzendenter Impuls dringt" (319). Gott ist hier eine „für das sittliche Verhalten notwendige Idee", wie bei Kant, deren Sein in der Sittlichkeit begründet ist, nicht umgekehrt (175). Gabriel weist mit Recht auf die Nähe zu Kant hin (320). Bei Sartre ist das Sein schlechthin das „Lastende", das Sinnlose; es ist notwendig, daß er einen Gott ablehnt, der nur der „Administrator der großen Weltordnung" ist, der „kosmische Ingenieur", der Konstrukteur der Weltmaschinerie, die den Einzelnen erdrückt (271). Aber — wie Gabriel richtig bemerkt — es ist nur der Gott des kartesianischen Deismus, den er damit ablehnt. Sartre ... „endet mit der Verkündigung, daß ‚Gott tot ist'. Es fragt sich nur, welcher?" (271). Jedenfalls nicht der, der in der menschlichen Freiheit erlebt wird als ihr notwendiger Zielpunkt, da die Freiheit eines endlichen Wesens nur eine Freiheit „zu Gott" sein kann, nicht eine Freiheit „von Gott".

[9] Gabriel sagt daher richtig: „Heidegger weiß um das Lichte eines Daseins in Freiheit, aber er weiß nicht, woher das Licht kommt" (129).

Denn für eine *solche* Freiheit würde es gelten, was Sartre von der Freiheit überhaupt sagt: daß der Mensch „zur Freiheit verdammt ist" (272).

Noch ein zweiter Mangel der Existentialphilosophie wird von Gabriel festgestellt: Außer dem wahren, lebendigen Bezug auf Gott fehlt in ihr auch ein gesundes, unbefangenes Verhältnis zum Phänomen der reinen Erkenntnis. Es ist nicht wahr, daß sich uns das Sein nur in unserem sorgenden und besorgenden Verhalten, letztlich also in unserem Handeln, offenbart, und daß selbst das „Hinblicken auf das Besorgte" nur ein „abgeschwächtes Tun" (118) ist. Wenn es so wäre, dann wäre Erkennen nicht mehr als ungefähr das, was die Scholastik mit dem Ausdruck „vis aestimativa" bezeichnet — ein instinktives Reagieren auf das, was das Ding für *mich bedeutet*, ohne eine wirkliche Einsicht in das, was *es ist*. Aber „der Anspruch des Denkens auf die absolute Wahrheit" (343) kann nicht aufgegeben werden. „Wenn der existentielle Charakter einer Erkenntnis selbst schon als Kriterium ihrer Wahrheit angesprochen werden darf, so würde dies den Zusammenbruch der Wahrheit bedeuten" (341). „Von diesem Gesichtspunkt aus ... ist der Existentialismus ... die schärfste und gefährlichste Form des Skeptizismus und Positivismus" (341). „Nur in der religiösen Existenz fällt die existentielle Wahrheit mit der absoluten Wahrheit zusammen" (343). Denn nur dort ist das Verhalten des Menschen zugleich die Bedingung dafür, daß sich ihm der Gegenstand seines Erkennens offenbart. Wieder einmal bestätigt sich, daß die existentielle Methode nur in diesem Bereich gültig ist, der — innerlich — zwischen dem Ich und dem Absolutum liegt. Sonst aber ist Erkennen ein Verhalten eigener Art zum Gegenstande, das nicht mit dem existentiellen Verhalten gleichgesetzt werden kann, wenn es auch — was man vielleicht noch nicht genügend berücksichtigt, wenn man vom Eigenwert des Denkens spricht — seine Rolle und seinen Sinn erst in der Gesamtheit der menschlichen Existenz gewinnen kann, wie man umgekehrt nicht vergessen darf, daß „existentielles Denken selbst im Vollzug der geistigen Existenz steht" (343), denkendes, auf die reine Wahrheit selbst gerichtetes Verhalten für den Menschen selbst eine Verwirklichung seines Seins bedeutet. Den „Anspruch des Denkens auf die Wahrheit dem existentiellen Charakter des Denkens zuliebe einfach zu annullieren", „heißt den offenbaren Sinn des Denkens zerstören" (342). Das ist auch der Grund, weshalb man die Philosophie Heideggers trotz dem Begriff des „Offenbarseins" des Seienden, nicht als eine Fundamentalontologie ansprechen kann (die sie sein möchte) — wenigstens solange sie auf den Fundamenten ruht, die in „Sein und Zeit" gelegt wurden. Denn solange nicht die „Eigenständigkeit des denkenden Verhaltens von meiner Existenz" (im Erfassen des „Soseins", das nicht von dem gefärbt sein darf, was das „Ding für mich bedeutet", — nicht in der Existenz der erkennenden Funktion selbst, die freilich zu *meiner* Existenz gehört) anerkannt ist, kann von Seinserkenntnis nicht die Rede sein. Solange dies nicht kargestellt ist, können wir nichts Verbindliches über die neuen Wege sagen, die Heideggers jüngste Schriften andeuten. Berechtigt ist hingegen das Bestreben der „Verschmelzung des Denkens mit der Existenz" (347) in *dem* Sinne, daß das Denken selbst, *mit* seinem Wahrheitsanspruch, als der Weg der „Selbstverwirklichung der geistigen Existenz" (341) erkannt und so in den existentiellen Aspekt einbezogen, auf das denkende Selbst zurückbezogen wird. Aber das Denken deshalb nur als eine Form des Selbstausdrucks des Existierenden selbst aufzufassen, seine „Wahrheitsgerichtetheit" aufzugeben, heißt wiederum, dem menschlichen Erkennen Göttliches zuschreiben. Nur bei Gott ist es wahr, daß seine Erkenntnisinhalte nichts anderes sind als reine „Taten", seine Schöpfungsakte, in denen er die Dinge erkennt, „bevor" sie existieren, weil sie nur insofern existieren, *als* sie seine Taten sind. Der Mensch muß sich bescheiden, einer Wirklichkeit gegenüberzustehen, die nicht nur durch sein Verhalten zu ihr bestimmt ist, sondern ein „Sosein" hat, das ihm „im Denken erschlossen wird" (160), einer anderen Form der „Erschlie-

ßung" als die, die sich „existentiell" aus dem „Leben, Handeln, Sorgen und Streben" ergibt (160). Daß der Existentialismus die Eigenständigkeit des Denkens leugnen wollte, kommt daher, daß sich das Denken vorher angemaßt hatte, *alles* zu sein, und aus sich heraus die Wirklichkeit zu konstruieren. „Der Begriff als Mutterschoß der Wirklichkeit ist in der Tat eine unmögliche Verkehrung, aber *der Pendelausschlag* ging ins andere Extrem" (161). So kommt der Existentialismus zu einer „monistischen Form des antilogischen Daseins" (161), in der wir „den dialektischen Gegenschlag gegen den konstruktiven Begriffslogos der objektiven Welt" (161) erblicken dürfen. Gabriel sieht jenseits dieser Dialektik sich die Umrisse einer „integralen Logik" abzeichnen (161), in der „die gestaltfeindliche (soseinsfeindliche) Dialektik überwunden wird, ohne daß man in einen veralteten Substantialismus zurückverfällt" (332), und in der sich die Erkenntnis durchsetzt, daß allein aus der Freiheit, der Seinsform des existierenden Selbst, das außer dem Selbst Seiende nicht verstanden werden kann, sondern diese Freiheit in eine Dingwelt eingebettet ist, für die das „Sosein" gilt, ohne das das Dasein nicht bestehen könnte. „In der Wirklichkeit, damit sie wirklich sei, ist das Sosein oder die Essenz angefordert. Würde man die Existenz für sich nehmen, so könnte es nur *eine* Existenz geben" (163). So stellt sich die Notwendigkeit einer „Philosophie der Essenz" wieder ein, als Gegengewicht gegen das existentielle Denken, in dem „das Wesen vom Dasein unterdrückt wird" (332).

Mit dem Problem des Erkennens hängt ein — wenigstens für den heideggerischen Existentialismus — sehr wesentliches Problem zusammen: das der Sprache. Wenn mein Erkennen vom Gegenstande wirklich nur das Selbstverständnis meiner existentiellen Haltung zum Gegenstande ist, also letztlich *meiner* „Tat" dem Gegenstande gegenüber, so ist das Wort, mit dem ich den Eindruck des Gegenstandes ausdrücke und auf den Gegenstand antworte, wesentlich reicher an Aussage über den Gegenstand als der Begriff; denn in dem Wort liegt die ganze Konkretheit meiner Seinssituation und „Gestimmtheit" darin, während der Begriff nur ein farbloses, abgeleitetes Bild ist. Daher die These der Existenzphilosophie, daß „die Sprache der wirkliche Logos des Seins sei" (82); daher ihre Behauptung, daß „die Sprache ein ursprünglicheres Verhältnis zum Sein hat als das Denken" (130). Das wäre wirklich so, wenn mein Erleben den Gegenstand konstituierte: wiederum gälte die Behauptung für Gott, der „spricht, und es wird, was er gesprochen hat", aber nicht für den Menschen, dessen Erleben nur sein existentielles Verhalten zum Gegenstand ausdrückt, neben dem ihm das Denken — in wie unvollkommener Weise, gewiß! — das „Sosein" der Dinge erschließt. Dennoch ist das Denken, wenn es auch ein noch so unvollkommenes Bild von dem Gegenstande gibt, ein unmittelbarer Zugang zu seinem Sosein, während das Wort, als Aussage vom Sein, nur ein Abbild dieses Bildes, des Begriffs, ist. Daß das Wort außerdem einen unermeßlichen Erlebnis- und Stimmungsreichtum hat, den der Begriff nie haben kann, bedeutet keinen unmittelbaren Zugang zum *Sein*, sondern erschließt uns nur unsere *eigene* „Gestimmtheit". Die „Ursprache, die das Sein bildlos-ursprünglich ausdrückte" (130), die „charismatische" Sprache (83), die „fähig wäre, den seinsgemäßen Ausdruck zu bilden" (131), gibt es eben nicht. *Unmittelbar* drückt die Sprache nur mich selbst aus, das Sein und den Gegenstand aber nur auf dem Umweg über den Begriff, den das Wort abbildet. Ein Sprechen, das unmittelbar Sein erschließt, kommt wiederum nur Gott zu.

Was bleibt, nach dieser kritischen Durchsichtung, überhaupt von der Existenzphilosophie übrig? Nicht ihre Erklärung des Seins, weder die immer noch im kantisch-subjektivistischen Transzendentalismus verharrende von Jaspers noch die das Sein von „Nichten" her sehende und im „Nichten" münden lassende Heideggers und Sartres. Nicht ihre Erkenntnislehre, die das Wahrheitserkennen ausschließlich auf das Erleben der Welt, d. h. auf das eigene existentielle Verhalten zu ihr

basiert, letztlich also auf das Selbst, das sich in diesem Verhalten ausdrückt, ohne das Denken an dem Sosein des Wirklichen zu orientieren. Nicht die Theorie der Freiheit, der mit der Negierung — oder ideellen, subjektivistischen Verflüchtigung — des Zielpunktes der Entscheidung der eigentliche Freiheits- und Entscheidungscharakter genommen wird. Nicht einmal die Theorie der Sprache, deren das Sein „entbergender" Charakter zugleich mit einer Erkenntnislehre fallen muß, für die Wahrheitsgehalt nur in der Wahrhaftigkeit des Selbstausdrucks besteht (159). Was bleibt, wenn man die einzelnen Vorbehalte, die Gabriel angebracht hat, mit der prinzipiellen Anerkennung des „Ansatzes" zu einer Einheit zusammendenkt? Eigentlich nur das Anliegen einer Personalphilosophie, die dem Charakter des Menschen als eines freien, d. h. sich entscheidenden und erst in seiner Entscheidung sein Wesen verwirklichenden Seins gerecht wird. Das vermag eine zu schematische Anwendung des Wesenheitsbegriffs (im Sinn eines eindeutig determinierten „Soseins") auf das freie Geistwesen nicht zu leisten. Hier muß die Existenzphilosophie ergänzend eingreifen. Sie darf aber darum nicht den „Soseins"-begriff, das „Wesenheitsdenken", aus der Gegenstandserkenntnis verbannen oder auch die äußere Gegenstandserkenntnis ablehnen und sie als eine Sache existentieller Haltung und freier Entscheidung darstellen. Wohl aber wird bei dieser Betrachtungsweise das Denken selbst existentiell, als eine Verwirklichung des geistigen Seins, in seiner Beziehung auf sein ganzes Dasein begriffen und beides, Dasein und Denken, in seiner wesenhaften Hinordnung auf das Absolute verstanden, die dem Dasein erst Sinn, seiner Freiheit ein Ziel und dem Denken Wahrheitsgehalt gibt. Scire Deum et animam, nihil aliud. Aber ist das nicht alles schon im Augustinismus enthalten — und überhaupt im Denken der Väter, das wir heute immer mehr als ein — im Ansatz — „existentialisches" erkennen?[10] Das zeigt, welche große, ganz aktuelle geistige Bedeutung für unsere Zeit als eine Antwort auf ihre ganz besondere Fragestellung eine denkerische Renaissance des Augustinismus haben müßte — freilich eines Augustinismus, der von einer Erkenntnislehre losgelöst werden müßte, die ihm nur als platonische Eierschale anklebt, und durch eine wirkliche Theorie der Gegenstandserkenntnis ergänzt werden müßte, die nur von der „aristotelischen" Seite bezogen werden kann. Dafür hat uns gerade die existentialistische Einseitigkeit und ihre Konsequenz, die monistische Absorbierung des Erkennens durch das Dasein erst recht die Augen geöffnet. Wenn das Buch Gabriels dazu beiträgt, das Denken unserer Zeit in diese Richtung zu lenken, so hat es eine wertvolle Arbeit geleistet, auch wenn man ihm vorwerfen sollte, daß er von der Denkrichtung Heideggers ein zu negatives Bild entworfen hat, und die Ansätze zu einer positiven Seinslehre, die im Denken Heideggers auch gegeben sind, vielleicht nicht genügend berücksichtigt. Aber es war notwendig, klar und scharf auf die Positionen hinzuweisen, die widerrufen werden müssen, wenn aus der Philosophie, die in „Sein und Zeit" vorgetragen wurde, wirklich eine „Fundamentalontologie" werden soll, die dann ja notwendigerweise den Einwänden gerecht werden muß, die hier vorgebracht wurden.

Wir können nicht schließen, ohne darauf hinzuweisen, daß von ganz anderer Seite her fast genau dieselben Einwände gegen das Denken Heideggers angemeldet werden. Es handelt sich um das Buch von V. E. Frankl: Logos und Existenz, Wien 1951. Ein Psychotherapeut, der in der Frage nach dem Ursprung der Psychose auf die Angst vor dem Versagen gegenüber der in der Existenz liegenden Verantwortung, auf die Sorge um die Sinngebung dem Leben gegenüber geführt wird, muß sich notwendigerweise mit der Existenzphilosophie auseinandersetzen,

[10] Vgl. Väterphilosophie und Existenzialismus: Wissenschaft und Weltbild (Wien) 3 (1950) 105—110.

so verschieden auch der Weg, der ihn zu diesem Problem geführt hat, von dem des systematischen Philosophen ist. Bei aller Anerkennung der existentialen Grundbegriffe, wie Freiheit, Entscheidung usw., beanstandet die Einleitung des Buches zweierlei im Denken Heideggers: einmal, daß von Entscheidung gesprochen werde, ohne daß nach dem *Wofür und Wogegen* gefragt würde (ohne die sinnhafte Verschiedenheit der Termini der Entscheidung, ohne die Bezogenheit auf das Wofür verliert aber die Entscheidung ihren eigentlichen Sinn), und zweitens: daß das Sein als „offenbar und unverborgen" dargestellt werde, ohne daß die Frage gestellt würde, *vor wem* es unverborgen sei — nämlich vor dem, der sich als Erkennender dazu verhält, und nicht bloß durch sein Sein, so daß das Erkennen des Erkannten im Selbstverständnis des Seienden schon miteingeschlossen ist und nur in ihm offenbar wird. Die Beziehung des Entscheidens auf den sinngebenden, höheren Wert, auf das Absolutum, im Existieren, und die Wahrheit, das an sich geltende Sosein im Erkennen, sind auch hier die beiden Grundmotive, deren Fehlen beanstandet wird — und es sind zugleich die beiden Eckpfeiler des augustinischen Denkens.

NACHRUF

Johannes Bapt. Schuster S.J. †

In der Frühe des Pfingstdienstags, am 3. Juni dieses Jahres, starb im Berchmanskolleg in Pullach bei München unerwartet P. Johannes Bapt. Schuster. Am 23. Februar hatte er sein 65. Lebensjahr vollendet. Ein plötzlicher Tod riß ihn aus einer Lehrtätigkeit, die er fast einunddreißig Jahre ohne Unterbrechung ausgeübt hatte. Seine wissenschaftliche Lebensarbeit war vor allem der Ethik und Sozialphilosophie gewidmet. Seit 1921 hat er diese Disziplinen vorgetragen, zuerst im Ignatiuskolleg in Valkenburg als Nachfolger von P. Viktor Cathrein. Mit diesem Meister hat er sich immer verbunden gewußt. Die Klarheit und Grundsatztreue, die Cathrein eigen war und ihn besonders durch seine „Philosophia moralis" für Jahrzehnte zu einem allgemein anerkannten Lehrer machte, kennzeichnet auch die geistige Art und das Werk P. Schusters. Er hat pietätvoll die letzten beiden Auflagen des Cathreinschen Lehrbuches besorgt. Seine eigene „Philosophia moralis", die infolge der Kriegs- und Nachkriegsverhältnisse erst 1950 erschien, schließt sich in den Grundlinien dem Entwurf Cathreins an; sie zeigt aber auch, mit welcher Sorgfalt P. Schuster den vielen Problemen nachgegangen ist, die die Entwicklung des philosophischen Gedankens und die Realität des sozialen Lebens in neuer Weise gestellt haben. „Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI." hat er in einem eigenen Buche 1935 dargestellt; zu grundsätzlichen Fragen der allgemeinen Ethik lieferte seine Studie „Der unbedingte Wert des Sittlichen" (1929) einen Beitrag, der die spekulative Fähigkeit P. Schusters deutlich spüren läßt. An der vollen Auswirkung dieser Begabung, mit der sich ein erstaunlich ausgebreitetes Wissen verband, hat ihn lange Kränklichkeit gehindert, die ihn nicht zu weiteren größeren schriftstellerischen Arbeiten kommen ließ. Aber eine ganze Reihe von Abhandlungen und Beiträgen in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften zeugt von der Vielseitigkeit seines philosophischen Interesses und der Besonnenheit seines Urteils. Der „Scholastik" war P. Schuster von ihren Anfängen an bis zuletzt ein treuer Mitarbeiter.

Besprechungen

Owens, J., C. Ss. R., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. With a Preface by* E. Gilson. 8° (XI u. 461 S.) Toronto, Canada, Pont. Inst. of Mediaeval Studies. Doll. 5.—.

Das Werk untersucht die Lehre vom Sein in der Metaphysik des Stagiriten. Diese wird in drei Abschnitten dargestellt. 1. Die Wissenschaft von der getrennten Wesenheit (οὐσία) nach den Büchern ABΓ E 1. 2. Die sinnenfällige Wesenheit als Weg zur getrennten Wesenheit nach E 2 — I. 3. Die getrennte Wesenheit nach MNΛ. Das Hauptergebnis der Untersuchungen lautet: The „ontological" conception of the science, accordingly, is nowhere to be found in the Metaphysics. A science treating universally of Beings which is not identified with the science of a definite type of Being, the primary type, is foreign to the Stagirite's procedure. The object of such a science would be the concept „Being". Aristotle is well aware of the presence of such a concept. He expressly teaches that it is not Entity. Entity — Being qua Being —, however, is what the Primary Philosophy treats. The concept „Being", therefore, cannot be its object.

Wie die Gliederung des Buches schon zeigt, liegt dieser neuen Darstellung der Seinslehre der Metaphysik eine eigene Auffassung vom Aufbau derselben zugrunde. Die Zusammenfassung in drei Hauptgruppen der Abhandlungen wurde nicht nach der Abfassungszeit, wie heute üblich, sondern nach dem Gesichtspunkt der methotisch-didaktischen Darbietung des Stoffes vorgenommen. Als Wegweiser hierzu dienten die im Text erhaltenen Verweise, die Doppelfassungen und die eingeschobenen, als solche erkennbaren Bruchstücke, zusammen mit dem Gedankengang natürlich. Hieraus glaubt der Verf. Plan und Absicht des Philosophen selber für die Durchnahme seiner Schriften erschließen zu können. Vorausgesetzt ist nur, daß die heute vorliegende Anordnung im wesentlichen von Aristoteles, und zwar aus seinen reiferen Jahren, herrührt. Diese Voraussetzung scheint uns nicht über jeden Zweifel erhaben zu sein. Trotzdem dürfte diese neue Auffassung von O. eine zuverlässigere Grundlage für derartige Arbeiten abgeben als die auf entwicklungsgeschichtlichem Boden stehenden Anschauungen, wo doch der Willkür persönlicher Auslegung der Texte ein zu großer Spielraum gelassen ist. Zur größeren Sicherung seiner Ansicht wird der Verf. aber seine Untersuchung und sein Verfahren auch auf andere Schriften des Aristoteles ausdehnen müssen, so auf die Physik, wo vor allem der Begriff des Werdens eine unerläßliche Ergänzung zu dem des Seins bringen wird.

Es versteht sich von selbst, daß man bei einem so inhaltsreichen Buche über Einzelnes anderer Meinung sein kann. So scheint uns aus Quintilian, Instit. Or. II 14,2 nicht zu folgen, daß dort queentia bedeutungsgleich mit essentia sei, ebensowenig wie ib. VIII, 3,33 queens gleich essentia ist. Damit dürfte das S. 67 u. 341, 17 Gesagte hinfällig sein. Bei dem so rätselhaften τὸ τί ἦν εἶναι darf man doch fragen, wozu ἦν das Imperfekt ist: zu ἐστίν oder ἔστιν (ist möglich, kann)? Muß der Dativ unbedingt nur possessivus sein? van der Meulen, Aristoteles (1951) 35, hält ihn für instrumental und possessiv in einem. Besteht nicht auch die Möglichkeit, ihn im Sinne des Homomensurasatzes, in gewissen Fällen wenigstens, aufzufassen?

Doch wichtiger als diese Einzelheiten ist die Frage der Auslegung dieser alten und mittelalterlichen Philosophen, die der um ihre Erforschung hochverdiente Gelehrte G. in seinem Geleitworte kurz berührt hat. Auf die möchten wir hier etwas eingehen. Das Buch von O. ist ein Beitrag zur Scheidung mittelalterlichen Gedankengutes von dem überkommenen. Daß der erste (initial) und notwendige Schritt darin besteht, genau die Seinslehre zu bestimmen, wie sie enthalten ist in den Metaphysiktexten, die den Denkern des

13. Jahrh. vorlagen, sagt der Verf. am Ende seiner Ausführungen (300). Vergessen darf man hierbei aber nicht, was (4) steht, daß diese Texte praktisch nur in lateinischer Übersetzung zugänglich waren. Wieweit war sie dem mittelalterlichen Gelehrten verständlich? Daß diese den Inhalt gedanklich oft besser erfaßten als neuere Forscher, ist eine erstaunliche, aber unleugbare Tatsache; vgl. bei I. M. Bochenski, Ancient Formal Logic, 1951, 4, das über Albertus M. Gesagte. Aber wir dürfen doch nicht vergessen, daß es nicht immer und nicht überall so ist. Man denke an den arabischen Avicenna und Averroës und die lateinschen Vertreter ihrer Gedankenrichtung. So verlangt es einfachste Klugheit, die lateinischen Übersetzungen bei der Auslegung unbedingt heranzuziehen. Hierin liegt eben deren grundlegende Bedeutung, z. B. des Aristoteles Latinus. Sie bilden die nächste Grundlage. Natürlich ist zu ihrem Verständnis der griechische Text heranzuziehen. Ähnliches gilt für die Übersetzungen aus dem Arabischen, bei denen dann wieder syrische und das Griechische je nach den Umständen herbeigeholt werden müssen. Diese Voraussetzungen sind zu schaffen, wenn wir zu einem zuverlässigen Verständnis der großen mittelalterlichen Denker kommen wollen. Dies gilt für das arabische, jüdische und lateinische Gebiet dieser Arbeiten. Es erhebt sich hier sofort eine sehr ernste Frage, ob der heutige Lehr- und Unterrichtsbetrieb hinreicht, die sich daraus ergebenden Forderungen zu erfülllen, ob die heutige Ausbildung der jungen Gelehrten für die Lösung dieser sehr verwickelten Aufgaben mit all ihren wechselseitigen Verflechtungen genügt? W. Kutsch S. J.

Pohlenz, M., *Der hellenische Mensch.* 8° (478 S.) Göttingen (o. J.), Vandenhoeck und Ruprecht. Geb. DM 21.—. — Ders., *Die Stoa.* gr. 8°, Bd. I, 490 S., Bd. II (Erläuterungen) 231 S., ebd. 1949. Geb. DM 40.—.

Diese beiden Werke des em. Göttinger Ordinarius für klassische Philologie liegen nicht nur zeitlich (ihrem Erscheinen nach), sondern auch sachlich nahe beisammen. Sie ergänzen sich gegenseitig, ja überschneiden sich vielfach. Das jüngere der beiden, das zweibändige Stoa-Werk, führt Linien des älteren, einbändigen über den hellenischen Menschen (abgekürzt: HM) näher aus und rundet es zu einem geschlossenen Bild. Allen drei Bänden liegt die Überzeugung zugrunde, daß trotz der wiederholten Überschichtung und Durchmischung der Bevölkerung (im Mutterland wie in den Kolonien), trotz der großen Unterschiede und Gegensätze nach Stämmen, Landschaften und kulturellen Entwicklungsstufen, trotz aller inneren und äußeren Wandlungen im Laufe einer so langen und wechselvollen Geschichte es dennoch den einen „hellenischen Menschen" gebe, um dessen Wesenserfassung es dem Verf. in erster Linie zu tun ist.

Die Verschiedenheit der griechischen Stämme hält sich nach Ansicht des Verf. durchaus im Rahmen einer völkischen Einheit und wäre, soweit sie geschichtlich geworden ist, als Produkt einer Entwicklung anzusehen, die sich unter Wahrung der Erbmasse und Eigenart des Volkes vollzogen habe (HM 6 f.). Mit dieser These nimmt der Verf. Stellung in einem neueren Hypothesenwiderstreit, über den er sich allerdings nicht äußert, was bei dem sonst so gefüllten Werk auffallen mag. Hat doch erst vor wenigen Jahren H. E. Stier (Grundlagen und Sinn der griechischen Geschichte, Stuttgart 1945, 73 ff.) mit nicht weniger Entschiedenheit die Gegenthese vertreten: die Griechen seien nicht ein nach Stämmen aufgegliedertes Volk, sondern eine Gemeinschaft von Völkern gewesen, die rechtlich institutionell gesehen dem Einheitstypus der germanisch-romanischen Völkergemeinschaft, in linguistischer Hinsicht (Dialekte, Sprachen, Zwischenformen) dem engeren Kulturkreis der romanischen Völker vergleichbar wäre (vgl. dazu die ausfürliche Stellungnahme von A. Heuss in: Gnomon 1951, 182 ff.). Die Bestimmtheit und der Nachdruck, mit dem der Verf. die Konstanz der Erbsubstanz des Griechenvolkes für das Verständnis des griechischen Kulturgenius unterstellt, weckt die Erwartung, daß er auf die Frage der rassisch-vökischen Zusammensetzung, also vor allem auf die heutige Kenntnis der

griechischen Urbevölkerung, der z. T. noch vorgeschichtlichen Einwanderungswellen der Indogermanen sowie der frühgeschichtlichen völkischen Verschiebungen und Überschichtungen, Verdrängungen und Verschmelzungen einginge. Spielt doch beispielsweise die Pelasgerfrage bis in die Menschenkunde bei Klages mit herein. Dort, wo der Verf. auf die früheste Entwicklung der griechischen Religion zu sprechen kommt (HM Kap. III: „Der Mensch und die Gottheit"), erweist sich denn auch die Notwendigkeit, auf die ältesten Auseinandersetzungen zwischen Eingesessenen und Einwanderern bzw. Eroberern einzugehen. Die beiläufige Art, wie dort die Frage auf wenigen Seiten zur Sprache kommt, erfüllt wohl kaum die umfassenderen Erwartungen des Lesers, auch wenn er das Blut—Geist-Problem nicht als Kern der Kulturanthropologie überbewertet.

Schon im Paideia-Werk von W. Jaeger war ein ähnlicher Mangel zu empfinden gewesen angesichts des dort ausdrücklich aufgestellten Leitsatzes: wolle man die Stellung des griechischen Geistes in der Bildungsgeschichte des Menschen prinzipiell erfassen, so gehe man wohl am besten „von der rassenmäßigen Formanlage des griechischen Geistes" aus (I², 9). Hier wurzele das spezifiche anthropozentrische Lebensgefühl der Griechen, das nicht weiter abzuleiten und zu erklären sei, kraft dessen aber der Gestaltungsdrang des griechischen Geistes zum „Anthropoplasten unter den Völkern" geworden sei (vgl. ebd. 13). Beim gegenwärtigen Werk aber fällt der Mangel um so mehr auf, als der Verf. sonst oft genug rassische Untergründe als Wurzeln von Persönlichkeiten, Stilen und geistigen Bewegungen herauszustellen liebt; so z. B. daß unter den Vätern der Stoa Zeno „Vollblutsemit war", Chrysipp auf den Münzen „unverkennbar semitische Züge trägt", daß „die stoische Auffassung des Sprachbaues von semitischem Empfinden bestimmt ist", daß die urhellenische Blutreinheit eines Panaitios erst die Stoa hellenisiert habe, u. a. mehr. Dem Leser kommt es zustatten, daß bald nach dem Erscheinen der drei Bände der Münchener Historiker H. Bengtson im Handbuch der Altertumswissenschaft (III 4) eine „Griechische Geschichte" (München 1950) veröffentlicht hat, in der die vor- und frühgeschichtliche Zusammensetzung der griechischen Bevölkerung nach dem jüngsten Stand der Forschung vorgetragen wird (25 ff.). Für die Bestimmung des Verhältnisses: Hellas und der Orient, Hellas und der Okzident — an dem nicht zuletzt der Theologe und Kirchenhistoriker besonders interessiert ist — geht es hier um eine Frage, die „wie ein roter Faden die gesamte Griechische Geschichte von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende durchzieht: das Problem der Stellung der Hellenen zu den fremden Völkern" (so Bengtson in einem Referat auf dem Deutschen Historikertag in Marburg, September 1951; veröffentlicht in: „Die Welt als Geschichte" 11 [1951], 135 ff.). Wenn trotz der tiefwurzelnden Überzeugung des Griechen von der Überlegenheit des eigenen Volkstums, wie P. gelegentlich (HM 391) hervorhebt, ein Rasseninstinkt bei ihm wenig ausgebildet war, so darf man dafür wohl als einen der Hauptgründe anführen, daß Blutverbindungen zwischen der Urbevölkerung und den Einwanderern schon sehr bald Rassen- und Stammesunterschiede verwischt haben (vgl. dazu etwa *H. Berve*, Griechische Geschichte I 91). Dabei bleibt aber die Tatsache bestehen, daß „die Griechen erst durch die Berührung mit fremden Völkern ihrer besonderen Sitten und Gebräuche, ihres eigenen Volkstums und überhaupt ihrer kulturellen und ethnographischen Eigenart bewußt geworden sind" (H. Bengtson in dem vorhin angezogenen Referat 135). Lehrreich sind die Bemerkungen bei P. (HM 137 f.) über die völkerkundliche Umwelttheorie des Hippokrates, aus denen sich aber wohl kaum alle Härten und Anstöße der politischen Ethik bei Aristoteles beheben lassen.

Fragen der historischen Entwicklung rücken beim Verf. grundsätzlich in den zweiten Rang. Er ist der Überzeugung, daß sich die konstanten *Wesenszüge des hellenischen Menschen* auch vor und unabhängig von der Kenntnis ihrer geschichtlichen Ausbildung erfassen und als organische Einheit von plastischer Gestalt — vor allem in der griechischen Hochform des perikleischen Athen — deutlich und überzeugend zu Gesicht bringen lassen. Mit dem Willen,

Griechisches gleichsam mit griechischen Augen sehen zu lassen, bevor es einer allgemeinmenschlichen Beurteilung unterworfen wird, verbindet sich in diesen Bänden eines reifen Alterswerkes das Kennen und Können eines Altmeisters, der seine Urteile oft mit einer überraschenden Fülle triftiger Belege — nicht selten von einer je ebenso dichten Folge wie Zeilen des Textes — zu erweisen versteht. Von der klassizistischen Idealisierungstendenz, wie sie noch bis zu E. Curtius nachwirkte, spürt der Leser kaum mehr etwas. „Wir sehen heute in den Griechen nicht mehr die absolut vorbildlichen Menschen" (HM 452). Einseitigkeiten wie die Überbewertung der Schönheitsform, Mängel in der Bewertung der Frau, der Familie, der Sklaven, der Handarbeit, die Verirrung der Knabenliebe, die Unmenschlichkeit der Kinderaussetzung werden als solche ohne Versuch der Beschönigung benannt. Den seit der Historisierung und Ausweitung der Altertumswissenschaft (vor allem durch E. Meyer) vielfach um sich greifenden Relativismus und Historismus will der Verf. offensichtlich nicht mitmachen; stellt er doch den ganzen 2. Teil seines Werkes über den hellenischen Menschen unter das Dreigestirn der Ideen des Wahren (163 ff.), des Schönen (245 ff.), des Guten (300 ff.). Zeitbedingt aber bleibt die Handhabung dieses Wertkanons und seine Anwendung auf den Menschen, wie z. B. schon der Wertakzent des Kalokagathie-Ideals oder die Anerkennung des Agón-Prinzips bis in die Ethik und Rechtspflege hinein (415 ff., 426 ff.). Die griechische Bewertung der Lebensformen, Maximen der Lebensführung, Maßnahmen und bleibenden Einrichtungen der privaten und öffentlichen Lebensgestaltung werden so zur Darstellung gebracht (300 ff.), daß über der Fülle und Pracht des geschilderten Lebens die Schatten beim Licht sichtbar bleiben.

Bedenken aber erregt (wie auch bei anderen Autoren oft bemängelt wurde) die nicht selten angebrachte Unterscheidung nach dem Kriterium, was als „hellenisch", was als mehr oder weniger oder ganz „unhellenisch" anzusehen sei. Auch wenn das frei von Anthropologismus gesagt ist, so doch schwerlich ohne ernste Bedenken rein subjektiver Anschauung oder bloßer Vermutung. Daß die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches ganz unhellenisch war, sollte Paulus auf dem Areopag zu spüren bekommen. Daß es auch der Unsterblichkeitsglaube gewesen sei, ist schon angesichts des sterbenden Sokrates in dem platonischen Dialog schwer glaubhaft zu machen. Das Problem der Herkunft orphisch-pythagoreischen Lehrgutes darf nicht mit einer aprioriischen Gleichsetzung von Dualistisch gleich Ungriechisch angegangen werden. Ebenso fragwürdig bleibt es, die geistige Bewegung der Stoa in einem für den Griechen an sich fremden (phönikischen) Lebensgefühl wurzeln zu lassen. Liest man doch anderwärts wieder beim Verf. von den weitgespannten Polen des gegensätzlich geladenen Innenlebens der Hellenen, aus dessen Vielseitigkeit je unter anderen Bedingungen („auf verschiedenem Boden und zu verschiedenen Zeiten") sich einzelne Wesenszüge sehr verschiedenartig und einseitig entwickeln konnten (vgl. HM 427). Und muß nicht der Verf. dort, wo er vom „Weltgefühl" der Griechen im Angesicht von Diesseits und Jenseits handelt, sehr ernstlich sich auseinandersetzen mit jenen Autoren (Burckhardt, Nietzsche, H. Diels), die im Pessimismus einen Grundzug des griechischen Wesens erkennen wollen? (Vgl. HM 77 ff.) Und hat nicht gerade die Stoa in hervorragendsten Vertretern ihrer Lebensanschauung (Chrysipp, Musonius, Epiktet — im Gegensatz etwa zu Poseidonios!) der Auffassung gehuldigt, daß der Mensch von Natur nur gut sei — ohne Belastung einer schlechten Erb- und Naturanlage —, eine Anschauung, womit sie bei aller Höhe ihrer Ethik für den Pelagianismus prädisponierte und dadurch in schärfsten Gegensatz zur Ethik des Evangeliums treten sollte? (Vgl. Stoa I 300; 334; 458 ff.)

Übrigens mag sich mancher Leser fragen, ob die aus der Haupteinteilung des Buches über den hellenischen Menschen zu entnehmende Betrachtungsweise als „hellenisch" anzusprechen sei. Von dem zusammenfassenden Epilog über „Hellenentum und Menschentum, Humanität und Humanismus" abgesehen, ist die verbleibende Zweiteilung geleitet von der Kategorie des Ichgefühls und Selbstbewußtseins: I. Das Ich und das Du; II. Das Ich und die Gestaltung des Lebens. Nicht als ob der Genius eines Descartes, Kant oder

Fichte bei solcher Aufteilung Pate gestanden hätte; aber ausdrücklich steht die Erklärung da: „Ausgehen wollen wir von der Frage, wieweit überhaupt der hellenische Mensch von vornherein ein sicheres Bewußtsein seiner eigenen Persönlichkeit, ein klares Ichgefühl hat“ (8). Der Einstieg erfolgt bei den homerischen Epen und geht der Frage nach, die E. Rhode (Psyche I[10] 5 ff.) als ideengeschichtlich so bedeutsam herausgestellt hatte: was Homer und seine Zeit am Menschen als den eigentlichen Menschen angesehen habe. Die Frage hat ein Janusgesicht, sofern sie rückwärts gewandt fragt: was in der homerischen Schau des Menschen noch oder nicht mehr der vorhomerischen Vorstellung nach Art der „Naturvölker“ entspricht; wohingegen die abwärts gewandte Frage lautet: wie sich die Vorstellungen von Leib und Seele und Geist über die Orphiker und Pythagoreer, über die Lyriker und Dramatiker, über die Sophisten und die Philosophen (usf.) mit oder ohne Bruch gewandelt haben. Daß hier noch eine Unsumme ungelöster Probleme und schwerverständlicher Übergänge liegen, läßt uns der Verf. — mehr aber noch sein Hamburger Kollege B. Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studium zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg 1946 — deutlich genug spüren. Wie sehr hier philologisch schon erarbeitete oder noch zu erarbeitende Erkenntnisse wegweisend sein können und müssen, das zeigen heute Heideggers zähe Bemühungen (etwa in den „Holzwegen“ 296—343) nicht weniger als seinerzeit Burckhardt—Nietzsche—Rhode um die Zeit der Jahrhundertwende.

Wie der Ausgangspunkt in der Darstellung des Verf. das Ichgefühl und Selbstbewußtsein des Griechen ist, so bleibt der Leitfaden durch das ganze Doppelwerk hindurch die Konzeption des hellenischen Menschen als *freier Persönlichkeit*. Die neuhumanistische Konzeption des griechischen Menschen unter der Leitidee der „schönen Individualität“ erweist sich auch hier wieder als ein untergeordnetes Moment, dem das besondere griechische Charisma des ästhetischen Empfindens entspricht. Überaus stark wird die Gemeinschaftsgebundenheit der freien Persönlichkeit innerhalb der Polis herausgestellt. Daß die Polis selbst erst ein verhältnismäßig spätes Entwicklungsprodukt ist und auch da nicht alle Hellenen und gewiß nicht alle in gleicher Weise erfaßt und beschäftigt hat, tritt — wenn überhaupt — jedenfalls nicht genügend hervor, wohl aber (namentlich im Stoawerk) die ganz anders geartete Entwicklung der Einzelpersönlichkeit, anhebend mit dem Niedergang der Polis, sich immer mehr steigernd unter den Krisen ihres Verfalls bis zur völligen Einschmelzung ins römische Einheitsimperium. Welches Licht von hier aus auf das Verständnis des frühchristlichen „politeuma“ und dessen pointierte Kontrastzeichnung im Brief an Diognet fällt, sei nur nebenbei erwähnt als eines der vielen Beispiele für den besonderen Beitrag dieser hellenischen Anthropologie im Dienst der Theologie. Daß und warum für die hellenische Auffassung vom Menschen der Wille gegenüber dem Denken nicht nur nach-, sondern auch untergeordnet erscheint, wird vor allem an philologischen Befunden aufgezeigt (HM 210 ff.) und zum Verständnis der griechischen Ethik und praktischen Lebensführung überhaupt ausgewertet (HM 304 ff. u. ö.; Stoa I 124 ff.).

Wie die philosophische Anthropologie, so erfährt namentlich auch die Problemgeschichte „Intellektualismus / Voluntarismus“ Bereicherung an wichtigen Einsichten. Das *Freiheitsproblem* durchzieht fast das ganze Werk, angefangen von den Darlegungen über „Mensch und Schicksal“, „Mensch und Gottheit“ (HM 17 ff.; 34 ff.) bis zum Gipfel der stoischen Freiheitsdiskussion in der Lehre Chrysipps vom tugendlichen „Tonos der Seele, der dem Logos die Kraft gibt, sich gegen äußere Reize zu behaupten“ (Stoa I 126). Die einer Besprechung gesetzten Grenzen verbieten es, hier auf Einzelheiten der vom Verf. gezogenen problemgeschichtlichen Linie einzugehen, deren kritisches Nachgehen dem Leser überlassen bleiben muß, aber sehr angelegentlich empfohlen sei. Führt doch von hier die Fährte bis mitten in die Gnade—Freiheit-Kontroverse der anhebenden anthropologischen Kontroversen des 4. nachchristlichen Jahrhunderts, in denen die Stoa als geistige Bewegung vorläufig ihr Ende fand, nachdem sie — in Verbindung mit dem Neuplatonismus — ihr bestes Gut dem jungen Christentum abgetreten hatte. Von einem kurzen Ausblick

auf die Nachwirkung der Stoa ins Mittelalter und in die Neuzeit hinein (I 466—473) abgesehen, schließt das Stoawerk des Verf. mit dem Sieg des Christentums im pelagianischen Streit.

Was der Verf. über das gegenseitig ungleiche Verhältnis von *Stoa und Christentum* ausführt (I 400—465) weckt allerdings nicht selten die Kritik von seiten des Theologen. Da das Kapitel in den letzten Jahrzehnten reichlich von allen Seiten behandelt worden ist, war schwerlich zu erwarten, daß uns der Göttinger Gelehrte in seiner Abschlußbetrachtung noch überraschend neue Einsichten vermittelte. Recht bedauerlich, weil für die Grundhaltung des Kapitels überaus mißlich, ist die am Eingang dieser Darlegungen vom Verf. aus einer vergangenen Epoche übernommene bibelkritische Ansicht: „Neben und vor die eigene Lehre Jesu trat nach seinem Tode die Predigt von seiner Person und von seiner Heilsbedeutung" (I 402). Man könnte auch hier am Rande für den Leser einen Satz hinschreiben, den unlängst der evangelische Theologe H. Frhr. v. Campenhausen (Heidelberg) der philosophischen Kritik des Christentums bei K. Jaspers entgegengehalten hat: „Der alte klassische liberale Versuch, unter dem vorliegenden Evangelium von Jesus die ältere Schicht eines Evangeliums Jesu zu entdecken, das ihn selber nur als Lehrer und Propheten und noch nicht als den geglaubten Herrn erkennen ließe, ist heute so gut wie allgemein und jedenfalls mit guten Gründen aufgegeben" (ZThK 48 [1951], 243). Die Verhältnisbestimmung „Antike und Christentum", an der dem Verf. sichtlich so viel gelegen ist, würde sich in vieler Hinsicht doch wohl anders ausnehmen, wenn nicht nur das christozentrische Menschenbild des Frühchristentums tiefer und richtiger erfaßt, sondern auch schon die anima naturaliter christiana des Griechen (von der übrigens der Verf. manches schöne Zeugnis beibringt) nicht um ein so Wesentliches verkürzt erschiene, daß ihr der religiöse Begriff der Sünde vom Verf. schlechthin abgesprochen wird (HM 39). Gewiß haben sie nicht den vollen Begriff der Sünde gekannt, den auch wir nur dem Licht der heilsgeschichtlichen Offenbarung verdanken; aber schwerlich könnte der Verf. dartun, daß die Griechen auch jenes moralisch-religiöse Bewußtsein von Sünde nicht gehabt haben sollten, das Paulus den Heiden insgemein, darunter aber die Griechen und Römer sicher nicht zuletzt gemeint, ausdrücklich zuspricht (Röm 2, 14 ff.).

Die Antike, vor und neben dem Christentum (und Germanentum) eine Hauptgrundlage der abendländischen Kultur, tritt uns in den hier angezeigten Bänden in der Zweiheit ungleicher Pole — Griechentum und Römertum — entgegen. Die Vorliebe des Verf. für die starken Gestalten eines Panaitios und Poseidonios trägt mit dazu bei, daß der Weg der Vermittlung und Anpassung der griechischen Kultur an das selbständige und selbstbewußte Volkstum der Römer gut sichtbar wird und den Wandel verständlich macht, der zur endgültigen Gestaltung der Humanitätsidee bei Cicero (und Varro) geführt hat. Hat das Werk auch nicht wie das unvergeßliche von W. Jaeger „die Paideia der Griechen und die Griechen als Paideia" zum Gegenstand, so könnte es doch in heutiger Zeit eine ähnliche kultur- und schulpolitische Bedeutung erfüllen.

J. Ternus S. J.

Ogiermann, H. A., *Hegels Gottesbeweise* (Analecta Gregoriana 49). 8° (230 S.) Rom 1948, Univ. Gregoriana.

Je mehr man in den letzten Jahrzehnten gelernt hat, die Philosophie Hegels nicht nur systematisch, sondern auch genetisch zu sehen, desto mehr mußte das religionsphilosophische Problem als das Grundanliegen hervortreten, das sich von den Jugendschriften über die Hauptwerke hinweg bis zu den Vorlesungsreihen der Spätzeit durchhält. Darum bildet auch dieser Fragenkreis ein zentrales Motiv der neueren Hegelliteratur, besonders der katholisch-scholastischen Auseinandersetzung mit H.; vgl. Niel, Möller und Ogiermann. Die vorliegende Studie, die leider erst so spät in unserer Zeitschrift zur Besprechung kommt, nimmt sich die „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" vor, also den krönenden Abschluß der Religionsphilosophie H.s. Bisher war

darüber nur eine Dissertation erschienen: K. Domke, Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels (Leipzig 1940). Doch wird man dem Urteil O.s zustimmen müssen: Domke habe es sich „zu leicht gemacht". Und O. erfüllt seinen Vorsatz, es sich „schwer zu machen"; sein Nachvollzug unterschlägt nichts von der metaphysischen Tiefe H.schen Denkens.

Wie nicht anders möglich, interpretiert O. die Gottesbeweise auf dem Hintergrund der ganzen Philosophie H.s. Im 1. Teil, „Die Problematik der Gottesbeweise im allgemeinen", wird die Basis bereitet durch eine gründliche und sachkundige Einführung in Gedankenwelt und Denkmethodik H.s. O. verarbeitet gut die Ergebnisse der jüngsten Forschung, ohne eigentlich Neues bieten zu wollen. Im 1. Kap., „Gotteserkenntnis als Denken", wird, ausgehend vom Problem „Glauben und Wissen" — Glaube als Unmittelbarkeit, Denken als Vermittlung —, das Wesen spekulativen Denkens entfaltet: die Allgemeinheit als Element des Denkens, die Dynamik der Reflexionsbewegung, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, und endlich Sinn und Struktur der dialektischen Methode. Das 2. Kap., „Gotteserkenntnis als Beweis", führt schon näher an den Gegenstand heran und zeigt, was H. unter „Beweis" versteht: Vermittlung der Notwendigkeit, d. h. die Notwendigkeit der „Erhebung des Geistes zu Gott", soll sich ausweisen an der Notwendigkeit objektiver Selbstbewegung des Begriffs. Damit wird das formal-logische Beweisverfahren als unzulänglich aufgehoben im spekulativen Beweis.

Der 2. Teil behandelt „die Gottesbeweise im einzelnen": den kosmologischen, den teleologischen und den ontologischen Beweis. H. übernimmt sie aus der philosophischen Tradition und will sie ausdrücklich gegen Kant in ihre alten Rechte einsetzen. Tatsächlich lebt hier viel aus der klassischen Metaphysik fort, wenn auch auf die Ebene dialektisch-spekulativen Denkens transponiert. Der kosmologische Beweis (1. Kap.) hat zum Ausgangspunkt die Zufälligkeit, das „Nicht-in-sich-gründen", scholastisch ausgedrückt: die Kontingenz der endlichen Dinge, die über ihre Grenze hinausweisen auf das Unendliche. Der Beweis mündet in der endlich-unendlichen Bewegungseinheit „wahrhafter Unendlichkeit", entsprechend dem ersten Teil der Logik. Der teleologische Beweis (2. Kap.) geht von der Zweckmäßigkeit der Natur aus, welche auf immanente Vernünftigkeit schließen läßt, also auf immanente Existenz des „Begriffs", d. h. Gottes selbst. Der letzte und wichtigste, ja im Sinne H.s der einzig wahrhaft metaphysische Beweis ist der ontologische (3. Kap.). Während die beiden ersten von den endlichen Dingen ausgehen und aufsteigen zur Unendlichkeit der Idee, geht der dritte Beweis den umgekehrten Weg: Er setzt an beim reinen, für-sich-seienden Begriff, der sich notwendig realisiert — ein Gedanke, der sich schon ausführlich im dritten Teil der Logik findet, wo H. auch schon auf das Argument Anselms rekurriert. Hier ist der absolute Idealismus in seinem eigentlichsten Element: der Einheit des Subjektiven und des Objektiven, des Gedankens mit dem Sein. Der Begriff selbst bestimmt sich zur Objektivität, die Allgemeinheit vermittelt sich zur Einzelheit dinghafter Existenz.

Den 3. Teil bildet eine „kritische Rückschau auf Hegels Beweisgedanken". Sie ist jedoch mehr als das: Weit über die bloßen Gottesbeweise ausgreifend setzt sich O. auseinander mit den tragenden Gedanken der H.schen Konzeption unter der Rücksicht der Frage nach dem Sein, die er als erster ausdrücklich an H. heranträgt. Zwei Grundgedanken seien hier herausgehoben: 1. das Verhältnis zwischen Sein und Geist, und 2. zwischen Endlichem und Unendlichem. Zum ersten meint O., daß H. sich zwar auf Seinsmetaphysik zubewege (168), doch könne sich diese nicht vollenden, weil er sich zu einer Philosophie des Geistes ablenken läßt (171). D. h. einerseits wird wohl alle Fortbestimmung als Erfüllung und Verdichtung des Seins gefaßt, anderseits aber das Sein auf das Nur-Sein, das Nicht-mehr-als-Sein beschränkt, so daß die Aktualität des Geistes dem Sein als Mehr-als-Sein und Nicht-mehr-Sein gegenübersteht. Da aber Geist erst wahre Wirklichkeit besagt, wird das Sein zur Nichtwirklichkeit, zum Nicht-Sein, zum Schein herabgesetzt — was schon die Dialektik des reinen Seins am Anfang der Logik abstrakt formuliert. Zum Zweiten, dem Verhältnis

des Endlichen und Unendlichen, führt O. aus, daß sich die thomistische Philosophie mit H. in ihrem Prinzip vom „actus de se illimitatus" begegne, ja sie dürfe bei H. „die Bestätigung einer ihrer tiefsten Einsichten buchen" (179). Anderseits wird aber die Endlichkeit so sehr in das innerste und reinste Wesen des Seins hineingenommen, daß die wahre Unendlichkeit selbst einen endlich-unendlichen Bewegungskreis darstellt, der sich notwendig in endlichen Momenten manifestiert. Die Kritik an der für H.s Denken so zentralen Dialektik des Endlichen und Unendlichen steht auch in der Mitte der „kritischen Rückschau" O.s und gehört zum Besten, was darüber geschrieben wurde.

Die Gottesbeweise H.s zusammenfassend und den kritischen Teil unmittelbar vorbereitend findet sich ein Abschnitt über „die Seinsweisen Gottes" (154—166); er sei noch eigens herausgegriffen. Denn hier stellt O. die Frage, die sich auf jeder Seite aufdrängt, wo H. von „Gott" und Gottesbeweisen spricht: „Was ist die Existenz Gottes? ... Wie ist und existiert Gott?" (154). Die Antwort stützt sich auf H.s Ausführungen in der Philosophie der Religion über die „drei Sphären, in denen die göttliche Idee zu betrachten ist, in deren jeder sie ganz, aber verschieden nach der Bestimung des Elements ist" (155). Gemeint sind die drei Sphären der endgültigen Systemfassung in der Enzyklopädie: Idee, Natur, Geist. Später kommt O. nochmals darauf zurück und will dem „Eindruck", der entstehen konnte, „das Dasein des Absoluten, Gottes, beschließe sich endgültig in der Welt, in der Endlichkeit", entgegenwirken mit dem Satz: „Jedoch steht fest, daß nur in jener ersten und dann wieder dritten Sphäre Gott eigentlich ist, während die zweite Sphäre, eben die der Welt-Natur, nicht eigentlich Sein Gottes darstellt, sondern eher ein Nicht-sein" (221).

Wenn man die Religionsphilosophie H.s von seinen Hauptwerken her sieht und interpretiert, wird sich gegen die Auffassung, die hier ausgesprochen ist bzw. der ganzen Deutung O.s zugrundeliegt, ein Bedenken anmelden müssen. Die drei Sphären des enzyklopädischen Systems, worauf hier verwiesen wird, sind 1. die „kleine Logik", die verkürzte Fassung der „Wissenschaft der Logik", 2. die allein neu gearbeitete Philosophie der Natur, und 3. die Philosophie des Geistes, eine Überarbeitung der „Phänomenologie des Geistes", die jedoch ursprünglich nicht am Ende sondern am Anfang stand, als Aufstieg des Denkens zum Standpunkt der Logik. Beschränken wir uns auf die erste Sphäre: Wie immer man auch die Logik im Ganzen deuten mag — in einem realen oder bloß idealen Sinn (der ihrer Stellung im System mehr zu entsprechen scheint), als metaphysische Ordnung möglicher Wesenheiten oder als selbständig seiendes Ideenreich im Sinne Platos oder schließlich als „ordo possibilium in mente divina", d. h. in einem irgendwie real gedachten göttlichen Geist —, wie auch immer, jedenfalls ist das Absolute schon hier innerlich konstituiert durch seinen Weltbezug, es „ist" oder „wird" es selbst in steter Selbstentzweiung und Veräußerlichung in die Unmittelbarkeit. Es vollzieht sich das, was der ontologische Gottesbeweis meint: Gott ist nur Gott, insofern er sich „offenbart", wie H. gern in christlicher Terminologie sagt, d. h. insofern er in seinen Momenten zur Erscheinung und im endlichen Geiste zum Selbstbewußtsein kommt. Es liegt also schon hier jener Weltbezug vor, der in der Philosophie der Natur und des Geistes wiederkehrt, ja man könnte in äußerster Zuspitzung sagen: Gott ist nichts anderes und nicht mehr als die mögliche Welt — darum realisiert er sich selbst in der Weltwerdung und wird „Gott" im endlichen Geist. Jedenfalls ist eine solche Deutung zumindest auch berechtigt. Es ist kein Zufall, daß gerade dieses Buch, das sich ausgibt als „Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist", zum Evangelium des dialektischen Materialismus werden konnte.

Nun redet sicher die Religionsphilosophie im allgemeinen eine „christlichere" Sprache: sie redet mehr von „Gott", während es früher das Absolute, das Unendliche, die Idee hieß — auf Sinndifferenzen dieser Termini kommt es hier nicht an —, sie spricht von der Trinität, der Menschwerdung, der Geistsendung usw. Wenn diese Dinge auch der Phänomenologie nicht fremd sind, so treten sie doch in der Religionsphilosophie, durch deren Gegenstand bedingt, mehr in den Vordergrund. Die Frage ist aber, ob damit auch ein inhaltlicher Wandel

im Philosophieren H.s gegeben sei, ob er sich etwa selbst „problematisch geworden" sei, ob hier vielleicht sogar Elemente vorliegen, die das bisherige System sprengen. O. scheint, wenn er auch nicht ausdrücklich dieser Frage nachgeht, eine solche Auffassung zugrundezulegen, er betont die Weltvorgängigkeit und -unabhängigkeit Gottes in einer Weise, die sich durch die Logik und die Phänomenologie kaum belegen läßt; er kann aber aus der Religionsphilosophie eine Reihe übrigens gut ausgewählter Texte anführen (158 ff., bes. 159), die solches nahelegen und sich in den Rahmen des Früheren kaum einordnen lassen. Freilich ist durch einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Stellen gerade bei H. noch kaum etwas ausgemacht. Erst eine sorgfältige Analyse der Religionsphilosophie im Ganzen könnte den Nachweis eines eventuellen „Bruches im System" erbringen. Wenn der Nachweis möglich ist, wäre er der Mühe wert. Bisher ist er, soweit ich sehe, nicht erbracht. Damit ist jedoch der Wert der Arbeit O.s nicht herabgesetzt. Es zeigt sich da nur wieder, wie viel noch zu leisten ist, bis wir H. wirklich kennen und verstehen, soviel auch schon geleistet ist, gerade in den letzten Jahren etwa von Möller und Ogiermann. Ihre Arbeiten zeigen, daß man im katholischen Raum H. ernst zu nehmen gelernt hat und daß ein Gespräch in Gang gekommen ist, von dem man vielleicht noch manches erhoffen darf für die philosophia perennis.

E. Coreth S. J.

Hartmann, N., *Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre.* gr. 8° (XX u. 709 S.) Berlin 1950, de Gruyter. DM 27.50.

Lange und mit hochgespannten Hoffnungen hatte man das Erscheinen des letzten Bandes der H.schen Ontologie erwartet (vgl. Schol. 12 [1937] 106 f.; 14 [1939] 415—418; 16 [1941] 397—401). In der Tat muß man staunen über die Fülle eindringlicher Analysen, die in den drei Hauptteilen des Buches über die „dimensionalen" Kategorien Raum und Zeit, die „kosmologischen" Kategorien der Philosophie des Anorganischen und die „organologischen" Kategorien vorgelegt werden.

Der 1. Teil über *Raum und Zeit* als kategoriale Möglichkeitsbedingung raumzeitlicher Existenz (42—250) wird durch Untersuchungen über den noch tiefer liegenden Begriff der Dimensionalität eingeleitet und mit der Kategorie der Bewegung und der Auseinandersetzung mit der Relativitäts-Theorie abgeschlossen. Beim Raum heben sich Ideal-, Real- und Anschauungsraum voneinander ab und werden in ihren jeweiligen besonderen und gemeinsamen Eigenschaften untersucht; Fragen geometrischer, physikalischer und psychologischer Natur werden in dem ganzen Umfang, in dem sie hier hereinspielen, aufgenommen und behandelt. Bei der Zeit kommen zu den entsprechenden Gesichspunkten noch die drei Ordnungen der zeitlichen Modi hinzu: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Gleichzeitigkeit, Sukzession und Dauer und die eigentlichen Modi des zeitlichen „Fließens". Auf der damit gewonnenen kategorialen Grundlage werden die vorgeblich kategorialen Aussagen der Relativitäts-Theorie auf einen dynamischen Zusammenhang (etwa im Sinn der Verzögerungen von Prozeßabläufen und Verkürzung von Körpern) und eine daraus sich ergebende Relativität der Messung zurückgeführt.

Im *2. Teil* (251—511), der eigentlichen *Naturphilosophie des Anorganischen,* geht es H. darum, philosophisch den Umschwung nachzuvollziehen, der die aufkommende Naturwissenschaft von der traditionellen Metaphysik weg und zu ihren Erfolgen hingeführt hat: die Abwendung von der statischen „Form"-Betrachtung und die nachdrückliche Betonung des „Prozeß"-Momentes. Die aristotelische Auffassung des Prozesses als des Übergangs von einem terminus a quo zu einem terminus ad quem wird schon darum als verfehlt bezeichnet, weil es im wirklichen Prozeßablauf derartige Termini gar nicht gibt: Der Prozeß läuft ohne Anfang und ohne Ende immer weiter. Demgemäß werden auch Substanz und Kausalität ganz aus diesem Blickpunkt her gesehen. Bei der *Substanz* ist das Beharrungsmoment entscheidend, dieses aber ist wieder wesentlich auf den Prozeß bezogen: „... denn was wäre Beharrung von etwas,

das nicht in einem Prozeß und gegen ihn beharrte?" (252). Hinzu tritt das Substrat-Moment, in einer solchen Form gefaßt, daß schon die Lebewesen nicht mehr als Substanzen bezeichnet werden können. Dagegen findet H. die Verkoppelung der beiden Momente in gleicher Weise bei der Materie wie bei der Energie verwirklicht. Nur hat das Beharrungsmoment der Energie noch mehr Ähnlichkeit mit der Beharrungsform des Prozesses, d. h. dem Immer-Weiter-Laufen.

Kausalität besteht nach H. nicht zwischen Dingen, sondern zwischen Prozeßstadien, von denen ein erstes in ein zweites übergeht, so dieses zweite verursacht und selbst darin untergeht. Entscheidend ist dabei das „Hervorbringen"; das Richtungsmoment, das meist mit der Kausalität verknüpft gesehen wird, löst H. mit der Naturwissenschaft davon ab zur selbständigen Kategorie der Naturgesetzlichkeit. Eine zweite Ergänzung findet die „linear" verlaufende Kausalität durch die Berücksichtigung der Wechselwirkung. Damit ergibt sich von selbst der Übergang zu den natürlichen Gefügen, ihrem dynamischen Gleichgewicht, der hier neu auftretenden Form der Zentral-Determination und schließlich dem Gesamtstufenbau der Natur.

Beim Übergang zu den *organologischen Kategorien (3. Teil)* verlangt H. einen gründlichen „Abbau der traditionellen Teleologie" (512). Gerade im Reiche des Organischen setzt die „stärkste Verführung zum teleologischen Denken ein". Die Aufzählung der organologischen Kategorien beginnt mit den Oberflächenkategorien und schreitet von diesen zu den fundamentaleren fort (1. Gruppe: das organische Gefüge; 2. Gruppe: das überindividuelle Leben; 3. Gruppe: die Phylogenese; 4. Gruppe: organische Determination). In der ersten Gruppe werden die wichtigen Kategorien Individuum, formbildender Prozeß und Widerspiel der Prozesse, Formgefüge und Prozeßgefüge und schließlich die Selbstregulation in z. T. tiefschürfenden Analysen behandelt. Der Finalnexus wird bei H. durch den Vitalnexus ersetzt (687 ff.). Dieser nexus organicus soll weder vitalistisch noch mechanistisch mißverstanden werden. Der Vitalismus nimmt „einen kategorial zu hohen Determinationstypus an" (zwecksetzendes Bewußtsein), der Mechanismus dagegen legt ein zu einfaches Schema zugrunde; neben Kausalnexus und Finalnexus taucht als dritte Determinationsform der Vitalnexus auf. Eine Form dieser Determination sieht H. im Selektionsvorgang, einem „Werdegang des Zweckmäßigen vom Zwecklosen her" (690). Was der Selektionsvorgang für die Phylogenese leistet, soll nun auch ein ähnlicher, zur Zeit noch nicht genau umschreibbarer Faktor für die Ontogenese leisten. Dabei ist die Reproduktion „das zentrale Novum der organischen Determination" (691), durch die erst die natürliche Selektion der Phylogenese „eine so hoch gesteigerte Bedeutung" erlangen konnte. So spitzt sich letztlich alles auf die Beantwortung der Frage zu: „Welcher Faktor bringt das geschlossene und für den Gang der ‚Entwicklung' entscheidende System bewirkender Faktoren zustande?" (692.) Man kann auch fragen, wie die Wirkungsweise der „prospektiven Potenz" zu verstehen ist. H. antwortet, daß sie als „organische Zentraldetermination" zu begreifen ist (695), d. h. „die Anlage spielt im Entwicklungsgange in der Tat die Rolle eines bestimmenden Zentrums, dessen Funktion sich in der Teilung und Differenzierung der Zellen langsam weitergibt, sich entfaltet, und so schließlich das Ganze durchdringt" (695). Diese „Zentraldetermination vom Anlagesystem aus" wird nun noch näher bestimmt, wobei wiederum das Selektionsprinzip eine wesentliche Rolle spielt. —

Der Durchblick durch das H.sche Werk, den wir zu geben versuchten, muß um so mehr als dürftige Überschriften-Sammlung erscheinen, als die Eindringlichkeit und der Umfang der jeweiligen Problembehandlung hierdurch in keiner Weise angedeutet werden kann. Dabei stellt vor allem der 2. und 3. Teil auf weite Strecken hin einen ganz neuen Entwurf dar, der sogleich bis in die Einzelheiten hinein ausgeführt wird. So etwa bei den Ausführungen über Wechselwirkung und über die natürlichen Gefüge. Aber auch bei schon so oft durchdiskutierten Fragen wie bei denen nach Raum und Zeit weiß H. immer noch auf neue Gesichtspunkte und Phänomene hinzuweisen.

Wenn sich anderseits bei der Lesung gewisser Stellen kritische Bedenken erheben, so ermutigt H. selbst zu ihrer Formulierung, indem er „ganze Entwürfe und Gedankengänge erst einmal zur Diskussion stellen" möchte (IX). Als kleiner Diskussionsbeitrag seien darum auch die folgenden Bemerkungen verstanden.

Man möchte zunächst wohl eine noch stärkere *Berücksichtigung des Ideengehaltes der modernen Physik* wünschen — gerade in Anbetracht der Tatsache, daß H. so nachdrücklich die Verschlossenheit der mittelalterlichen Philosophie gegenüber der neuaufkommenden Naturwissenschaft tadelt. So ist z. B. die Unterscheidung zwischen ‚ausgebreiteten' räumlichen und ‚punktförmigen' Energie- und Geschwindigkeitsgrößen, aus der H. den Unterschied von extensiven und intensiven Größen ableitet, durch die Quantenphysik aufgehoben (64 f.). Bei der Behandlung der Wechselwirkung müßte wohl auch der Problemkreis der quantenphysikalischen Wechselwirkung mit seinen „Austauscherscheinungen" berücksichtigt werden. Bei der Auseinandersetzung mit dem quantenphysikalischen Indeterminismus berührt es befremdlich, daß klassische und quantenphysikalische Statistik nicht genug voneinander geschieden werden (370 f.: „Man hat daraus" — d. h. aus der Regellosigkeit der Bewegung der Gasteilchen [!] — „den Schluß gezogen, daß die einzelnen Bewegungen überhaupt undeterminiert, ‚zufällig' oder gar ‚frei' sind"; ähnlich 407 unten), während gerade der Unterschied der beiden das eigentliche Problem ausmacht. Vgl. hierzu Schol. 27 (1952), 225. Bei den ausführlichen Untersuchungen über die Kategorie des Prozesses würde man die Frage nach dem zeitlichen Beginn des gesamten Weltprozesses, für den wir heute schon ein ungefähres Datum angeben können, wenigstens in der Problemstellung erwarten. Und schließlich hätten die Untersuchungen über den „Gleichfluß" der Zeit vielleicht eine etwas andere Wendung genommen, wenn z. B. die grundsätzliche Verzögerung aller zeitlichen Abläufe im Schwerefeld von vornherein im Blickpunkt gestanden hätte und nicht erst nachträglich gleichsam als Objektion aufträte. Führt man sie auf einen „dyamischen" Einfluß zurück, so reicht dieser jedenfalls bis auf die Wurzeln raumzeitlicher Existenz überhaupt herab und trifft damit letzten Endes auch irgendwie Raum und Zeit selbst. Der Zugang zu einer solchen Auffassung erscheint allerdings dadurch erschwert, daß für H. eine nichteuklidische Metrik eine „Krümmung" der betr. Raum- oder Zeit-Dimensionen zur Voraussetzung hat, die als „Gestaltseigenschaft" ihrerseits wieder tieferliegende Dimensionen erfordert, die selbst „weder krumm noch gerade" sind und „in denen" die ursprünglichen Dimensionen gekrümmt sind (71 ff., 88). Aber wäre dann nicht auch die „Geradheit" der euklidischen Dimensionen eine „Gestaltseigenschaft", für die die gleiche Aporie gälte? — Eine gewisse Inkonsequenz scheint gleichfalls bei der Behandlung des idealen (geometrischen) Raumes vorzuliegen: H. rechnet auch den n-dimensionalen und den nichteuklidischen Raum zum idealen Raum, weil diese Raumtypen mathematisch möglich sind und „in der idealen Seinssphäre das Mögliche auch unmittelbar ideale Wirklichkeit hat" (71). Nach diesem Grundsatz muß man wohl auch den anderen „Räumen", die mathematisch gleich gut möglich sind, die gleiche ideale Wirklichkeit zusprechen. Dann läßt sich aber zu jeder Eigenschaft, die H. dem idealen Raum zuschreibt (75—79: Homogenität, Stetigkeit, Senkrechtstehen der Dimensionen usw.) ein mathematischer Raumtypus angeben, der diese Eigenschaft nicht besitzt.

In philosophischer Hinsicht scheint die Bereicherung durch die neu aufgenommenen Kategorien mit einer gewissen Entleerung der *Substanz- und Kausalitätsauffassung* verbunden zu sein. Das Moment der Subsistenz, das im scholastischen Substanz-Begriff wesentlich ist, wird praktisch nicht gesichtet. So kommt es zu einer etwas schiefen Beurteilung der Gottesbeweise: Wenn Substanzialität mit Beharrung in der Zeit und noch allgemeiner Realität mit Zeitlichkeit identifiziert wird, müssen die Gottesbeweise als Selbstwidersprüche erscheinen, da sie die Realität eines Nicht-Zeitlichen erweisen wollen (275 f.). — Durch die Abtrennung der Naturgesetzlichkeit von der Kausalität geht die eigentliche Begründung der Naturgesetzlichkeit verloren. Die Ausführungen

über eine angebliche causa transiens und immanens der Hochscholastik dürften auf einer Verwechselung von causa externa und interna mit operatio transiens und immanens beruhen (326). — Wenn schließlich H. immer wieder darauf drängt, alle „romantisierenden metaphysischen Spekulativismen" abzustreifen, so muß man ihm zugeben, daß das so entstehende Bild der Natur in vielen Zügen tatsächlich ernüchternd und enttäuschend wirkt (510).

Bei der Behandlung der *organologischen Kategorien* macht sich überall das Bestreben bemerkbar, das *teleologische Denken* „abzubauen". Wie sehr aber H. in seiner eigenen Kategorialanalyse dauernd finale Bezüge zur Kennzeichnung des Organismus verwendet, wird schon aus der Behandlung der ersten Gruppe der Kategorien klar. Wenn er z. B. das Individuum beschreibt als „ein komplexes Ganzes, und zwar ein solches, das sich ‚nicht teilen läßt' — das besagt das Wort ‚Individuum' —, nicht wenigstens ohne daß sein spezifischer Charakter verloren ginge" (515), so bezeichnet er damit ein Kernstück finaler Organismusdefinition. Das gleiche gilt, wenn H. von der „Gliedfunktion" der Teile spricht. „Jedes Glied ‚hat' nicht nur seine Funktion im Ganzen und ist durch diese bestimmt; es ‚ist' vielmehr wesentlich diese Funktion im Ganzen" (516).

Das *Leben* ist nach H. das Ineinandergreifen der organischen Teilprozesse, „das zusammengeordnete Funktionieren der aufeinander abgestimmten Organprozesse selbst, ihre Einheit und gegenseitige Abhängigkeit" (517). Leider ist die Diskussion besonders über das Lebensproblem bei H .von wesentlichen Mißverständnissen belastet. So etwa, wenn behauptet wird, daß die Entelechie in der Auffassung von Aristoteles und der Vitalisten bis zur Scholastik als ein der organischen Form „fremdes Prinzip" von außen zu ihr hinzukomme. Ganz im Gegenteil verteidigen wir mit allem Nachdruck die Einheit der lebendigen Wesen und sehen die gestaltliche und funktionelle Verflechtung im organischen Gefüge gerade als die „Verleiblichung" der Entelechie an. Es soll aber nicht bestritten werden, daß H. in seiner Analyse der besonderen Seinsart des Lebens wertvolle Momente herausgestellt hat, die gerade auch für die vitalistische Deutung von großer Bedeutung sind und dort vielleicht bisher nicht genügend beachtet wurden (z. B. zeitliche Begrenzung des individuellen Lebens als innere Begrenzung, die zeitlichen Stadien des Lebens, Prozeßganzheit und Prozeßgestalt, räumliche Begrenzung des organischen Gefüges, Zentralität usw.). H. arbeitet treffend als ein Hauptcharakteristikum des Organischen „die Selbsttätigkeit" heraus. „Selbsttätigkeit eines Gebildes ist diejenige Wirkungsweise, welche den Zwang der physischen Gefälle durchbricht und den Prozessen eine Einzelrichtung gibt, die nicht durch Spannungen der Umgebung ausgelöst wird, sondern ihrerseits nach Maßgabe innerer Verhältnisse auslösend oder hemmend auf diese wirkt" (529). Diese Form der eigenen Richtunggebung kann man „Tendenz" nennen (529). Damit hat H. aber wiederum wesentliche Momente der organischen Finalität bezeichnet. Er will jedoch auch hier jede causa finalis ausgeschlossen wissen, obgleich er klar sieht, daß die effiziente Kausalität allein die organische Prozeßganzheit nicht ermöglicht (524). „Kausalität läuft nicht rückwärts in der Zeit" (524). Die Finalität schaltet H. deshalb aus, weil die organischen Prozesse„ nichts weniger als bewußtseinsgeleitet" sind, Finalstreben aber nur bei „hochentwickeltem Bewußtsein" möglich sei. Hier taucht wieder jene Verengung der Finalauffassung auf, die wir in zahlreichen modernen naturphilosophischen Arbeiten finden und die mit ein Hauptgrund ist, Finalität und Vitalismus abzulehnen.

Zwei Fragen erheben sich bei der Betrachtung der Hartmannschen Lösung des Organismusproblems: 1. Ist die „organische Zentraldetermination" nicht nur eine andere, allerdings deutlichere Umschreibung des Lebensproblems, keinesfalls aber eine befriedigende Lösung? Hat es überhaupt einen Sinn, von „prospektiver Potenz" zu reden, wenn jeder finale, auf das Ganze „vorausschauende" Bezug geleugnet wird? 2. Wie kann H. dem Selektionsprinzip die Bedeutung einer maßgebenden organologischen Kategorie verleihen, die nicht nur für das phylogenetische, sondern auch für das ontogenetische Geschehen entscheidend sein soll und berufen ist, die Finalität zu ersetzen? Kann denn eine Theorie wie die Selektionstheorie, deren biologische Bedeutung unter

den Forschern sehr heftig diskutiert und von vielen anerkannten Autoritäten (z. B. G. Beurlen, Schindewolf) bedeutend eingeschränkt wird, überhaupt zu einer maßgebenden Kategorie erhoben werden? Wurde bei der Besprechung des anorganischen Teiles schon darauf hingewiesen, daß H. noch zuviel vom Welbild der klassischen Physik her argumentiert, so muß auch hier im biologischen Teil festgestellt werden, daß H. in diesem Punkt noch ganz unter dem Eindruck des klassischen Darwinismus steht. Damit soll der Wert der zahlreichen und tiefgreifenden Analysen in dem für die moderne Naturphilosophie bedeutungsvollen Werk keineswegs geleugnet werden.

W. Büchel S. J. — A. Haas S. J.

Madoz, J., *Secundo Decenio de Estudios sobre Patrística Española (1941—1950)* (Estudios Onienses Serie 1, Vol. 5). gr. 8° (209 S.) Madrid 1951, Ediciones Fax.

Das von Dom Morin (RevHistEccl 38 [1942] 411—415) und von B. Altaner (Miscellanea G. Mercati t. 1 [1946] 494) festgestellte Erwachen und Fortschreiten der patristischen Studien in Spanien wird durch dieses Heft von M. eindrucksvoll vor Augen geführt. Verf. kann in Fortsetzung zu seiner früheren Publikation „Un decenio de estudios patrísticos en España" (1931—1940), in RevEspT 1 (1941) 919—962, ein zweites Jahrzehnt patristischen Forschens mit außerordentlich reichen Ergebnissen schildern. Man wird es nicht übelnehmen, daß auch einschlägige ausländische Arbeiten mitgenannt werden. Die Hauptarbeit war von der spanischen Forschung selber getragen, die den großen Vorteil hat, damit ein wichtiges Gebiet der eigenen nationalen Geschichte zu pflegen. Der Stolz auf die reiche patristische Vergangenheit Spaniens, die doch zugleich der ganzen Kirche und abendländischen Kultur gehört, spricht mit Recht aus den Zeilen des Verfassers.

Eine Übersicht über *allgemeine patrologische Werke* eröffnet den Bericht. Zu beachten ist, daß an die spanische Übersetzung der Patrologie von B. Altaner, die nach vielen Ländern hin befruchtend gewirkt hat, ein Anhang von 65 Seiten „Patrología Española" angeführt wurde. M. selber hat im Rahmen einer größeren allgemeinen Literaturgeschichte Spaniens einen Abschnitt „Literatura latinocristiana" verfaßt. — Arbeiten über die spanische Kirchengeschichte, dogmengeschichtliche Untersuchungen zur Mariologie (insbesondere das neue Dogma von der Assumpta) und zur Bußlehre, sowie über andere, in den folgenden Abschnitten schwer einzureihende Themen, werden im vorliegenden Werk unter dem Titel „Estudios varios" zusammengefaßt (23—34). Dabei hat Verf. Gelegenheit, einige grundsätzliche Bemerkungen über die kulturell-geistigen Zusammenhänge der spanischen Kirche mit Afrika und der Mittelmeerwelt zu machen (33 f.).

Die Reihe der *eigentlich patrologischen Arbeiten* ist aufgeteilt in drei größere, zeitlich geordnete Gruppen, die nach systematischen Gesichtspunkten untergeteilt werden: 1. die vorisidorianische Epoche (37—113), 2. der isidorianische (115—157) und 3. der mozarabische Zyklus (159—209). Innerhalb der ersten *vorisidorianischen Gruppe* ist eine stattliche Reihe von Untersuchungen (mit Editionen) den drei bedeutenden Namen gewidmet: Juvencus, Papst Damasus und Prudentius. Für die Synode von Elvira, bedeutsam für die kirchliche Disziplin, werden vier Artikel katalogisiert. Der Abschnitt über die Zeit der arianischen Kämpfe stellt Namen in den Mittelpunkt wie: Hosius von Cordoba, Potamius von Lissabon, Gregor von Elvira und Valerian von Calahorra. Zur Sprache kommt die Orthodoxie des Hosius in den arianischen Kämpfen (56). Im Zusammenhang mit Potamius und der geschichtlichen Festlegung seiner Persönlichkeit macht M. auf ein interessantes Fragment eines Athanasiusbriefes an Potamius aufmerksam. Obwohl schon ediert (Alcuin, Lib. adv. haer. Felicis n. 61: PL 101, 13), war es doch von der Kritik nicht ausgewertet worden, während Dom Wilmart schon das Gegenstück, den Brief des Potamius an den hl. Athanasius, ediert und behandelt hatte (RevBén 30 [1913] 257—286. Mit Hilfe dieses Athanasius-Briefes kann M. zeigen, daß der erste Bischof von Lissabon ein Arianer war (57—60). — Die Priszillianische Epoche

wird in Studien über Priszillian selber, über Orosius, Avitus von Braga, Carterius, die Pilgerin Egeria (so besser für Aetheria), Baquiarius und das Konzil von Saragossa (vom Jahre 380) behandelt (65—78). Auch die Frage des „Comma Joanneum" ist als einschlägig vertreten. Wichtig ist vor allem, was S. 72—74 über den Stand der Forschung zum Itinerarium der Egeria gesagt wird, dessen Text am besten in der Ausgabe von E. Franceschini, Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta, Padua 1940, vorliegt, was z. B. von den Sources chrétiennes übersehen wurde. — Die Literatur zur novatianischen Epoche (79—81) umfaßt nur Studien zu Pacian von Barcelona, der besonders für die Bußlehre von Bedeutung ist. — Unter der Gruppe der Asketen und Moralisten figuriert Eutropius, dessen Gestalt erst durch die Studien von M. und Cavallera entdeckt wurde, um seitdem einen Platz in den Patrologien zu bekommen (83—86). M. konnte ihm drei Schriften zuschreiben, die sonst unter dem Namen des Pacian und des hl. Hieronymus liefen, Ergebnisse, die Dom Morin als „brillantes découvertes" bezeichnete. — Eine außerordentlich reiche Liste von Studien kann zu S. Martin de Braga aufgeführt werden (86—92). Verf. und sein Schülerkreis haben hier Bedeutendes aufzuweisen, was auch für Licinius von Cartagena und Leander von Sevilla gilt (92—97; 103—108).

Der *„isidorianische Zyklus"* (115—157), der nach den Worten des Verf. Themen ohne Ende bietet, repräsentiert mit den angeführten Studien in besonderer Weise den Stand der spanischen Patrologie. Die Einzelarbeiten gruppieren sich um Isidor von Sevilla selbst, um S. Braulio von Saragossa, Fructuosus von Braga, Ildefons von Toledo, Tajón von Saragossa, San Julián de Toledo, oder gelten den Symbolen und Konzilien von Toledo und der so bedeutenden kanonistischen Sammlung, der „Hispana". Wertvolle Einzelskizzen mit wichtigen Ergebnissen zu Echtheitsfragen werden hier geboten.

Der Abschnitt über den *„mozarabischen Zyklus"* (159—202) berichtet über die Erforschung des Adoptianismus, über E. Amann hinaus. M. kann hier mit einer wichtigen Untersuchung zur Echtheit des Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos ... aufwarten, eines Werkes, das P. A. C. Vega und E. Anspach 1940 unter dem Namen des Isidor von Sevilla herausgegeben hatten. M. weist es mit guten Gründen dem Adoptianisten Felix von Urgel zu (162—165). — Die weiterhin in diesem Zyklus genannten Forschungen betreffen Einzelpersönlichkeiten, die für die Geschichte der Katechetik, der Poesie und Theologie überhaupt in Frage kommen, wobei Córdoba als besonderes Zentrum gefeiert wird. Von großem Interesse ist der Bericht über die Forschungen zur „Mozarabischen Liturgie" (187—193). Studien über Inskriptionen, Kalendarien, Westgotische Codices und Numismatik, über Bistümer und Bischofssitze bilden den Inhalt des Schlußabschnittes.

Die Ausführungen des verdienten Forschers gehen über eine bloße Aufzählung von Namen und Werken hinaus. Sie bieten eine ganze Reihe von ausgezeichneten Einzelskizzen, die sein Buch zu einem wertvollen Hilfsmittel patristischer Studien machen. Nimmt man noch die Übersicht hinzu, welche J. Solano in Greg 31 (1951) 122—152 veröffentlicht hat (La Teología en España durante los últimos veinticinco años), wo auch die positive Forschung gewürdigt wird, so wird man einen großen Eindruck von dem Schaffen der Theologie in Spanien bekommen. A. Grillmeier S. J.

Soiron, Th., *Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl. Paulus exegetisch, systematisch und in der theologischen wie praktischen Bedeutung dargestellt.* 8° (240 S.) Düsseldorf 1951, Patmos. DM 10.80.

Die Idee von der Kirche als dem Leib Christi bildet eines der interessantesten und wichtigsten, zugleich aber auch der schwierigsten Kapitel der paulinischen Theologie. Die von S. hierzu vorgelegte Untersuchung ist mehr durch die Problematik veranlaßt, die im Lager der katholischen Theologen in jüngst vergangener Zeit aufgebrochen ist. Wenn dabei die Überzeugung ausgesprochen wird, daß diese Fragen auf dem Boden der Lehre des hl. Paulus, der die Vorstellung vom mystischen Leibe Christi zu verdanken ist, ihre

Lösung finden müßten, so wird das in dem Sinne verstanden werden können, daß eine allseitig befriedigende Antwort sicherlich auf diese Grundlage zurückgehen muß.

Der Verf. gliedert seine Ausführungen in vier Hauptteile: 1. Der Stand der Frage, 2. Die Erklärung der paulinischen Stellen zur Leib-Christi-Lehre, 3. Die systematische Darlegung der Leib-Christi-Lehre des hl. Paulus, 4. Die Leib-Christi-Lehre in ihrer theologischen Entfaltung. Der erste, einleitende Abschnitt zeigt, in welchen Bahnen sich vor einigen Jahren die Erörterung bewegte, und bringt die Unterscheidungen der realistisch-somatischen Lösung (Kastner, Haugg, Pelz), der bildlichen Lösung (Deimel, Koster, Holzer) und der bildlich-realen Lösung, zu der sich der Verf. mit mehreren neueren Theologen bekennt. Eigentlich hätte dieses Kapitel kürzer abgemacht werden können. Denn die darin eingehend geschilderten Auffassungen gehören der Vergangenheit an und sind, wie man mutig sagen darf, durch die Enzyklika „Mystici Corporis" längst überholt. Es hätte also genügt, sie als Übertreibungen nach der rechten und nach der linken Seite zu charakterisieren. Auch der vierte Abschnitt des Buches läßt das vornehmlichste Anliegen der Frage und die den Verf. auszeichnende Arbeitsweise nicht genug hervortreten. Die geschichtlich-theologische Entfaltung ist nämlich auf Ambrosius, Augustinus, Thomas und Bonaventura eingeschränkt, und die systematisch-theologische Entfaltung auf den drei Gebieten der Dogmatik, der Moraltheologie und der Aszetik und Mystik wird nur in großen Umrissen aufgezeigt (20 S.). Die Literaturangaben in diesem Teil könnten vollständiger sein; so fehlt für die Patristik ein Hinweis auf die Arbeiten von Tromp. Der zweite und dritte Abschnitt entsprechen indes allen Anforderungen und bieten mit ihrer ins einzelne gehenden und doch übersichtlich zusammenschauenden Exegese eine treffliche Antwort auf die Fragen, die heute an die paulinische Lehre vom mystischen Herrenleib überhaupt gestellt werden.

Die vorausgehenden exegetischen Arbeiten verwertet der Verf. ausgiebig, aber kritisch (bes. die von Bachmann, Dibelius, Haupt, Heinrici, Henle, Käsemann, Ketter, Schäfer, Schlier, Traugott Schmidt, Wikenhauser). Das allein ist schon ein Verdienst. Darüber hinaus zeigt sich bei S. eine selbständige Beherrschung des Stoffes und der Fragestellungen und eine Klarheit der Darstellung, die alles Lobes wert sind. Er verliert sich niemals in den Einzelheiten, vielleicht hätte sogar eine stärkere Inanspruchnahme der philologischen Hifsmittel dem theologischen Gesamteindruck des Ganzen keinen Abbruch getan. Mit Recht wird die Einheitlichkeit der Vorstellung vom Leibe Christi in den älteren wie in den jüngeren Paulusbriefen betont, und darum sind auch einige Texte zur Geltung gelangt, die aus den ersteren sonst weniger hervorgehoben werden (z. B. 1 Kor 11, 3—4; danach heißt Christus Haupt des Mannes entsprechend der in den Gefangenschaftsbriefen allgemein aufgestellten Aussage). Andere Stellen erhalten aus dem gleichen Grunde eine Deutung, die es ersichtlich macht, wie der Gedanke vom Leibe Christi die gesamte paulinische Theologie durchdringt, wenn er auch nicht überall ausdrücklich genannt wird (z. B. 1 Kor 15, 20—23, Röm 5, 12—21 und 6, 1—7). Besondere Aufmerksamkeit verwendet der Verf. auf die Beziehungen, die zwischen der hierarchisch organisierten Kirche und dem mystischen Leib Christi obwalten, und sieht, worin man ihm nur beipflichten kann, nicht allein 1 Kor 12, 12—31 und Röm 12, 4—8, sondern auch Eph 4, 1—16 die Identität der beiden Größen ausgesprochen. Obschon keine vollkommen neuen Ergebnisse zur Sprache kommen, so wird der Leser doch durch die einfache, geradezu schlichte Ausdrucksweise und die durchsichtige Form der Gedanken leicht in die tieferen Probleme eingeführt. Wenn man etwas vermissen könnte, wäre es der Versuch, die Begrifflichkeit der öfters angewandten termini („mystisch", „biologisch-geistig", „communicatio idiomatum" u. a. m.) dem Verständnis näherzubringen. Vielleicht ist auch das Bestreben des Verf. allzusehr darauf eingestellt, die Berechtigung der bildlich realen Lösung der Leib-Christi-Idee darzutun, so daß andere, ebenfalls bedeutsame Fragestellungen zurücktreten müssen (vgl. die Zusammenfassungen am Ende der einzelnen exegetischen Kapitel, z. B. 166 f.: „Es handelt sich also auch hier wiederum nicht

nur um einen Vergleich, wenn der Apostel von Christus dem Haupt und der Kirche als dem Leibe Christi spricht, sondern auch um eine ganz große, wunderbare Wirklichkeit, die hier [Eph 4, 1—16] als die durch die Kraft des erhöhten Christus gewirkte Wirklichkeit gekennzeichnet wird: ein Leib in dem einen Geist durch den einen Christus das Haupt"). Zu der Interpretation von 2 Kor 3, 17—18 (181 f.), wonach Paulus die Identifizierung von Κύριος = Χριστός und Πνεῦμα vollzogen haben soll, wäre eine weiter ausholende Begründung erwünscht (siehe darüber: B. Schneider, „Dominus autem Spiritus est" [2 Kor 3, 17 a], Studium exegeticum, Rom 1951, und die dort angegebene ältere Literatur). Aber diese und ähnliche kleinere Ausstellungen können den Gesamteindruck nicht beeinträchtigen, und der nun einmal vom Verf. gewählte Arbeitsraum läßt sogar einige Einseitigkeiten verständlich werden.

Dankbar wird nicht nur die biblische, sondern auch die systematische Theologie die Ergebnisse der Untersuchung benutzen. So kann dann immer mehr das in Erfüllung gehen, was S. zum Abschluß des Ganzen erklärt: „Aus diesen Darlegungen ergibt sich, daß wir in dem Mysterium Christus caput et corpus eine Wahrheit vor uns haben, die von ungeheurer Tiefe und von ganz zentraler Bedeutung für das gesamte christliche Denken und Leben ist, eine Wahrheit, die nicht das Anliegen des isolierten Verstandes, sondern des Denkens und Lebens zugleich ist und die, wenn sie die Perspektive wird, in der die Theologie geschaut wird, die theologischen Disziplinen zu einer großen Einheit zusammenfaßt und die gesamte Theologie zur Heilstheologie zu machen imstande ist, nicht nur in ihrer Darbietung, sondern auch in ihrem persönlichen und gemeinschaftlichen Vollzug" (233). J. Beumer S. J.

Landgraf, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik. I. Die Gnadenlehre, Bd. 1.* gr. 8° (302 S.) Regensburg 1952, Pustet. DM 19.—; gbd. DM 23.—; in Subskr. DM 16.50 bzw. DM 19.50.

L. hat hier seine vielen so zerstreuten Aufsätze, vermehrt durch einige neue, in einer „Dogmengeschichte" des 12. Jahrhunderts gesammelt. Gewiß ist das eine andere Art von „Dogmengeschichte" als bisher. Aber auch in der Herderschen ist in dem 1. bisher erschienenen Faszikel von B. Poschmann zur Bußlehre ein mehr persönlicher Weg beschritten worden, auf den wir in der nächsten Nummer der Zeitschrift in Gegenüberstellung mit dem neuen Werk von P. Galtier näher eingehen werden (Aux origines du Sacrement de Pénitence, Rom, Pont. Univ. Gregoriana, 1952). Auch dem Forscher war es kaum noch möglich, ohne ein Inhaltsverzeichnis sich durch das zahlreiche Schrifttum L.s durchzuarbeiten. Denn die Eigenart des Schrifttums des Bamberger Weihbischofs brachte es mit sich, daß viel handschriftliches Material in kleinsten Einzeltexten vorgelegt wurde. Dadurch hat sich L. ein großes Verdienst um eine Zeit erworben, die vor 40 Jahren noch ganz dunkel war und die sich inzwischen als eine der fruchtreichsten Epochen katholischer Theologie erwiesen hat. Ist es doch das Jahrhundert des wichtigen Übergangs von der Patristik zur eigentlichen Hochscholastik. Ein wirklicher Einblick in eine solche Zwischenzeit war aber nur in sorgfältigster Einzelarbeit zu erreichen. Dadurch ist L. zu einem der großen Bahnbrecher geworden, der durch seine echte Forscherarbeit mitgeholfen hat, die Frühscholastik von all dem unseligen Streit moderner theologischer Richtungen zu bewahren, die andere Perioden an ihrer objektiven Durchforschung so stark hinderten und hindern.

Der Aufbau des Gesamtwerkes wird mehrere Bände umfassen. Je zwei Bde. werden den Hauptproblemen der damaligen Gnadenlehre gewidmet, zwei weitere werden die Christologie bringen, und ein 3. Teil wird die damals wichtigsten Probleme der Sakramentenlehre vorlegen. Der vorliegende 1. Teilband der Gnadenlehre befaßt sich zunächst mit dem *Gerechtigkeitsbegriff* Anselms von Canterbury und seiner Einwirkung auf die Frühscholastik (37—50). Denn L. schreibt mit Recht, daß er für das Verständnis der frühen Gnadenlehre grundlegend war. „Gerechtigkeit" schloß nach Anselm wesenhaft ein Willenselement ein, das man nicht ohne Gnade erhalten oder bewahren konnte. Dabei hat er

aber keinen Unterschied zwischen gratia elevans und sanans gemacht. So ergab sich bald die weitere Fragestellung, ob diese Gerechtigkeit mit der Schaffung gegeben sei und ob etwa die Engel in naturalibus oder gratuitis geschaffen seien. Wir kennen die beiden Schulen der Hochscholastik, von denen die franziskanische negativ, die der Dominikaner positiv antworteten: also ein Gegensatz, der längst vor dem Aristotelismus die Geister des ganzen vorangegangenen Jahrhunderts schon schied. Dazu kam, daß bei der engen und allzu engen Verbindung von Tugend und Gerechtigkeit bald die letztere einfachhin mit den psychologischen Tugenden identifiziert wurde. Damit war die psychologische Betrachtungsweise der früheren Zeit auch in die Frühscholastik von Anfang an hineingetragen.

Hat diese Untersuchung L.s bereits das Werdende der Zeit an einer Grundfrage offengelegt, so zieht sich das Suchen nach Lösungen auch durch die weiteren Probleme, die von L. noch dargelegt werden. Zunächst ist es der Kreis um den Begriff der *helfenden Gnade*. Der Verf. antwortet auf Fragen wie: Die Notwendigkeit der Gnade, Die Möglichkeit eines guten Aktes vor der Rechtfertigung, Gewährung der Gnade vor der Rechtfertigung. Eingehend ist auch der erste Versuch, den freien Willen mit der Allwirksamkeit der Gnade zu verbinden, dargestellt (65—82). Dabei ergibt sich, daß zunächst die Grundfrage mehr war, ob der Wille aus sich oder nur mit Hilfe der Gnade die angebotene Gotteshilfe ergreifen kann und wie dann die Freiheit gewahrt bleibt. Gewiß ist bei der oft versuchten Lösung durch das Bild des offenen Auges zur Schau des Lichtes hie und da der Ton etwa zu sehr auf das persönliche Aktive gelegt worden; aber die frühen Quästionen super epistolas Pauli, die Robert von Melun nahestehen, unterscheiden bereits zwischen aperire und oculos apertos tenere (81) und fordern nur zum letzteren keine neue Gnade. Tiefer dringt in das Problem die weitere Fragestellung ein, warum man für Adam im Stand der Urunschuld die Gnade für notwendig erachtete. Man forderte in überragender Mehzahl keine Gnade zum Beharren, wohl aber zum Fortschreiten. Nach dem Sündenfall ist es für das Wiederschenken des Könnens durch die Gnade dann wesentlich, daß nach einer Periode, welche die gratia sanans mehr psychologisch betrachtete, seit Philipp dem Kanzler die Spekulation für das seinshaft Übernatürliche einsetzt. Da man aber die zum Handeln notwendige Gnade nicht nur zum Habitus machte, sondern sie mit der rechtfertigenden Gnade, dem lebenden Glauben, gleichsetzte (140), war es schwierig, die Gnade vor der Rechtfertigung recht zu erkennen. Zudem war der Unterschied zwischen gratia sanans und elevans auch da noch unbekannt, wenn auch, wie L. zeigt, „alle dafür notwendigen Elemente beschafft" waren (ebd.). So sind Versuche, das Problem von Gnade und Freiheit zu lösen, vielerlei gemacht worden, die das angestrengte Suchen nach der Erhellung dieses „Kreuzes" der Theologie anziehend schildern.

Das 5. Kap. bringt dann ein weiteres Grundproblem der Zeit zur Sprache: Die Erkenntnis des *Übernatürlichen* (141—201). Hier sind die Artikel zu Grunde gelegt, die L. in der Schol 4 (1929) veröffentlichte. Wie in den übrigen Beiträgen aus Zeitschriften ist der augenblickliche Stand der Forschung neu berücksichtigt worden. Dabei bleiben aber die früheren Artikel doch in ihrem Wert erhalten, da die Belege nur teilweise in das neue Werk übernommen sind. Das Ergebnis dieses Kap. läßt sich wohl so zusammenfassen, daß das „dumpfe Ahnen" (201) nach dem, was der Mensch nicht aus seiner Kraft vermag, weder durch das Wort supernaturalis noch durch den Kampf gegen den Pelagianismus, noch durch den erarbeiteten Unterschied von fides informis und formata oder von naturale und gratuitum, ja selbst nicht durch die Antwort auf die Unmöglichkeit des Verdienstes ohne Gnade oder die Lehre, daß es ohne Gnade keine caritas gebe, zu Klarheit kam. Auch hier stieß Philipp der Kanzler in die Tiefe vor in seiner Darlegung der seinshaften Improportion von Natürlichem und Übernatürlichem. Gerade dieses Kap. zeigt wohl am deutlichsten, wie wahr der Satz des Vorwortes ist, daß Gott „sicher seine Kirche in der Glaubenslehre durch alle Fährnisse leitete" (10), „nicht vom Irrtum zur Wahrheit, sondern von einer unvollkommenen zur vollkommenen Erkenntnis" (219). Jedoch wird wohl die nun beginnende Untersuchung des Einflusses des Ps.-Dionysius mit seiner stark grie-

chisch-ontisch orientierten Partizipationsidee manches von dem „dumpfen Ahnen" noch deutlicher faßbar machen. Es war ja schon das Ringen des Scotus Eriugena bei seiner Dionysius-Übersetzung, wie er beide Elemente in die westliche, noch dafür ungewohnte Sprache fassen konnte (vgl. RechThAncMéd 1952, Heft 1/2), und auch Hugo von St. Viktor hat damit recht in seinem Kommentar in die Coelestis hierarchia gerungen. Aber der Lohn war, daß das stärker psychologische Element, das seit Augustinus immer mehr herausgestellt worden war — z .T. entgegen seiner Lehre — nun vom Ontischen der Osttheologie wieder mehr durchdrungen wurde. So blieben die westlichen Begriffe zwar vielfach die gleichen; aber sie füllten sie erneut voller (vgl. das vorliegende Heft der Schol).

Der Beziehung von *fides und caritas* ist das 6. Kap., dem des *Hl. Geistes zur Caritas* das 7. gewidmet, bis es auch hier zur Klärung in deutlicher spekulativer Trennung und stärkerer ontischer Auffassung unter Kanzler Philipp kam, welcher der Erbe der reichen Vergangenheit werden sollte (218 f. und 234 f.). Damit ist auch die Untersuchung über die „*Vorbereitung* auf die Rechtfertigung und die Eingießung der rechtfertigenden Gnade" (vgl. Schol 6 [1931]) weiter gefördert worden (238—302).

Eine Überfülle von Erkenntnissen ist also in echt fachwissenschaftlicher Form geboten und damit ein Reichtum christlicher Arbeit in der tieferen Durchdringung des Offenbarungsgutes gezeigt, der bestimmt hinter keiner anderen Periode zurückzustehen braucht. Es ist für die allgemeine Richtigkeit der Aufstellung des Verf. nicht ohne Bedeutung, daß die Forschungen der letzten Jahrzehnte an den ursprünglichen Lehren L.s in den Artikeln nur wenig Änderungen verlangten, wenn auch aus der Umarbeit deutlich wird, wie L. selbst im Laufe der Arbeiten immer umfassender in die Zeit eingedrungen ist. Das wird auch die Arbeit der Folgezeit weiter sein müssen. So werden vielleicht die Predigtwerke wie die aszetischen, religiösen und mystischen Abhandlungen, auch die religiöse Poesie und überhaupt der „Humanismus" des 12. Jahrhunderts, mit der eng verbundenen Kanonistik noch manches Scherflein zur Lehre aus den besonders behandelten Summen, Quästionen und Paulinenkommentaren beisteuern. Es wird ferner die jetzt anhebende Forschung der wertvollen Zeit der karolingischen Renaissance und der Vorscholastik neue Blicke in die Verbindung von patristischem Gut und frühscholastischen Gedanken tun lassen. Vor allem wird der eben berührte Einfluß der Theologie des Ostens, sei es über Ps.-Dionysius oder die Nyssener (vgl. Schol 27 [1952] 154 f., wo gezeigt ist, daß selbst der Kreis um Bernhard sie ungenannt ausschrieb) und vor allem auch über Origenes (vgl. J. Leclerq, Origène au XII^e siècle: Irenikon 24 [1951] 425—439) noch weiteres Licht in die Zusamenhänge bringen. Aber das wird die angezeigten Lösungen nicht mehr in sich viel ändern, sie wohl aber uns zugänglicher machen und damit noch mehr für die eigentliche Dogmatik wertvoll gestalten. Diese Weiterarbeit ermöglicht uns erst das vorliegende Werk, das für Jahrzehnte maßgebend bleiben wird.

Hier setzt daher eine kleine und doch zugleich große Bitte des Referenten ein: L. möge in den kommenden Bänden doch die Zusammenfassungen noch etwas ausführlicher gestalten, wenn auch gegenüber den Artikeln hier schon manches geschehen ist. Sonst wird das Buch immer noch für manchen Wissenschaftler ein Buch mit vielen Siegeln bleiben, das sich vielfach nur dem öffnet, der „Spezialist" ist. Es wäre aber doch von größtem Wert, den Schatz des frühscholastischen Strebens allen Dogmatikern offenzulegen.

Damit ist eine weitere, diesmal nur kleine Bitte gegeben. L. hat selbst gespürt, daß er wenig andere Arbeiten zitiert. Er schreibt als Erklärung darüber im Vorwort, daß er selbst die Wege gefunden habe, ohne Hilfe anderer, und daß die nachher Schreibenden die aus „meiner Werkstatt stammenden Bausteine" nicht verwarfen (10). Aber ist nicht jeder, auch der kleinste neue Baustein für eine Erhellung einer so suchenden Zeit wichtig, und wird nicht manche kleine Anregung vielleicht nachher den Weg aus einem Dickicht zeigen können, aus dem man jetzt noch keinen Ausweg sieht? So würde der folgenden Forschung, besonders den Anfängern, ein wichtiger Fingerzeig manchmal doch in

weiterer Literaturangabe gegeben. Haben wir nicht alle einmal klein begonnen und waren froh, wenn einer der Großen, wie Ehrle und Grabmann, in ihrer liebenswürdigen Güte auch uns Zwerge einmal zitierte? Gewiß kann man dann nicht „für alle Ergebnisse die Verantwortung übernehmen" (ebd.). Aber es wächst so noch mehr die weite katholische Gemeinschaftsarbeit, die dem so am Herzen liegt, dem das Werk gewidmet ist: Pius XII. L. selbst hat diesem Ziel sein ganzes Leben gewidmet und viele Forscher angeregt. Die Erfüllung unseres Wunsches würde so nur die Krönung seines Strebens bezeichnen.

Wir möchten die baldige Vollendung des Werkes wünschen, das schon im Manuskript vollendet vorliegt. Es ist eine Tat, die Tat eines stillen, „zurückgezogenen" (10), erfolgreichen Lebens, und heute auch die Tat eines mutigen Verlages zu einem durchaus tragbaren Preis. H. Weisweiler S. J.

Internationale Soziale Studienvereinigung, *Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft.* Übersetzt und mit einer Einführung versehen von A. Hartmann S. J. kl. 8° (171 S.) Augsburg 1950, Winfried-Werk. DM 2.50.

Die 1. Aufl. des Code de morale internationale erschien 1937 in Paris (Editions Spes). Das Werk war nicht vollkommen; aber es lieferte den beruhigenden Beweis, daß man noch sittliche Prinzipien über Krieg und Frieden feststellen konnte, ohne wirklichkeitsfremd zu erscheinen. Es war möglich, diese Prinzipien treu zu beachten; wer sie verletzte, brauchte sie nur ehrlich zu prüfen, um sich als schuldig zu erkennen. Das letzte Kapitel: „Die Organisation der Völkergemeinschaft nach den Forderungen des Naturrechts und der christlichen Ordnung" ließ zwar ein wenig den Optimismus des P. de la Brière durchscheinen, aber es zeigte doch, daß der Völkerbund annehmbar und lebensfähig war.

Nach dem zweiten Weltkrieg wurde eine neue Auflage des Code notwendig. Manche Paragraphen mußten fortfallen; einige waren zu ändern, andere hinzuzufügen. Das Kapitel über die Völkergemeinschaft ist ganz neu geschrieben, im Hinblick nicht mehr auf den abgeschiedenen Völkerbund, sondern auf die mühsam lebende UN. Eine Enttäuschung läßt sich nicht verschweigen. Der Abgrund ist viel tiefer geworden, der sich zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit des letzten Krieges und seiner Folgen und den sittlichen Forderungen auftut, die für den Krieg, den Frieden und für die Gemeinschaft der Völker gelten. Dabei darf man nicht den Prinzipien die Schuld zuschieben. Die sittlichen Grundsätze bestehen weiter; aber wir sind in eine solche Barbarei versunken, daß sie uns in allzu großer Ferne zu stehen scheinen.

Die Verf. des Code haben trotzdem den Mut gehabt, die wirklichen Probleme anzugehen. Wenn sie den Einwand des Gewissens ein wenig schnell erledigt haben, so haben sie doch die Frage des *gerechten Krieges* gut gestellt. Und sie haben offen die richtige Antwort gegeben: „In einer vollkommen organisierten Völkergemeinschaft hat der gerechte Krieg keinen Raum mehr; es kann noch in gewissen äußersten Fällen einen gerechten Krieg geben, solange diese Organisation noch nicht besteht." Für wünschenswert könnte man, wie es auch die Einführung von H. andeutet, eine genauere Unterscheidung halten zwischen Defensivkrieg, Offensivkrieg und Angriffskrieg (guerre d'agression). Wenn ein „Angriffskrieg" immer ungerecht ist, kann ein Offensivkrieg gerecht sein, und ein Defensivkrieg kann ungerecht sein. Es wäre hinzuzufügen: Wenn der Völkerbund große Mühe gehabt hat, den „ungerechten Angreifer" zu definieren, so ist es in concreto noch schwieriger, zu bestimmen, wer dieser ungerechte Angreifer ist. Die Dinge haben sich geändert. Vor 1914 waren Frieden und Kriegszustand klare, einander ausschließende Gegensätze. Der „heiße" Krieg wäre heute eine äußerste Verschärfung des kalten Krieges: des Krieges der Ätherwellen, der Propaganda, der Verleumdung, der Nerven; des Wirtschafts- und Handelskrieges. Seit langem treffen sich die Gegner mit harten Schlägen: wer hat angefangen, wer ist der Hauptschuldige? Wenn in abstracto ein Staat einen gerechten Verteidigungskrieg führen kann, ist es darum in concreto für die Staatsbürger viel leichter, von der Gerechtigkeit ihrer Sache überzeugt zu sein, solange sie nicht für *ihr* Recht, sondern für die Wahrung der Grundlagen *des* Rechtes kämpfen, ohne das ein Zusammenleben der Völker

unmöglich ist. Wer systematisch diese Grundlage zerstört, ist ohne Zweifel ungerechter Angreifer, nicht nur gegen einen bestimmten Gegner, sondern gegen die menschliche Gesellschaft überhaupt. In dieser These wird man die mittelalterliche Lehre des bellum iustum ut exercitium iustitiae vindicativae wiedererkennen.

Die Einführung von H. fügt eine wichtige Bemerkung hinzu. Die Kriegführenden sind nicht mehr in der Lage zweier Duellanten im abgesteckten Feld. Ihr Konflikt geht notwendig die „Dritten" an. Jeder örtlich begrenzte Krieg hat die Tendenz, sich zum Weltkrieg auszuweiten. Die Neutralen werden, velint nolint, hineingezogen; sie erfahren die Rückwirkungen des Konfliktes in ihren Interessen, ihrer Freiheit, ihrer Wirtschaft, ihren Finanzen und in ihren Lebensbedingungen. Der notwendige Schluß ist, daß nicht nur Gründe der Nächstenliebe, sondern Erwägungen der Gerechtigkeit gegen die gesamte Menschheit bei der Beurteilung eines gerechten Kriegsgrundes mitzusprechen haben. Diese Bemerkungen haben mehr Gewicht als selbst der Einwand der Grausamkeit des modernen Krieges. Der Code stellt richtig fest, daß „der mehr oder weniger mörderische Charakter der Kriegstechnik nur die Art und Weise des Krieges, aber nicht sein Wesen berührt und für sich nicht genügt, seinen sittlichen Wert zu bestimmen".

In bezug auf die *Führung der Feindseligkeiten* konnte die 1. Aufl. des Code noch ganz im Ernst die Vereinbarungen vom Haag und von Genf ins Gedächtnis rufen. Die Neubearbeitung erscheint trotz ihren Änderungen in einem gewissen Abstand von heutigen Gegebenheiten: Unterschied zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten, Bombardierung offener Städte u. a. Der Code verurteilt die systematische Vernichtung der Bevölkerung, die Terrorangriffe, die Verwendung von Waffen, die in großem Raume auf längere Zeit alles Leben vernichten; darin wäre noch größere Bestimmtheit zu wünschen. Aber die Schwierigkeit kommt vom Soziologischen. 1914 trugen die Kombattanten Uniformen und gehörten zur regulären Truppe. 1940 ist der Krieg total: das ganze Land mit allen seinen Menschen, seinen Mitteln und seiner Macht, mit seinem gesamten Vermögen ist in den Kampf hineingezogen. Das Schiff mit einer Baumwolladung ist ebenso „kombattant" wie der Sender, der die Flugzeuge zum Ziel dirigiert. Zu den befreundeten, freundlichen neutralen Territorien kommen die okkupierten. Wo läuft die saubere Trennungslinie zwischen wirtschaftlicher und politischer oder militärischer Kollaboration; zwischen der patriotischen Haltung des Widerstandskämpfers und der Anarchie, die unter demselben Decknamen ganz andere Absichten verbirgt?

Dann die Frage des *Friedensschlusses*. In beiden Auflagen des Code wird unterschieden zwischen dem Fall des Sieges des gerecht Kriegführenden und dem seiner Niederlage. Vielleicht muß man eine dritte Möglichkeit hinzufügen, nach der das gute Recht weder auf der einen noch der anderen Seite ist, sondern wo sich die Kriegführenden ähnlich großer Ungerechtigkeiten schuldig gemacht haben. Wenigstens erinnert der Code mit gutem Recht daran, daß „die im Namen der vergeltenden Gerechtigkeit ausgesprochenen Strafen nur die wahrhaft Schuldigen treffen dürfen; sie dürfen nicht durch den Geist des Hasses und der Rache eingegeben sein. Das wäre namentlich der Fall, wenn der gerechte Sieger alle Glieder des besiegten Volkes ohne Rücksicht auf ihre wirkliche Schuld strafen wollte" (Nr. 199).

Die Aufstellung der *Gerichte* zur Bestrafung von Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit bedeutet einen erfreulichen Fortschritt des internationalen Rechtsbewußtseins. In dieser Hinsicht wird in Nr. 202 die Regelung der Satzung vom 8. August 1945 nach besten Kräften verteidigt. Jedoch, wenn Klage, Untersuchung, Anklagevertretung, Urteil und Vollstreckung ausschließlich dem Sieger vorbehalten sind; wenn die Angeklagten, Verurteilten und Hingerichteten ausschließlich aus den Besiegten genommen sind, dann ist unser Gerechtigkeitssinn nicht beruhigt. Zweifellos haben die Verurteilten, sofern sie wirklich Verbrecher sind, „niemals einen Grund, gegen ein gerechtes Urteil Einspruch zu erheben"; aber „es wäre sicher besser, diese notwendige Strafverfolgung so bald wie möglich einem von der Organisation

der Vereinten Nationen aufgestellten Gerichtshof anzuvertrauen". Unter der Bedingung, fügen wir hinzu, daß die Richter durch ihre Wahl, ihr Wissen und ihre sittliche Höhe das gleiche Vertrauen rechtfertigen wie die des 1922 begründeten Internationalen Gerichtshofes.

Das Kapitel, das die Organisation der *Vereinten Nationen* behandelt, ist ganz neu. Die Satzung von 1945 hat sich bemüht, einige Unzulänglichkeiten des früheren Völkerbundes zu verbessern. Die Einführung von H. weist sehr richtig auf einen grundsätzlichen Irrtum hin, der geblieben ist. Die UN betrachten sich wie der Völkerbund als einen freien Zusammenschluß souveräner Staaten, die den vollen Besitz ihrer Souveränität behalten. Das ist ungenügend. Das internationale Leben bildet unstreitig eine natürliche Gemeinschaft. Die Gesellschaft, in der sie ihre Organisation findet, kann nicht nur aus den auf ihre „eine, unteilbare" Souveränität eifersüchtigen Staaten aufgebaut werden. Im Innern der staatlichen Gebilde, neben ihnen und mit ihnen verflochten gibt es andere Gemeinschaften mit eigenen Werten und Zielen, die in einer Organisation der Vereinten Völker ihren Platz haben.

Das Leben einer solchen Institution ist unmöglich, solange die Mitglieder ihres höchsten Rates nur die Beauftragten ihrer Regierungen sind und diesen verantwortlich bleiben. Es ist unvereinbar mit dem absoluten, inappellablen Veto, das einzelnen von ihnen zugestanden ist. Das Grundprinzip der Vergemeinschaftung muß auch hier unerschüttert gelten: „Jeder Staat ist nur ein Teil in einem größeren Ganzen; infolgedessen muß das Gemeinwohl des Ganzen den Vortritt haben vor dem Eigennutz der Glieder" (Nr. 242). Voraussetzung dafür ist die Formung eines internationalen öffentlichen Bewußtseins, das auf die Regierungen Einfluß hat In dieser Hinsicht stellt der Code in löblicher, vielleicht zu deutlicher Absicht die „richtig verstandene Demokratie" dem totalen Staat gegenüber, der „sich der Kontrolle durch eine freie öffentliche Meinung entzieht" (Nr. 244 f.). Dieses öffentliche Bewußtsein muß noch gebildet und erzogen werden. Deshalb enthält der Code ein letztes Kapitel: Das Gewissen der Einzelnen und die Ethik der internationalen Beziehungen. Hier bringt die 2. Aufl. eine weitgehend neue, gut gelungene Umarbeitung. Die letzten Paragraphen verdienen uneingeschränkte Anerkennung; sie handeln über die Erziehung der öffentlichen Meinung, über die Aufgabe, die dabei der Lehrerschaft, der Presse, den christlichen Publizisten zufällt, und über die Mission der Priester und der Kirche.

Die Internationale Soziale Studienvereinigung hatte nicht nur volles Recht, zu diesen schwierigen Fragen Stellung zu nehmen; sie hat damit eine dringliche Aufgabe erfüllt, die notwendig war gerade wegen der Schwierigkeit der Probleme. Man muß erfahren können, was das christliche Gewissen im modernen internationalen Leben annehmen, was es nicht annehmen kann, und was es unbedingt verurteilen muß, im Frieden oder im Kriege. Die Mechelner Vereinigung hat sich beeilt, diese Erklärungen so bald wie möglich nach dem zweiten Weltkrieg zu geben. Vielleicht ein wenig zu bald. Der Unterschied dieser 2. Bearbeitung von der 1. liegt darin, daß die erste alles in allem eine nicht so sehr vergiftete Atmosphäre vorfand. Sie konnte infolgedessen unbefangener urteilen und schien weniger weit entfernt von der Wirklichkeit, die noch nicht so barbarisch war. —

Ref. fühlt sich nicht kompetent, die Sprachgewandtheit und Treue der Übersetzung von H. gebührend hervorzuheben. Die in der deutschen Ausgabe getroffenen Änderungen in der Anordnung des Druckbildes, auch die entsprechende Verwendung von Sperrdruck, sind glücklich. Eine Schwierigkeit liegt in der Numerierung der Abschnitte. Die 2. französische Aufl. hat versucht, die Zählung der 1. durch den Gebrauch von Ziffern mit „bis" und „ter" aufrechtzuerhalten, konnte das aber zum großen Teile doch nicht durchführen. Angesichts dieser Verwirrung hat die deutsche Übersetzung vorgezogen, durchgehend neu zu zählen. Es wäre zu empfehlen, diese Zählung in einer weiteren französischen Ausgabe und in neuen Übersetzungen zu übernehmen; die früheren Ziffern könnte man in Klammern beifügen. Auf diese Weise ließe sich die Vergleichung der Texte wesentlich erleichtern. G. Jarlot S. J.

Eichmann, E., und Mörsdorf, K., *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Bd. I: Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht. — Bd. II: Sachenrecht. — Bd. III: Prozeß- und-Strafrecht.* 6. Aufl., gr. 8° (528 u. 503 u. 504 S.) Paderborn 1949—1950, Schöningh. DM 18.— u. 18.— u. 20.—.

Das Werk will, wie in den früheren Auflagen, als Lehrbuch des Kirchenrechts den Theologiestudenten begreiflich machen, daß kirchliche Rechtsordnung und sakramentales Leben der Kirche in einer tiefgründigen Einheit verbunden sind (6). Dieses Anliegen ist zweifellos gerade in der vollständig neuen Bearbeitung durch M. in hohem Maße verwirklicht worden. Im Unterschied zu der üblichen Kommentierung der Canones des CIC werden die Einzelvorschriften aus einem größeren Zusammenhang heraus verständlich gemacht. Das gilt vor allem von den allgemeinen Normen, von der Einleitung zum Personen- und Prozeßrecht, von der Entwicklung der kirchlichen Gewaltenlehre und vom allgemeinen Strafrecht. Dabei werden auch der kirchenrechtsgeschichtliche Hintergrund und das deutsche Staatskirchenrecht der Gegenwart kurz, aber in den wesentlichen Zügen berücksichtigt.

M. hat das Werk nicht nur sachlich übersichtlicher gegliedert, sondern auch im Schriftbild und durch stärkere Eindeutschung kanonistischer Fachausdrücke lesbarer gestaltet. Das Anliegen dieser sprachlichen Arbeit sei ebenso anerkannt wie viele glückliche Erfolge. Die Nachteile sind dafür in Kauf genommen: Manche Fachausdrücke haben geschichtlich einen festumrissenen Inhalt bekommen und sind als solche in die gesamte Fachliteratur eingegangen. Sie lassen sich im Deutschen nicht durch einen gleich prägnanten Ausdruck wiedergeben, so daß der Gebrauch des Lehrbuches zum mindesten für Ausländer erschwert wird. Der deutsche Student kommt in Gefahr, mit der Sprache des CIC und der römischen Behörden sowie anderer kanonistischer Fachliteratur nicht mehr genügend vertraut zu werden.

Einige Hinweise und Wünsche zu Einzelfragen:

Can. 588 besagt nicht, daß die Leitung eines klösterlichen Studienhauses in den Händen des Spirituals liegt (I, 484), sondern nur, daß die jungen Ordensleute während der ganzen Studienzeit der besonderen Sorge des Spirituals anvertraut sind. Bei der Notentlassung gemäß can. 668 braucht in exemten Klerikerorden nach der begründeten Ansicht mancher Kanonisten der *höhere* Obere, im Unterschied zum Hausobern, nicht die Zustimmung seines Rates einzuholen (vgl. I, 511). Das scheint der Gesetzestext selbst, verglichen mit can. 653, nahezulegen. Über die heute so zeitgemäßen, von Pius XII. in seiner Apostolischen Konstitution „Provida mater Ecclesia" vom 2. 2. 1947 gutgeheißenen Säkularinstitute hätte man gern etwas Ausführliches gesehen, ebenso über die Diskussion der Grundfrage der Ordensprofeß. In der Kontroverse über den streng richterlichen oder nur hoheitlichen Charakter der sakramentalen Lossprechung entscheidet sich M. für das letztere. Der auf dem Konzil von Trient definierte „actus iudicialis" sei nicht aus dem Sprachverhältnis unserer Zeit zu werten, denn „iudex" habe damals noch den weiteren Wortsinn von Träger hoheitlicher Gewalt (iurisdictio) gehabt (II, 70). Die Beweisführung hat uns nicht überzeugt. Auch der CIC spricht in Can. 870 noch von der „iudicialis absolutio".

In bezug auf die Zuständigkeit des Staates, auch für Getaufte trennende Ehehindernisse aufzustellen, ist M. der Ansicht, daß ihm auf Grund von Can. 1038 § 2 die Befugnis dazu nicht abgesprochen werden kann, da der Vorbehalt zugunsten der höchsten kirchlichen Autorität nur für den kirchlichen Bereich gemeint sei. Lehramtlich sei bisher noch nicht festgelegt worden, daß die Kirche allein ein eigenes Recht zur Einführung wie zur Befreiung von Ehehindernissen habe und dem Staate ein gleiches Recht nicht zukomme. Das Fehlen einer entsprechenden Entscheidung sei wohl darin begründet, daß die Frage, worin Materie und Form des Ehesakramentes bestehen, noch nicht sicher geklärt sei. M. selbst möchte im Vertragsabschluß die Form und in der Befähigung zum Vertragsabschluß die Materie des Sakramentes sehen, und zwar in der naturrechtlichen Befähigung die materia remota und in der

kirchenrechtlichen die materia proxima. Dadurch sei die Möglichkeit gegeben, der staatlichen Gewalt hinsichtlich der naturrechtlichen Befähigung ein gewisses Mitbestimmungsrecht in der Aufstellung von trennenden Ehehindernissen auch für Getaufte einzuräumen, allerdings unter der Voraussetzung, daß die staatlichen Ehehindernisse zum wenigsten dem natürlichen Recht nicht widersprechen. Dabei ist der Staat nach ihm nicht darauf beschränkt, die naturrechtlichen Hindernisse für seinen Bereich näher zu bestimmen; er kann auch positiv-rechtliche Hindernisse aufstellen, wie es ihm vom CIC bezüglich des Ehehindernisses der gesetzlichen Verwandtschaft ausdrücklich zuerkannt wird, ohne ihm allerdings damit grundsätzlich ein Recht einzuräumen (148 f.).

Es ist schwer einzusehen, wie diese Auffassung sich mit Can. 1038 in Einklang bringen läßt, der in § 1 betont, daß es ausschließlich Sache der höchsten kirchlichen Autorität ist, authentisch zu erklären, wann das göttliche Recht die Ehe verbietet oder ungültig macht, und in § 2 hinzufügt, daß derselben höchsten Autorität ausschließlich (privative) das Recht zukommt, andere verbietende oder trennende Ehehindernisse für Getaufte durch ein allgemeines oder begrenztes Gesetz aufzustellen. Damit stimmt auch Can. 1960 überein, der betont, daß die Ehefälle unter Getauften iure proprio et exclusivo vor den kirchlichen Richter gehören. M. beruft sich auf Can. 1040, nach dem keiner außer dem Papst die verbietenden bzw. trennenden Ehehindernisse kirchlichen Rechts abschaffen, einschränken oder von ihnen dispensieren kann, wenn er nicht durch das allgemeine Recht oder durch ein besonderes Indult vom Apostolischen Stuhl die Vollmacht dazu erhalten hat, und schließt daraus, daß dem Staate die Dispensvollmacht von verbietenden oder trennenden Ehehinternissen staatlichen Rechts nicht abgesprochen werde. Aber hier kann die Betonung der Dispensierbarkeit von Ehehindernissen kirchlichen Rechts nur in Abhebung von den nicht dispensierbaren Hindernissen des göttlichen Rechts, nicht von dispensierbaren des staatlichen Rechts, gemeint sein. Aus der Tatsache, daß die Kirche das Ehehindernis der gesetzlichen Verwandtschaft in dem Umfange bestehen läßt, in dem es jeweils vom Staate aufgestellt ist, folgt nicht, daß sie dem Staate grundsätzlich das Recht zuerkennt, auch für Getaufte Ehehindernisse aufzustellen. Das Recht zur Aufstellung solcher Hindernisse kann u. E. auch nicht aus dem naturrechtlich richtig verstandenen „Gemeinwohl" hergeleitet werden.

Das Buch ist zweifellos gerade in seiner Neugestaltung durch M. ein Werk, das über das deutsche Sprachgebiet hinaus in der gesamten kanonistischen Literatur einen hervorragenden Platz einnimmt. J. B. Hirschmann S. J.

Bibliotheca Missionum. Begonnen von R. Streit O. M. I., fortgesetzt von J. Dindinger O. M. I. (Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschung). 15. u. 16. Band: *Afrikanische Missionsliteratur 1053—1599; 1600—1699.* gr. 8° (XIII, 14*—21*, 719 S.; XII, 13*—21*, 978 S.) Freiburg 1951 u. 1952, Herder. DM 40.— u. 55.—.

Es ist ein Zeichen von kühnem Optimismus und eiserner Entschlossenheit, wenn in einer Zeit, die der Forschung und Publikation so wenig günstig ist, wie es die letzten Jahre waren, dieses Standardwerk mit den ersten Bdn. über Afrika weitergeführt wird. Doppelt anzuerkennen bei den schweren Schicksalsschlägen, die der Krieg dem ganzen Unternehmen durch den Verlust von drei Bänden bereitet hatte. Die Bibl. Miss. ist zu weltbekannt, als daß sie einer Empfehlung bedürfte. Gewiß ist ein solcher Band kein „Lesebuch", aber es wird doch manchem so ergehen, wie es dem Rezensenten ergangen ist: Man blättert zunächst einmal voll Ehrfurcht in dem gewaltigen Magazin des Wissens herum, wird aber schon bald so gefesselt, daß man mit Spannung die (oft ausführlichen) Regesten und die kritischen Erklärungen liest, die in vieler Beziehung so aufschlußreichen Bischofslisten betrachtet und die Übersichten über das Schrifttum, das bis in die kleinsten auch weniger bedeutenden Zeitschriftenartikel verzeichnet und vielfach in genauer Inhaltsübersicht wiedergegeben ist, überblickt.— Die Einleitung des 15. Bds. gibt zunächst Nachricht über Stand des

Unternehmens der Bibl. Miss. Wir erfahren zu unserer Freude, daß die weiteren Bände Afrika (Bd. 16—20) druckfertig vorliegen. Der Begriff der afrikanischen Mission ist in drei Gruppen aufgeteilt: 1. Die Arbeit der Bischöfe und Priester Nordafrikas nach dem Einbruch der Mohammedaner, d. h. die Pastoration der wenigen Christen im mohammedanischen Raum. 2. Die Unionsversuche besonders in Ägypten und Abessinien. Gerade das Studium dieser letzteren Mission gehört mit zum Schwierigsten und Spannendsten der afrikanischen Missionsgeschichte und macht diese Bände besonders wertvoll. 3. Die eigentlichen, hauptsächlich portugiesischen Heidenmissionen in West- und Ostafrika und auf den afrikanischen Inseln. Hier bringt die Einleitung zusammenfassende Aufschlüsse über die Gründe des Mißerfolgs dieser Mission (die zu kleine Missionsbasis Portugal, der zu wenig zahlreiche einheimische Klerus, die weiten Entfernungen der Bischofssitze von den Missionen, die erhöhte Sterblichkeit der Missionare, methodische Fehler, der Sklavenhandel mit all seinen Rückwirkungen auf die Mission).

In 5551 Nummern (eigentliche Dokumente und Literatur) und einigen Nachträgen ist dann die Missionsgeschichte von nahezu 550 Jahren „eingefangen". Begreiflicherweise betreffen die meisten Dokumente das 15. und 16. Jahrhundert. Ein Verzeichnis der bibliographischen Hilfsquellen am Anfang und ein Verzeichnis der Autoren, der Personen, der Orte, Länder und Völker sowie ein Sachverzeichnis machen die Bände zu einem ausgezeichneten Nachschlagewerk auch in allen Einzelfragen. Es ist nicht möglich, von dem überreichen Inhalt mehr als ein paar Andeutungen zu machen. Zwei Bullen Leos IX. und fünf Breven Gregors VII. aus dem 11. Jahrhundert zeigen den Anfang: Statt der früher 205 Bischöfe sind nur noch fünf (1076: zwei) in Afrika übrig. Diese Papstschreiben sind keine Missionsschreiben im eigentlichen Sinne, sondern behandeln bezeichnenderweise innere Streitigkeiten der kleinen Christengemeinden mit der ernsten Mahnung, durch das Beispiel der Caritas die Sarazenen für das Christentum zu gewinnen. Das nächste Dokument, rund hundert Jahre später (1177), ist der berühmte, oft behandelte Brief Alexanders III. für den Priesterkönig Johannes. Der ganze Fragenkomplex um diese umstrittene Persönlichkeit wird ausführlich (bes. Nr. 8 und Nr. 584) und kritisch mit genauen Angaben der alten Quellen und der Literatur bis in die neueste Zeit skizziert. Und so wird man weiter durch die Jahrhunderte geführt und erlebt die wechselnde Problematik der Zeiten (Gefangenenloskauf, Abmachungen zwischen christlichen Staaten und mohammedanischen Fürsten, Entdeckungs- und Eroberungsfahrten und die dazu von den Päpsten gegebenen Rechte, die anschließende Missionierung, Errichtung der Bistümer und Ausbau der Hierarchie, die Frage des einheimischen Klerus, Kolonisations- und Missionsmethoden, Fragen des Patronatsrechts, Verbindung mit Rom (Orientierung oder Desorientierung Roms bezüglich der Missionen), Berichte über Leben, Kultur und Religion der Eingeborenen und vieles andere. Sehr viel Interessantes ist vor allem über die Frühzeit der Orden der Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten und Kapuziner mit einer Menge von wertvollen kritischen Betrachtungen zu den Quellen und der Literatur geboten. Der 16. Band berichtet in der Einleitung über die Neugestaltung durch die 1622 begründete Propagandakongregation, die Unsicherheit und Mängel ihrer Informationen, ihre Auseinandersetzungen mit den Patronatsmächten. Über all das bieten die Dokumente zahlreiche Einzelheiten. Besonders hervorgehoben seien die Mitteilungen über das koptische Kolleg, die Sierra Leone, den Kongo, Mozambique und über die Tragik der Madagaskarmission.

Daß man bei einem solchen Riesenwerk, bei den Tausenden von Einzelangaben und Zitaten gelegentlich Bedenken gegen die Editionsweise haben kann, ist selbstverständlich. Manches wird eben damit zusammenhängen, daß man den in den ersten Bänden gewählten Editionsprinzipien nicht untreu werden wollte, um die Geschlossenheit des ganzen Werkes zu wahren. Ein Eingehen auf Einzelheiten liegt nicht im Rahmen dieser Zeitschrift, aber einige Hinweise möchten wir doch geben. Würde es sich nicht gelohnt haben, die öfter zitierte Literatur einmal vorne in einer bibliographisch genauen Liste zu-

sammenzufassen, so daß die Werke im Text nur verkürzt hätten zitiert werden können? Man hätte damit viel Arbeit gespart und viel Raum gewonnen. Ferner: Ist es nicht eine zu weit gehende Akribie, wenn bei ganz modernen Veröffentlichungen bibliographisch genaue Titel- und Buchbeschreibungen gegeben werden, wie es an sich nur bei älteren Drucken üblich ist (vgl. etwa Nr. 15, 55, 630/1), während man an anderen Stellen gerade Aufschluß wünschen möchte über den genauen Inhalt der betreffenden Publikation (z. B. Nr. 19). Es ist nicht immer durchsichtig, warum ein (modernes) Buch unter einem bestimmten Jahresdatum der Regesten eingereiht ist. Der Gebrauch von eckigen Klammern für Orts- und Jahresangabe einer Veröffentlichung wirkt durch die Häufung dieser Angaben etwas schwerfällig. Aber das sind schließlich fast kleinlich anmutende Wünsche bei einem solchen Standardwerk, wo die ehrliche Freude an der Leistung der Wissenschaft im Vordergrund ist. L. Ueding S.J.

Carreras Artau, J., *Del epistolario espiritual de Arnaldo de Vilanova:* Estudios Franciscanos 49 (1948) 79—94, 391—406. — Ders., *La Allocutio super Tetragrammaton de Arnaldo de Vilanova:* Sefarad 9 (1949) 1—31. — Maier, Anneliese, *Handschriftliches zu Arnaldus de Villanova und Petrus Johannis Olivi:* Analecta Sacra Tarraconensia 21 (1949) 53—74.

Seitdem Menéndez Pelayo, H. Finke und Denifle den berühmten Arzt von Päpsten und Königen Vilanova als Laientheologen, Kirchenreformer und Verkünder des kommenden Antichristen sozusagen neu entdeckt haben, ist er zumal in Katalonien Gegenstand mannigfacher Studien geworden. F. Ehrle (Arnaldo de Vilanova ed i Thomatiste: Greg 1 [1920] 457—501) hat in einem wertvollen Artikel eine kurze, aber sehr treffende Charakteristik des eigenen Mannes gegeben, seine Beziehungen zu den Spiritualen, den Dominikanern, und neben Finke auch die Schwierigkeiten behandelt, die ihm aus seinen eschatologischen Ansichten erwuchsen. — Leider ist der Artikel sowohl Carreras als auch Battlori, dem Herausgeber der katalanischen Schriften, unbekannt geblieben. — Die Widerlegung seiner eschatologischen Ansichten durch den Oxforder Kanzler Heinrich von Herclay ist Gegenstand eines Artikels in dem vor kurzem erschienenen Archivio Italiano per la storia della pietà, 1, 32—46; 58—62. Vor allem aber hat sich Joaquin Carreras Artau seit Jahren mit Vilanova beschäftigt. Ihm verdanken wir eine Liste der Werke des Arnaldus (Les obres teologiques d'Arnau de Vilanova: Analecta sacra Tarraconensia 12 [1936] 219). Er hat auch gegenüber R. Verrier nachgewiesen, daß die Heimat Arnalds Katalonien ist und nicht Südfrankreich, daß er in der Diözese Valencia geboren wurde; auch verschiedene Dokumente über Arnalds Verwandte Hermenegild und Blasius werden veröffentlicht. (La patria y la familia de Arnau de Vilanova: Anal. Sacra Tarraconensia 20 [1947] 5—71). Er ist ebenso Verfasser der aufschlußreichen Einleitung über Leben und Werke Arnalds in den von M. Battlori herausgegebenen Obres Catalanes, Barcelona 1947. — Diesen Studien folgt jetzt die Herausgabe von 12 Briefen, von denen 9 zum ersten Male veröffentlicht werden. Die Adressaten sind die Dominikaner und Franziskaner von Paris, ferner die Dominikaner in Montpellier, der Abt von St. Viktor in Paris, Zisterzienser von Valmagne, ferner die Kardinäle von Auch und Bordeaux, die Bischöfe von Valencia, Embrun und Auxerre, endlich Philipp der Schöne und Jakob II von Aragonien. Alle Briefe (aus den Jahren 1301—1302) sind Begleitschreiben und Empfehlungen des neuen Werkes De cymbalis ecclesiae, das Arnald 1301 zur Verteidigung der Schrift De adventu antichristi verfaßte, die ihm bei den Pariser Magistern der Theologie scharfen Widerspruch, ja Einsperrung eingetragen hatte. Mit aller Entschiedenheit tritt er gegenüber den Pariser Magistern für das Nahen der Endzeit ein. Er beruft sich besonders auf die Heilige Schrift in allegorischer Auslegung und warnt vor dem Überhandnehmen der Philosophie. Gnade, Übernatur, Mystik, Prophetengeist sind ihm das Wesentliche. Er gerät so ganz in die Richtung der Spiritualen. Die Briefe sind ein wichtiger Beitrag zur Charakteristik Arnalds und des Spiritualengeistes. Arnald bleibt aber in völliger Unterwürfigkeit unter das kirchliche Lehramt. — 2. Arnald war davon überzeugt,

daß Gott in die Dinge dieser Welt eine geheimnisvolle Bedeutung hineingelegt habe. Insbesondere gelte dies von der Heiligen Schrift, nicht nur im Ganzen, sondern bis in die einzelnen Worte, ja bis in die Buchstaben hinein. So muß jeder Konsonant des Gottesnamen Jahveh seinen tieferen Sinn haben. Er deutet ihn in der Schrift ‚Allocutio super Tetragrammaton' geistvoll auf die Dreifaltigkeit. In ähnlicher Weise werden die Namen Jhs und XPS gedeutet. Wie A. nachweist, gibt es 2 Auflagen der Schrift, die erste vom Jahre 1292 dem Dominikaner Peter Puget gewidmet, die zweite, nur wenig veränderte von 1305 Arnalds Gönner Papst Clemens V. überreicht. Ein Curiosum ist, daß es von der ersten Auflage eine griechische Übersetzung in der Nationalbibliothek Leningrad gibt. Carreras hat als erster die vollständige Schrift nach Cod. Vat. lat. 3824 veröffentlicht, von der H. Finke einige Fragmente in sein Werk ‚Aus den Tagen Bonifaz' VIII.' aufgenommen hatte. Offenbar ist Arnald auch hier stark von joachimitischem Geist beeinflußt. Der Gedanke der Buchstabenmystik stammt wohl sicher aus De semine scripturarum, das er erwähnt. (Vgl. zu diesem Werk J. Huck, Joachim von Floris, 1938, und F. Pelster, Ein Elogium Joachims von Fiore. Liber Floridus, St. Ottilien 1950.) — 3. Eine sehr wichtige Ergänzung zu den Studien über die theologisch-eschatologischen Schriften Arnalds, die fast ausschließlich auf Cod. Vat. 3824 aus dem Jahre 1305 beruhen, enthält der Artikel von A. Maier. Sie hat nämlich ein zweites Exemplar der Schriften in Cod. Vat. Borgh 205 entdeckt. Er enthält: das Alphabetum catholicorum, den Tractatus de tempore adventus antichristi (hier De consummatione saeculi genannt), De mysterio cymbalorum, sämtliche von Carreras veröffentlichte Briefe, nebst einem an Bartholomaea Montanerii, endlich die Philosophia catholica und die Apologia de versutiis atque perversitatibus pseudotheologorum. M. zeigt, daß die Hs vor Cod. 3824 liegt, daß sie eine durch A. selbst verbesserte Hs ist, so daß wir jetzt 4 Redaktionen haben: die Urschrift, die Verbesserung durch Arnald, die Redaktion in Cod. 3824 und die Verbesserung derselben. Für die erste Redaktion der Philosophia catholica kann sie eine dritte Hs in Cod. Vat. 9968 ff. 18^r—30^v nachweisen. Das Ganze ein sehr bedeutsamer Fortschritt. Bei der Gelegenheit möchte M. für Olivi 18 logische Quaestionen in Cod. Borgh. 54 ff. 113^v bis 127^v in Anspruch nehmen. Denn der Traktat folgt im gleichen Quatern auf lauter echte Schriften, die von derselben Hand geschrieben sind. Wegen des Epilogs ist offenbar ein Spirituale der Verfasser. In einer anderen Quästionensammlung stehen Auszüge aus Olivi zusammen mit solchen anscheinend aus diesen Fragen. Der Beweis scheint mir einstweilen nicht zwingend. Jedenfalls kann man weder die Fragen von Cod. Borgh. 54 noch von Cod. 88 als Quaestiones de praedicamentis bezeichnen, wie es der Schreiber auf f. 74^v des Cod. 88 zu tun scheint. Es müßte auch der Inhalt untersucht werden, bevor man weiß, ob Olivi oder irgendein Spirituale der Verfasser ist. Fr. Pelster

Aufsätze und Bücher

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

Der Mensch vor Gott. Beiträge zum Verständnis der menschlichen Gottbegegnung. Herausg. von Ph. Weindel und R. Hofmann. gr. 8° (431 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. DM 16.—. — Diese Sammlung bildete 1948 eine würdige Ehrengabe zum 60. Geburtstag Th. Steinbüchels, dargeboten von einer Reihe von Freunden und Schülern, unter denen angesehenste Namen vertreten sind (zwei Franzosen, H. Gouhier und R. Le Senne, haben sich den Deutschen angeschlossen). Jetzt ist sie eine Erinnerung an das vielseitige Wirken des Heimgegangenen. In glücklicher Weise nimmt das Gesamtthema der Aufsätze den großen Problemkreis auf, um den sich St.s Denken am meisten bemüht hat: die Frage des Menschen, seines personalen Daseins in der Beziehung zu Gott. Der erste, weitaus größere Teil der Beiträge behandelt unter dieser Hinsicht einzelne Gestalten „aus der Geschichte des abendländischen Denkens"; die beiden exegetischen Arbeiten von *H. Junker* (Gott und Mensch ... in der Sicht des nachexilischen Judentums) und *F. Tillmann* (Der Mensch vor Gott in synoptischer Sicht) sind unter diese Überschrift miteinbezogen. Der zweite Teil sieht das gemeinsame Thema „aus der theologischen Fragestellung"; er schließt mit dem Aufsatz von *J. Pascher:* „Menschsein vom Kreuze her gesehen", der wertvolle Gedanken zur Deutung der echten Humanität vorlegt. Die geschichtlichen Abhandlungen bilden zusammengenommen eine Art Kompendium der Entwicklung des Problems von Alexander v. Hales und Thomas bis in die Gegenwart; große Theologen kommen ebenso zum Wort wie die Philosophen. Auf die schöne Arbeit von *A. Guggenberger* über Leibniz und die Überlegungen zur gegenwärtigen Kantinterpretation von *H. Heimsoeth* mag besonders verwiesen sein. Der gesamte Reichtum, der in dem einen Bande beschlossen ist, läßt sich hier nicht im einzelnen auslegen. — Die Kritik, die der Beitrag von *Ph. Weindel* über Hegel an einer früheren Arbeit des Ref. über Chr. H. Weiße und I. H. Fichte (1937) übt, ist im wesentlichen berechtigt; Ref. anerkennt, daß sein damaliger Versuch einer „Rettung" Hegels zu weit gegangen ist. Er hat aber das damit gegebene Urteil über den Spätidealismus in einem Aufsatz: Der Spätidealismus in seinen Anfängen (Schol 19 [1944] 37—56) schon selbst vorgetragen. — Nicht sehr glücklich innerhalb des Ganzen erscheint der Beitrag über F. X. Linsenmann von Alfons *Auer*. Über Linsenmann und seine Stellungnahme zum Probabilismus könnte Wertvolles gesagt werden. Es ist aber wenig sachlich und zeigt kaum das notwendige Verständnis für das wirkliche Problem, wenn der „entscheidende Punkt" im Denken Linsenmanns so beschrieben wird: „Sein Denken über die Freiheit führt ihn über die probabilistischen Systeme hinaus zur Pflichtenkollision, d. h. von den durch die privilegierten Gewissen der Moraltheologen und der Kasuisten für alle Fälle bereitgestellten Patentlösungen weg zur personalen Entscheidung der voll verantwortlichen, sittlichen Person" (251). Man mag die wirklichen Grenzen der Moraltheologie des vorigen Jahrhunderts deutlich herausstellen: es ist schon oft geschehen, und niemand wird widersprechen. Man mag die Problematik des Probabilismus nach allen Seiten hin aufzeigen: solche Grundfragen müssen immer wieder neu durchdacht werden, allerdings auf der Ebene des längst Erreichten. Wenn man die Einwände Linsenmanns behandeln will, bedürfte es einer kritischen Distanz, wie sie die Abhandlung von A. nicht spüren läßt. So wird festgestellt, Linsenmann halte es für „sophistisch", eine Meinung noch als probabel zu bezeichnen, wenn die entgegengesetzte probabilior ist; er betrachte es als „perfid ..., wenn ich eine Meinung, die sich nach meinem eigenen Urteil von der Wahrheit entfernt (sic!), dennoch wahrscheinlich nenne"

(254). Hier geht es um ein oft behandeltes *logisches* Problem, das nun einmal auch für die moraltheologische Erkenntnis seine Folgen hat (und durch Worte von der selbständigen Gewissensentscheidung und der „dialogischen Dynamik christlicher Verantwortlichkeit" [261] nicht aus der Welt geschafft wird). Linsenmann hat es offensichtlich nicht durchschaut; aber diesen Mangel an logischer Einsicht als „eine tiefe Ehrfurcht vor dem Ernst des Sittlichen" zu erklären, ist eine eigenartige Verwechslung. Die gesamte Darstellung von A. ist mit einer gewissen Animosität geschrieben und weist unsachliche Verzeichnungen auf. Die wiederholten Vorwürfe gegen die Kasuistik und gegen den „durchaus oberflächlichen Legalismus" der Probabilisten (251) entstammen doch wohl deutlicher Voreingenommenheit und hinterlassen infolgedessen einen peinlichen Eindruck. Hartmann

Zijnsleer en Godsbestaan. Bericht über die 16. allgemeine Versammlung der „Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte". gr. 8° (64 S.) Utrecht 1951, Het Spectrum. — Die Berichte über die jährlichen Tagungen der niederländischen „Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte" zeugen von dem regen wissenschaftlichen Streben dieser Vereinigung und ihrer Aufgeschlossenheit für die Zeitaufgaben der thomistischen Philosophie. Die Tagung von 1949 behandelte „die positivistische Geisteshaltung", die von 1950 das Thema „Phänomenologie und Philosophie". Die vorigjährige Tagung unter dem Gesamttitel „Seinslehre und Dasein Gottes" galt einigen der wichtigsten Fragen der Metaphysik. J. van Boxtel sprach über „Metaphysik des Wesens oder Metaphysik des Seins", H. Robbers S. J. über den „Weg des Geistes vom Dasein der Welt zum Dasein Gottes", A. van der Putte O. P. über den „Wert unserer Gottesnamen". Dankenswerterweise ist dem Bericht auch eine Zusammenfassung des „Gedankenaustauschs" in der Aussprache beigegeben (52—61), ferner Zusammenfassungen der Vorträge in französischer Sprache (62—64). Bedeutsam ist vor allem der Vortrag von J. van Boxtel, nicht zuletzt im Hinblick auf Heideggers Vorwurf, die abendländische Metaphysik habe das Sein über dem Seienden vergessen. Der Verf. versucht, oft gespürte, aber selten klar formulierte Unterschiede in der Auffassung der Metaphysik aufzudecken. Er meint, auch bei Thomas finde sich in den früheren Werken (vor der Summa contra gentiles) vorwiegend eine „Wesensmetaphysik". Diese geht vor allem auf die allgemeinen Wesenheiten, die vom Dasein abstrahieren. Das Sein wird nur als die Tatsache des Existierens, die dem Wesen gegenüber akzidentell ist, betrachtet. Der Begriff des Seienden (als ens nominaliter sumptum) gilt nur als der allgemeinste, inhaltärmste Wesensbegriff. Das Urteil wird nur als Ausdruck der Indentität gesehen. Die Teilhabe der Seienden am Sein reduziert sich auf ihr Verursachtsein. Das Wesen bleibt im Grunde unerklärt. Dieser „Wesensmetaphysik" steht die „Seinsmetaphysik" gegenüber, die bei Thomas seit der Summa contra gentiles immer deutlicher hervortritt. Hier tritt das Sein als actus essendi in den Vordergrund. Nichts ist außerhalb des Seins; darum bezeichnet auch der Begriff des Seienden, insofern er von einem konkreten Ding ausgesagt wird, unbestimmt die ganze Fülle dieses Dinges. Das Wesen ist als eine Weise des Seins aufzufassen. Das Urteil ist vor allem Seinssetzung. Schwierig wird in dieser Auffassung der Metaphysik, wie aus der Aussprache hervorgeht, der Begriff des „esse absolutum" (S. c. gent. 1,28), der nach dem Verf. die Fülle des Seins (plenitudo essendi) bezeichnet. Das so gefaßte „Sein" ist nach dem Verf. weder mit dem subsistierenden göttlichen Sein noch mit dem Sein als Prinzip des endlichen Seienden gleichzusetzen. So scheint eine letzte Klärung der Frage, was es denn ist und wie wir zu ihm gelangen, noch nicht gelungen zu sein. — Wir möchten meinen, das „esse absolutum" in S. c. gent 1,28 sei nur ein abgekürzter Ausdruck für das „esse absolute consideratum", d. h. das Sein, nur betrachtet nach dem, was ihm als solchem eigen ist, nicht nach dem, was ihm nur nach seiner Verwirklichung in diesem oder jenem zukommt (vgl. De ente et essentia c. 4). Da wir aber diesen Begriff nur durch Abstraktion (abstractio formalis) aus dem konkreten Seienden der Erfahrungswelt gewinnen können, kann er nicht sogleich die

ganze mögliche Fülle des Seins besagen. Erst in einer zur Abstraktion hinzukommenden Einsicht erkennen wir, daß das Sein als solches nicht aus sich selbst endlich sein kann. Aber auch damit ist noch keine positive Unendlichkeit gewonnen; dies kann vielmehr erst durch schlußfolgerndes Denken geschehen. Soll die Seinsmetaphysik also nicht als willkürliche Gedankenkonstruktion erscheinen, so wird man eine anfängliche Seinsmetaphysik im Aufstieg zu Gott und eine abschließende im Abstieg von Gott unterscheiden müssen.

de Vries

Grassi, E., und v. Uexküll, Th., Von Ursprung u. Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. 8° (252 S.) München 1950, Lehnen. DM 12.60. — Nach dem von U. geschriebenen Vorwort (Gedanken zur geistigen Situation unserer Zeit) behandelt Gr. im 1. Teil Ursprung u. Grenzen der Geisteswissenschaften, v. U. im 2. Teil Ursprung der Naturwissenschaften. Unter „Geisteswissenschaften" verstehen die Verf. nicht philologische und literarische Einzeluntersuchungen, sondern ganzheitliche menschliche Bildung im Sinn des italienischen Humanismus. Diese verkannten alten Bildungsgüter sollen gegenüber einer einseitig technisch-naturwissenschaftlichen „Ausbildung" wieder den ihnen gebührenden Platz erhalten. Gr. entfaltet diese Gedanken im 1. Teil im Anschluß an C. Salutatis Schrift „De nobilitate legum et medicinae" (1390), die der Jurisprudenz als der Wissenschaft vom rechten Verhalten des Menschen den Vorrang vor der Medizin als bloßer Einzelwissenschaft zuerkennt, und im Anschluß an Gedanken Vicos und Aristoteles', aus deren Äußerungen über den Mythos bzw. die Dichtung eine Theorie der Geisteswissenschaft als der Wissenschaft vom menschlichen Handeln entwickelt wird. Recht verwickelt sind die Ausführungen v. U.s über den Ursprung der Naturwissenschaften. Naturwissenschaft hat nach ihm die Aufgabe, die Natur nachzuahmen, die Gesetze ihrer Handlungen zu erkennen und zu befolgen. Eine Naturwissenschaft aber, die nur noch einen begrenzten Teilbereich erfaßt, aus dem das Leben und der Mensch ausgeschlossen sind und die von diesem Teilbezirk aus die ganze Natur beherrschen will und die Gesetze dieses Teilbezirks zu Gesetzen des Ganzen macht, ist nahe daran, „Magie" zu werden (250). Sie richtet sich schließlich gegen den Menschen selbst. — Der Grundgedanke des Buches, daß die Einzelwissenschaften ihr Maß am Ganzen echt menschlichen Lebens finden müssen, ist sicher nur zu billigen. Die Einzelausführungen über die Methoden der Naturwissenschaften bedürften aber wohl noch mancher Klärung.

de Vries

Pap, A., Elements of Analytical Philosophy. 8° (XVI u. 526 S.) New York 1949, Macmillan. Doll. 4.60. — Der Verf. ist einer der Hauptvertreter der „analytischen Philosophie", die in Nordamerika eine Art Modephilosophie zu sein scheint. Die Philosophie hat nach dieser Auffassung kein ihr eigenes Objekt (subject-matter), wenn man unter Objekt eine Klasse von konkreten Phänomenen versteht; ihre Aufgabe ist es vielmehr, die Begriffe, Methoden u. Voraussetzungen, die sich in den verschiedenen Wissenschaften finden, z. B. Begriffe wie ‚Wahrheit', ‚Wahrscheinlichkeit', ‚Kausalität', ‚Beweis', logisch zu analysieren. So sollen viele Probleme, um deren Lösung man sich bisher vergebens bemüht hat, als Scheinprobleme aufgewiesen werden. Die Analyse scheint nach den Beispielen, die P. gibt, darin zu bestehen, daß die Bedeutung der Worte auf die zugrunde liegenden Phänomene, die grundsätzlich wahrnehmbar sein müssen, zurückgeführt wird; was darüber hinausgeht, was grundsätzlich nicht empirisch „verifizierbar" ist, gilt als sinnleeres Gerede. Entsprechend diesem positivistischen Grunddogma ist natürlich jede Erweiterung der Erkentnis über die Erfahrung hinaus unmöglich; nur empirische Sätze und rein analytische Sätze, deren Leugnung einen formellen Widerspruch einschließt, werden anerkannt. Metaphysik ist dann natürlich nichts als Begriffsdichtung, ihre Sätze sind weder wahr noch falsch, weil sie überhaupt keinen festlegbaren Sinn haben. Ethik kann zwar nicht einfach als Wissenschaft vom menschlichen Verhalten (behavior) bestimmt werden; denn so wäre sie ja identisch mit Psychologie. Aufgabe der philosophischen Ethik ist vielmehr die „Analyse"

der ethischen Begriffe; so kann z. B. das Gute bestimmt werden als das, was einem Individuum das größte Glück (happiness) bringt, ohne das Glück anderer zu beeinträchtigen. Die Frage, welche Handlungen im besonderen „gut" sind, ist dann eine Frage der empirischen Wissenschaft, genau so, wie die Frage, welche Stoffe gute Wärmeleiter sind (15). Eine „Ethik", die nicht nach dieser analytisch-empirischen Methode vorangeht, ist nicht wissenschaftliche Ethik, sondern nur moralische Propaganda. — Aber — diesen Einwand macht P. sich selbst — ist es denn sinnlos, zu fragen, ob Gott existiere? Er antwortet: Das hängt davon ab, was man unter „Gott" versteht. Wenn Gott, wie einige Dichter sagen, Liebe ist, dann ist es klar, daß er existiert; denn es gibt doch „lebende Wesen, die einander lieben" (325). — Diese Beispiele mögen genügen, um die bei aller „Exaktheit" oberflächliche Art dieses Philosophierens zu kennzeichnen. Einen Wert hat das Buch jedenfalls; es zeigt, wohin der Positivismus folgerichtig führt. de Vries

Lotz, J., - de Vries, J., Die Welt des Menschen. Ein Grundriß christlicher Philosophie. 2., neubearbeitete Aufl. 8° (470 S.) Regensburg 1951, Pustet. DM 10.—; geb. DM 12.50. — Diese Neubearbeitung läßt Grundcharakter u. Gesamtanlage der 1. Aufl. unverändert bestehen. In den Einzelheiten der Darstellung jedoch wie im Hinweis auf die Literatur haben die Verf. dem Fortschritt der Forschung u. Wünschen der Kritik Rechnung getragen. — Die Verf. wollen analog zu einer Laiendogmatik eine Gesamtschau der Philosophie bieten, die Vorbildung u. Vorschule zur christlichen Lehre sein kann. Bei dieser Bezogenheit der Fragestellung auf den Glauben, und damit auf das Leben, bietet sich als fruchtbarer Ansatz die Frage nach dem Menschen u. der Welt seines Lebens an. Von hier aus werden die Themen der Erkenntnislehre, der Seinslehre u. der Ethik behandelt. Die natürliche Gotteslehre kommt sowohl innerhalb der Seinslehre wie der Ethik zur Sprache: der Mensch kann sich u. seine Welt nicht zu Ende denken, ohne Gott mitzudenken. — Die menschliche Bedeutung der Philosophie, das Verhältnis von Natur und Übernatur, von Wissen und Glauben, von Wissen und Leben, die Formen von Erkennen, Denken und Wissen mit ihrer jeweils möglichen Begründung behandelt der 1. Teil. Der 2. Teil stellt das Sein des Menschen in Welt und Überwelt dar. Der Mensch ist Natur- und Kulturwesen, das sich in der Geschichte entfaltet und darstellt. Die Stufen der Natur und der Sinn der Kultur sind letztlich Wege zur Überwelt. Mensch und Welt blieben wesentlich unerklärt, wenn sie nicht als Gottes Schöpfung gesehen würden. Der 3. Teil läßt die Wirklichkeiten von Wahrheit, Sein und Gott als normierende Grundlage für das Tun des Menschen offenbar werden. Die Fragen der natürlichen und übernatürlichen Sittlichkeit, die Ethik im Handeln des Einzelnen wie im menschlichen Zusammenleben in Familie, Volk und Staat werden hier behandelt. Ein abschließendes Kap. zeigt den Menschen als den Herrn der Dingwelt in Anruf und Verpflichtung von Gott her. — Das Bemühen der Verf., in Sprache und Wahl der Gegenstände einem weiteren, nicht nur einem akademisch gebildeten Kreise entgegenzukommen und doch die Dimensionen nicht zu verflachen, ist in erfreulicher Weise gelungen. Die Begegnung von Fachwissenschaft und Philosophie muß als eine sehr glückliche bezeichnet werden, und die Angaben weiterführender Literatur werden auch anspruchsvollsten Lesern kaum einen Wunsch offenlassen. Trapp

Keilbach, V., Kratak uvod u filozofiju (Kurze Einführung in die Philosophie). gr. 8° (61 S.) Zagreb (Agram). — Selbst wenn der Verf. im Vorwort nicht eigens darauf aufmerksam gemacht hätte, müßte dem Leser aus den verschiedenen angeführten, meist bekannten „Einführungen in die Philosophie" klar werden, daß unter diesem Namen sehr Verschiedenes erwartet werden kann: ein flüchtiger Überblick über die allgemeinen Probleme der Philosophie und deren wichtigste Lösungen; eine sorgfältige Einführung in das Verfahren eigenen Philosophierens als Vorbereitung in die Art des Philosophierens überhaupt; eine Art philosophischer Propädeutik; eine Rechtfertigung des Wertes menschlicher Erkenntnis wie die Bestimmung der

Grenzen sicherer Erkenntnis u. ä. Der besondere Weg, den der Verf. hier einschlägt, ist bedingt durch das kulturelle und philosophische Milieu, in welchem sein Werk geschrieben ist, wie auch durch die Leser, denen dieses zugedacht ist. Dem Anfänger wird klargemacht, worin die Eigenart philosophischen Denkens und Schaffens besteht und wie sich solches von positivem, wissenschaftlichem und mathematischem Verfahren abhebt. Gestützt auf die Eigenart philosophischen Bemühens, auf das Beispiel großer Denker und auf die Entwicklung philosophischer Systeme, besonders in der neueren Philosophie, setzt sich der Verf. philosophierend mit dem Begriff der Philosophie auseinander, um diesen schließlich so zu bestimmen, wie dies der Natur der Sache gemäß zulässig ist. Nebenbei werden dem Leser sowohl die berühmtesten Philosophen als auch die wichtigsten philosophischen Systeme vorgeführt, freilich nur skizzenhaft, wie nicht anders zu erwarten ist. Im Hinblick auf die vorwiegend katholische Leserschaft widmet der Verf. dem Begriff der „christlichen Philosophie" besondere Aufmerksamkeit, wobei die in den beiden letzten Jahrzehnten geführten Auseinandersetzungen weitgehend berücksichtigt werden. Der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie wird klar herausgestellt, in dem Bestreben, dem Begriff der vielfach angefeindeten scholastischen Philosophie Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Nähere Beachtung findet auch der hl. Thomas von Aquin, dem jene Stellung eingeräumt wird, die ihm im Rahmen christlichen Denkens zukommt. Daran anschließend wird der Begriff eines den kirchlichen Dokumenten entsprechenden Thomismus dargetan und die von der Kirche gewährte Freiheit im Denken gebührend beleuchtet. Das kurze Werk schließt mit begrüßenswerten, nützlichen Gedanken über „Spezialistentum", „fachmännisches Schaffen", „enzyklopädisches Wissen" und „wirkliches Philosophieren". Kozelj

Meßner, R., O. F. M., Die Logik Ockhams und die Erleuchtungslehre Bonaventuras: WissWeish 14 (1951) 226—236. — Der kleine Aufsatz ist bemerkenswert. M. meint, es komme Bonaventura bei seiner Erleuchtungslehre nicht in erster Linie auf den wirkursächlichen Einfluß Gottes auf die menschliche Erkenntniskraft, sondern auf die erkenntnistheoretische These, daß es neben der Erfahrung und den mit dem Widerspruchsprinzip gegebenen logischen Gesetzen eine dritte Grundform unmittelbarer Erkenntnis gebe, nämlich die in Besinnung und Bedenken der sinnvollen Möglichkeiten gewonnene Einsicht notwendiger Wahrheiten, die in besonderer Weise eine Teilnahme des Menschen an der göttlichen Erkenntnis bedeutet. Eine derartige Erkenntnislehre nennt M. trichotom im Gegensatz zur dichotomen Erkenntnislehre, die alles auf Erfahrung und logische Gesetze allein zurückführen will. Dichotom ist nach M. der aristotelische „Intellektualismus", und ebendarum wird er von Bonaventura abgelehnt. Schon durch Scotus begünstigt, wird die dichotome Auffassung von Ockham entschieden durchgeführt. Darum gilt ihm alles als real möglich, was formal-logisch widerspruchsfrei denkbar ist; bereits Nikolaus von Autrecourt zieht darum sogar das Kausalprinzip in Zweifel. In der mathematisch und logisch geschulten Neuzeit führt die dichotome Erkenntnislehre mehr und mehr zur Zerstörung aller Metaphysik; das folgerichtige Ende ist der reine Positivismus. Andere suchen auf irrationalem Wege zurückzugewinnen, was dem zur Rechenmaschine herabgewürdigten Verstand verlorengegangen ist. — M. hat hier in der Tat die grundsätzlich vielleicht entscheidendste Frage der Erkenntnistheorie in das helle Licht der Reflexion gerückt. Sie steht allerdings nicht von sich aus schon in diesem vollen Licht, und daher kommt es, daß die Einstellung vieler Denker ihr gegenüber zweideutig ist. Wenn die Frage aber einmal scharf gestellt ist, führt ihre Beantwortung im Sinn der „dichotomen" Auffassung wirklich in letzter Folgerichtigkeit zum logischen Positivismus. Ob es freilich geschichtlich richtig ist, die „Dichotomie" (im umschriebenen Sinn) als für den Aristotelismus charakteristisch zu bezeichnen, möchten wir bezweifeln. Bei Aristoteles selbst wäre jedenfalls außer seiner Syllogistik und der noch undifferenzierten Theorie der ἐπαγωγή auch seine Lehre vom νοῦς zu beachten. Thomas stellt den

„intellectus" als Fähigkeit unmittelbarer Einsicht von Wesensverhalten ausdrücklich der nach logischen Gesetzen fortschreitenden „ratio" gegenüber. Es ist ein arges Mißverständnis, wenn man meint, er schränke die Kraft des „intellectus" auf die Erfassung „analytischer" Verhältnisse (im Sinne Kants) ein. Darum ist auch der Name „Rationalismus" für die „dichotomische" Erkenntnistheorie zutreffender als der Name „Intellektualismus". Schließlich wäre auch noch zu beachten, daß einerseits die „ratio" im „intellectus" verwurzelt ist — was Ockham mit allen logizistischen Positivisten übersieht, daß aber anderseits die Einsicht unseres menschlichen „intellectus" insofern „rational" ist, als sie sich nicht in rein geistiger Schau, sondern in den Sinnenbildern und im begrifflichen Denken vollzieht — eine Wahrheit, der vielleicht doch auch Bonaventura mit allen platonisch gerichteten Denkern nicht genug gerecht wird. de Vries

Reinach, A., Was ist Phänomenologie? 8° (72 S.) München 1951, Kösel. DM 4.50 — Es war ein glücklicher Gedanke, diesen Vortrag des im ersten Weltkrieg gefallenen Phänomenologen der Öffentlichkeit wieder zugänglich zu machen. Der Vortrag führt uns in die Zeit des hoffnungsfrohen Aufbruchs der phänomenologischen Bewegung zurück. Einer ihrer ersten Vorkämpfer gibt in ihm Rechenschaft über die grundlegenden Überzeugungen und das Wollen der Phänomenologie. Diese will nicht ein System, sondern eine Methode sein, ein Hinführen zur „Schau" der Wesenheiten und der unabhängig von aller Erfahrung notwendig bestehenden Wesensverhalte. R. zeigt an Beispielen die Bedeutung dieser Wesenserfassung für die verschiedensten Wissenschaften. Grundlegend für die Phänomenologie ist die Einsicht, daß Erkennen ursprünglich nicht ein Bestimmen oder Setzen, sondern ein Empfangen des sich Darbietenden ist; jede Setzung im Urteil „weist ihrem Wesen nach zurück auf ein Erkennen, von dem sie erst ihre Berechtigung und ihre Beglaubigung erhalten kann" (70). — Mit Recht betont H. Conrad-Martius in dem Vorwort, das sie der Schrift vorausschickt, die Bedeutung der Phänomenologie auch für unsere Zeit. Sie fragt nach den Ursachen, warum die Phänomenologie bereits nach dem ersten Weltkrieg so schnell zurücktrat. Die Ursachen dafür findet sie einerseits in der Tatsache, daß Deutschland fast aller Träger derselben in diesen Jahrzehnten durch den Tod oder Abwanderung ins Ausland beraubt wurde, anderseits im Vordringen der rein naturwissenschaftlichen und der existenzialistischen Denkweise. Aber wenn der Existenzialismus auf Entscheidung drängt, so setzt eine gültige Entscheidung rechte Unterscheidung voraus, und darum hat die Phänomenologie als geistige Scheidekunst ihre unaufhebbare Bedeutung. — Man könnte fragen, ob nicht auch einige Vertreter der phänomenologischen Methode durch übersteigerte Ansprüche und willkürliche Anwendung der Methode dazu beigetragen haben, das Vertrauen auf die „Wesensschau" zu erschüttern. Schon bei R. finden sich gewisse Übertreibungen, z. B. wenn er von einer Schau des Wesens der Farbe oder gar der Materie spricht (68); bei Scheler vollends kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er geistreiche Einfälle allzuschnell als „Wesensschau" ausgibt. de Vries

Müller, A., Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau. 4. Aufl. gr. 8° (XII u. 295 S.) Leiden 1951, Brill DM 19.80 — Das Werk ist aus des Verf. „Einleitung in die Philosophie" herausgewachsen, deren 2. Aufl. wir bereits in Schol 8 (1933) 137 f. angezeigt haben. Der seit der 3. Aufl. (1947) gewählte neue Titel weist auf M.s neue Auffassung der Philosophie als der „Wissenschaft von dem irrealen Bau der Wirklichkeit" (4) hin, wobei er unter dem Irrealen das Reich der geistigen Werte versteht. Dieses Irreale ist aber „genau so wirklich wie das Reale" (35). „Wirklichkeit" ist also für M. — im Gegensatz zum ursprünglichen Sinn des von Meister Eckhart als Übersetzung des lateinischen actualitas geprägten Wortes — gegenüber „Realität" der umfassendere Begriff. Das „Wirkliche" gliedert sich nach M. in drei wesentlich voneinander verschiedene „Sphären": die Sphäre des Realseienden, dem zeitliches Realsein zukommt, die Sphäre des Idealseienden, dem zeitloses Idealsein zukommt, und die Sphäre der irrealen Werte, deren Wirklichkeitsform das Gelten ist. Das Wort

„Welt" bedeutet für M. den Inbegriff alles Wirklichen. In die Welt, auch die Welt des Realseienden, gehen die irrealen Werte, insbesondere die Gedanken, die als unabhängig von jedem denkenden Wesen ewig geltende Werte (62 f.) in diese Sphäre hineingehören, als formende Prinzipien ein, ja durch den Menschen in dessen Geschichte, Erkenntnis, Sittlichkeit, Kunst und Religion auch als Aufbauelemente. Aus diesen Voraussetzungen sind Titel und Einteilung des Buches zu verstehen. Der 1. Teil behandelt „die Welt" mit ihren drei wesentlichen Sphären, der 2. Teil den Menschen, zunächst in seiner ontologischen Struktur, dann das Wirken des Menschen in Geschichte, Erkenntnis, Sittlichkeit, Kunst und Religion. So kommen fast alle überlieferten philosophischen Teilgebiete zur Sprache, im 1. Teil die wichtigsten Fragen der Ontologie und Naturphilosophie, im 2. Teil Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Logik und Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie. Die pluralistische Grundthese wird überall folgerichtig durchgeführt. Zu den vielen Sondermeinungen des Verf., die sich dabei ergeben, kann im Rahmen einer Besprechung nicht Stellung genommen werden. Für sie wie für die pluralistische Grundthese (28) beruft sich M. auf eine „Schau" und erklärt gelegentlich den für einen „schlechten Philosophen",der nicht das gleiche „sieht" (31). Das Ausmaß, in dem so die „Intuition" als Methode der Philosophie erscheint, muß schwere Bedenken erregen. Gewiß kann keine Philosophie, die nicht im Positivismus stecken bleiben will, auf unmittelbare Wesenseinsichten verzichten. Aber wenn die Berufung auf Wesenseinsicht nicht mißbraucht und dadurch um ihr Ansehen gebracht werden soll, wird in jedem einzelnen Fall, namentlich einer „ganz neuen Einsicht", aufs strengste das Für und Wider zu prüfen und die wirklich von der Sache selbst her geforderte Entscheidung gegen Verwechslungen, die sich leicht einstellen, abzugrenzen sein. So entspricht es jedenfalls allein der von M. (199 und öfter) als „dogmatistisch" verschrienen scholastischen Methode. Auch sonst beruht M.s Kritik an der Scholastik, die sich durch das ganze Buch hindurchzieht, nicht selten auf Mißverständnissen, so wenn es heißt, die Scholastik verwechsle Sein und Seiendes (49, 69), sie kenne nur die untergeistigen Werte (70), sie betrachte die sittliche Gutheit als eine rein ontische Seinssteigerung (225 f.). Es ist freilich nicht die Scholastik allein, die sich scharfe Urteile gefallen lassen muß; so heißt es z. B. in M.s abschließendem Urteil über die Logistik, über die J. v. Kempski einen (in seiner Kürze allerdings schwer verständlichen) Überblick beigegeben hat (175 bis 177): „Das wenige Logische, das sie enthält, ist zu messen an der Logik, wie dieses Buch sie darstellt; denn das ist die einzig mögliche Logik, weil sie aus der Sache selbst erwächst" (177). de Vries

Husserl, E., Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neue, auf Grund der handschriftlichen Zusätze des Verf. erweiterte Aufl., hrsg. von W. Biemel (Husserliana Bd. 3) . gr. 8° (XVI u. 483 S.) Haag 1950, Nijhoff. Fl 20.—. Das vorliegende, von H. selbst dreimal, 1913, 1922 und 1928, veröffentlichte Werk war von entscheidender Bedeutung für die Ausbildung der Phänomenologie, in der H. die Grundwissenschaft der Philosophie erblickte, durch welche dieselbe überhaupt erst zum Rang einer strengen Wissenschaft erhoben werden könne. H. selbst hat von diesem Werk nur das 1. Buch veröffentlicht, dagegen Buch 2 und 3 als Manuskript hinterlassen. Die vom Husserl-Archiv (Löwen) vorgesehene erstmalige Ausgabe der „Ideen" II u. III machte es wünschenswert, auch das 1. Buch, das seit einiger Zeit vergriffen war, neu herauszugeben. Die Neuauflage ist im wesentlichen unverändert, enthält aber auch die Erweiterungen und Umarbeitungen, die H. an seinem Buche vorgenommen hatte. Die Zeit ist inzwischen weitergegangen. Statt der Phänomenologie steht heute die Existentialphilosophie im Vordergrund des philosophischen Interesses. H. selbst hat das vorliegende Werk als Begründung der transzendentalen Phänomenologie im Sinne des transzendentalen Idealismus verstanden: „daß mein in sich phänomenologisch abgeschlossenes Eigenwesen absolut setzbar ist, als Ich, der ich es bin, der dem Sein der Welt,

von dem ich je rede, Seinsgeltung verleiht. Sie ist für mich und ist, was sie für mich ist, nur sofern sie Sinn und sich bewährende Geltung gewinnt aus meinem eigenen reinen Leben und dem, in meinem sich erschließenden Leben der Anderen" (Nachwort zu meinen Ideen z. einer rein. Phän. ... Jahrb. f. Philos. u. phän. Forschg. XI [1930] 559). Das Buch verdient auch heute ein ernstes Studium. Dieses wird H. darin recht geben, daß alle empirischen Aussagen auf logisch vorgeordnete apriorische Erkenntnisgründe zurückweisen; nicht aber darin, daß hierdurch der transzendental-idealistische Begriff der Erkenntnisautonomie gerechtfertigt werde; vgl. Schol 26 (1951) 177—190. Nink

Nys, Th., O. Praem., De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent. gr. 8° (144 S.) Löwen 1949, Nauwelaerts. Fr. 160.—. — Über die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent erfährt man in den Lehrbüchern gewöhnlich nur, daß er die species intelligibilis impressa geleugnet habe. N. deckt in seiner gründlichen und ergebnisreichen Untersuchung die geschichtlichen und sachlichen Zusammenhänge dieser Sondermeinung Heinrichs auf. Anfangs ist dessen Erkenntnislehre die „übliche" aristotelische; Heinrich zeigt sich sogar mehr als andere mit den Auffassungen des Averroës vertraut, ohne jedoch dessen Sonderlehren anzunehmen. Die Verurteilung averroistischer und aristotelischer Lehren durch Erzbischof Tempier im Jahre 1277 veranlaßt ihn, sich wieder mehr und mehr der augustinischen Überlieferung zuzuwenden. In diesem Zusammenhang sieht N. auch die Leugnung der species intelligibilis, zu der Heinrich schrittweise übergeht. Freilich, strenggenommen handelt es sich nicht um eine völlige Leugnung. Nur eine vom Phantasma getrennte (unbewußte?) species als Determination des intellectus possibilis lehnt Heinrich ab. Durch die erleuchtende Tätigkeit des wirkenden Verstandes wird vielmehr im Phantasma selbst das Allgemeine für den Verstand erfaßbar. Von dieser Erfassung des Allgemeinen im Phantasma unterscheidet Heinrich die abstrakte begriffliche Erkenntnis, die wiederum in zwei Stufen vor sich geht. Die erste Stufe ist eine „notitia simplex et confusa obiecti"; erst die zweite Stufe bringt durch die vergleichende, analysierende, zusammensetzende Tätigkeit des Verstandes das verbum mentis als distinkten Begriff des Gegenstandes. Im letzten Kap. zeigt N., wie Heinrich in diese Abstraktionstheorie die augustinische Illuminationstheorie einbaut;die besondere göttliche Erleuchtung ist nur noch erforderlich, um die ontologische Wahrheit der Dinge unfehlbar zu erkennen; eine Schau Gottes oder der göttlichen Ideen ist damit nicht verbunden. — Die Gründe, die Heinrich für die Notwendigkeit einer göttlichen Erleuchtung vorbringt, sind im Zusammenhang mit seiner Abstraktionstheorie allerdings wenig überzeugend; hier hat man in der Tat den Eindruck, daß nur die Autorität des hl. Augustinus entscheidend ist. Im übrigen scheint uns jedoch N. den Einfluß der Autoritäten, auch der Autorität des Pariser Erzbischofs, auf die Entwicklung der Erkenntnislehre Heinrichs zu überschätzen. Gewiß mag die Entscheidung von 1277 einen Anstoß zu dieser Entwicklung und das Studium Augustins entscheidende Anregungen gegeben haben. Aber waren das nicht vor allem auch Anregungen zu psychologischer Selbstbeobachtung und selbständigem Durchdenken der Fragen? Vielleicht ist bei Heinrich doch viel mehr echte Phänomenologie, als die dem Zeitstil entsprechenden zahlreichen Berufungen auf die Autoritäten vermuten lassen.Woher sonst die so gut beobachtete Unterscheidung des ersten, noch unvollkommenen Begriffs und des durchgegliederten „verbum mentis"? Und mag auch der Ausdruck „phantasma universale" angreifbar sein, so dürfte doch das, was Heinrich damit meint, richtig beobachtet sein: die Erfassung des Intelligiblen im konkreten Sinnenbild. Hierin berührt sich Heinrich übrigens, ohne sich dessen bewußt zu sein, mit Thomas von Aquin, der ja auch sagt: intellectus species intelligibiles *in* phantasmatibus videt. Und diese Auffassung dürfte auch mehr als die „übliche" dem Wort des Aristoteles entsprechen, daß unser Geist ἐν φαντάσμασι νοεῖ.

de Vries

Janssen, O., Seinsordnung und Gehalt der Idealitäten. gr. 8° (284 S.) Meisenheim-Glan 1950, Hain. DM 13.50; geb. DM 15.50 — Das Einessein eines

beliebigen Etwas, eines raumhaften Dinges oder einer Einzelheit an ihm, sein Identischsein, seine Dauer oder Veränderung, seine Zeitlichkeit, Ausbreitung im Raum usw. sind ebenso „*da*", wie etwa der Ton, die Farbe „*da*" sind, von denen sie gelten. Die Idealitäten oder ideellen Gehalte entziehen sich unserer Willkür und bestehen unabhängig vom Ich; zwar nicht als ein sinnfällig Anschauliches oder Vorschwebendes, sondern als etwas, das sui generis, unselbständig und auf das Dasein von etwas angewiesen ist, das sie fundiert und das letzten Endes stets von ideeller, qualitativer Natur ist. Die Frage nach ihrem Sein und Wesen, nach ihrer Geltungsweise und dem Umkreis ihrer Möglichkeiten macht ein Gebiet der Überlegungen sichtbar, das wie kein anderes im Ganzen der Philosophie eine eigene und unveräußerliche Gegenstandswelt vor uns ausbreitet, die dem Forschungsanspruch jeder empirischen und apriorischen Wissenschaft unerreichbar bleibt. Die vorliegende ernste Studie hat die Idealitäten als solche zum Thema, unter den folgenden Gesichtspunkten: 1. Dasein und Geltung der Idealitäten und die Frage ihrer Fundierung. 2. Die Idealitäten des Bewußtseinsreiches und das Kategorienproblem; insbesondere wahrnehmendes Bewußtsein und gedankliche Erfassung; Möglichkeit und Notwendigkeit; die kategoriale Deutung der Idealitäten. 3. Die Sphäre der „logischen" Idealität, näherhin das Problem der Spezies, der Sinn des Urteils, „Ansichsein" und „Unberührtheit" der Idealitäten. 4. Die Idealitäten des mathematischen Reiches und die daseiende Räumlichkeit: Zahlbestimmtheit, geometrische Idealitäten, Idealität des Zeitlichen. 5. Idealitäten raum-zeitlicher Dingwelt: Ursächlichkeit, Veränderung, Übergang und Wechsel. 6. Die Idealitäten des seelischen Lebens. 7. Die Ordnungsfrage der Idealitäten. 8. Die Idealitäten des Geistigen: noëtische und emotionale Geistigkeit. — Nicht klar ist gesagt, was Idealität und Geltung ihrem ursprünglichen Sinn nach sind, wie und worin sie gründen, was genau ihre Beziehung zum Seienden, Dieses- und Daseienden ist. Die Arbeit ist zweifellos mit großer Sorgfalt und Sachkenntnis aufgebaut und wird darum jeden, der sie ernst und bereitwillig studiert, in systematischer und historischer Hinsicht viele und fruchtbare Anregungen geben. Doch schließlich führt auch die Frage nach der Idealität und Geltung zurück auf die Frage: Was ist das Seiende? Um diese Frage aber ging es, wenn auch in je verschiedener Sicht, bei Platon und Aristoteles, im Universalienstreit des Mittelalters, in der deutschen Transzendentalphilosophie, im Neukantianismus, in der Wert- und Geltungsphilosophie, der Phänomenologie, der Existentialphilosophie und Ontologie der Gegenwart. Mit den nichtscholastischen Richtungen zeigt sich die Arbeit wohlvertraut.

Nink

Thiel, M., Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit. 1. Bd. Die Kategorie des Seinszusammenhanges und die Einheit des Seins. gr. 8° (635 S.) Berlin-Göttingen-Heidelberg 1950, Springer. DM 29.70. — Was sind und wie verhalten sich: Sein und Seiendes, die Einheit des Seins und die Vielheit der Seienden? Wie steht die Einheit des Begriffs zur Mannigfaltigkeit seines Inhalts und zur Vielheit seiner Objekte? Wie grundsätzlich verhalten sich Einheit und Vielheit zueinander, was hat den Vorrang? Diese Fragen wurden schon immer erhoben und werden im vorliegenden, recht schwer und dunkel gefaßten Buch auf eine Weise in Angriff genommen, die Ziel und Methode des Buches nur schwer erkennen läßt. Der Verf. bekennt tiefste Verpflichtung gegenüber Nietzsche, dem wichtige Leitbegriffe entstammen, in erster Linie der Begriff der „Distance": „Im Anfang des Philosophierens steht die Distance", die „Distance zu allem Seienden, indem das Sein überhaupt in das Bewußtsein tritt" (28). Philosophie, so führt der 1. Teil, „Die philosophische Methode", aus, erforscht nicht ein bestimmtes Sachgebiet, sondern „zielt auf das Zusammenschließende, indem das Wissen, das in gegenständlicher Erforschung gefunden wird, nur gleichsam in den Grundzügen nachgedacht wird in einer eigentümlich immanent bleibenden Dynamik"; Philosophie tendiert „auf das Sein selbst als Zusammenschließendes". Sie ist nicht primär Lehre von Prinzipien und Kategorien, „sondern nur sofern sich allein in grundkategorialer Entfaltung das zusammenschließende Denken zu realisieren ver-

mag, ist Philosophie zugleich Kategorienlehre oder Prinzipienwissenschaft" (46f.). Das Sein ist nicht ohne weiteres avisierbar, als wäre es eben da, wie sonst Dinge und überhaupt Seiendes da ist. „Wir wissen nicht, was das Sein ist. Nicht in Seinsferne ist es, aus der wir in Näherung und Erhebung streben, sondern im Aufbrechen der Distance geht uns auf, was unser Schicksal ist." Wir suchen „das Zusammenschließende zu finden und zu gewinnen als das umfassende Wirkliche und äußerste Möglichkeit". „Wir suchen den Zusammenhang" (52). Seinszusammenhang wird immer aufgefaßt in den Medien des Raumes und der Zeit, die Grundbedingungen jedes realen Seinszusammenhangs sind. Daher behandelt der 2. Teil das Problem des Raumes, der 3. und 4. das Problem der Genese und der Zeit, der 5. die Handlung und das Problem des Wertes, der 6. die Grundlage der Moralität und der 7. Teil das Persönlichkeitsideal. Alles, was wir als Eigenschaften und Gesetzlichkeiten des Seienden kennen, betrifft nicht das Seiende an sich selbst. Was an sich selbst dasjenige ist, was unter Körpern als Schwere auftritt, davon haben wir nicht den mindesten Begriff. Ein elektrisches Teilchen ist uns in dem, was es eigentlich an sich ist, genau so unbekannt wie jedes beliebige andere Seiende, das in Frage zu stellen wir nur immer uns bemühen können. Weder Raum noch Zeit sind als solche faßbar, und der Seinszusammenhang läßt sich nicht auflösen, in einen Seinszusammenhang im Raum und in der Zeit. — Der Wert ist wesentlich ungegenständlich und direktem Zugriff nicht zugänglich. Ansichsein von Wert ist ein „philosophisches Scheinphänomen", „mit dem allenfalls das Wertphonämen forteskamotiert wird" (414). Als mögliche Lösung des Persönlichkeitsproblems gilt: Philosophieren wird begriffen „als weltüberwindendes Denken, indem das Ansichseiende ihm unfaßbar zurückbleibt, dieses ausführend als Möglichkeit, und zwar als seine äußerste Möglichkeit, die es hat, als Welt zu sein, und zwar als Welt selbst zu sein". „Als die Einheit der Welt selbst, die in ihr doch über sie hinausliegt, fällt das Sein dem Menschen zu und fällt der Mensch sich selbst zu im Zusammenschließenden, als Hinaussein über alles Sein zu allem Sein, im weltüberwindenden Denken Welt selbst ausführend als die äußerste Möglichkeit der Liebe, welche die Welt in sich hat als überwundene" (612f.). — Wer den Reichtum der christlichen Philosophie kennt, die Tiefe ihres Seins-, Erkenntnis-, Wert- und Zielbegriffs, die unvergleichliche Höhe und Würde ihres Menschen- und Persönlichkeitsbildes sowie die in Jahrhunderten erworbene und gesicherte Größe ihrer Gotteserkenntnis, wird es einerseits anerkennen, daß im vorliegenden Buch eine große Arbeit sowohl der Synthese als auch zeitnaher Kritik zusammengefaßt ist. Er wird es aber anderseits aufrichtig bedauern, daß die Fragen und Lösungen der christlichen Philosophie, vor denen der Verf. nicht bloß hier und da oder oft, sondern in allen seinen Untersuchungen, und zwar in geradezu greifbarer Nähe, steht, ihm unbekannt geblieben sind. Es zeugt von reiner, unbestechlicher Wahrheitsliebe und hohem, demutsvoll-einsichtigem Persönlichkeitsethos, wenn Edith Stein nach jahrelanger, erfolgreicher Beschäftigung mit der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere der Phänomenologie, „in einem Alter, in dem andere es wagen dürfen, sich Lehrer zu nennen", zu den Schriften des hl. Thomas von Aquin griff und von ihrem neu beginnenden Studium bekennt: „Der hl. Thomas fand eine ehrfürchtige und willige Schülerin" (Endliches und ewiges Sein, Freiburg 1950, VIII). Nink

v. Rintelen, F. J., Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. gr. 8° (XXIV u. 490 S.) Meisenheim 1951, Hain. DM 22.50. — Ein erschütterndes Bild der Gegenwartsphilosophie und der gesamten geistigen Situation unserer Zeit ist in diesem vornehmen und ethoserfüllten inhaltsreichen Buche sachlich und wahrheitsgetreu entworfen. Ein eigenartiges, weit verbreitetes Gefangensein im Endlichen verbietet von vornherein jedes Überschreiten unseres raum-zeitlichen Daseins. Diese Haltung bestimmt weithin Philosophie, Weltanschauung und Kunst. Eine jahrhundertelange Entwicklung hat einen äußersten Punkt erreicht. Die Menschen sind ihre profanen Wege zu Ende gegangen und haben auch den Begriff der Religion entwertet; das reine Diesseits wird voll bejaht; Welt und Erde treten gerade

in ihrer Hinfälligkeit und nicht als Absolutes an Gottes Stelle; Philosophie ist Philosophie der Endlichkeit und Zeitlichkeit. Wir danken dem Verf., der mit sorgfältigem, unermüdlichem Ernst die Züge des traurigen Bildes in ihren weit zurückgehenden Ursprüngen, ihren tiefen inneren Zusammenhängen und ihren verhängnisvollen Auswirkungen nachzeichnet und so sachgetreu sagt, wie weit sich Philosophie, Kunst und selbst Theologie von Gott und Christus entfernt haben. Kann der Abfall noch weiter führen? Wird der heutige Mensch einsehen, daß er in einer „gottentfremdeten Wüste", in einer „Welt der wesenlosen Wertlosigkeit" steht, in der die „Arbeit einer rücksichtslosen Zertrümmerungskolonne" unaufhaltsam weitergeht. — Im einzelnen sind folgende Themen behandelt: der weithin herrschende Verzicht auf ein transzendentes Denken, die Verschlossenheit des Menschen in der Zeitlichkeit, seine Geschichtlichkeit, gegenwärtige menschliche Grundhaltungen, Ablehnung der gegenständlichen Formen im Geistig-Personalen, Entscheidung aus der Stimmung, der Lastcharakter des Daseins, „schöpferische" Verzweiflung, trotzige Hingabe, das Leben und der Todeseros, das Stehen vor dem Nichts, religiöse Diesseitigkeit, Rilkes irdischer Gott und religiöser Grundaffekt, Heideggers „Sein zum Tode", Existenz und Transzendenz bei Jaspers, seine „existentielle Wahrheit und das Scheitern", der „Glaube". — Dem Bericht über die geistige Gegenwartslage folgt eine Beurteilung im Schlußabschnitt: „das Ungenügen einer Hingabe an die reine Endlichkeit". In letzter Instanz appelliert das Buch an den *Geist*, die höchste Fähigkeit im Menschen, die jenseits des formalen Intellektualismus steht. Von ihm erhalten die großen Menschheitsfragen Antworten, die mehr sind als eine nur auf der Grundstimmung der Angst aufgebaute Sicht des Seins. — Das Buch ist eine zuverlässige und, soweit wir sehen, wohl die umfassendste Darstellung und zugleich kritische Beurteilung der existential-philosophischen und religiös-geistigen Lage der Gegenwart. Nink

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Schilling, K., Geschichte der Philosophie. 1. Bd.: Die alte Welt. Das christlich-germanische Mittelalter. 2., verb. und umgearb. Aufl. gr. 8° (415 S.) München 1951, Reinhardt. DM 15.—. — Der vorliegende Bd. hat sicher große pädagogische Vorzüge: Karten, schematische Zeichnungen, Bildnisse, ein ansehnliches Literaturverzeichnis, vor allem aber das Bestreben, über die bloße Anreihung von doxographischen Notizen zu einem Verständnis der Grundideen zu kommen. Die Einteilung der griechischen Philosophie verläßt die herkömmlichen Schemata: Unterschieden werden die eigentlich griechische Philosophie als Seinslehre der diesseitigen Natur (von *Thales* bis *Epikur*) und das Zeitalter des jenseitigen Gottes mit einer heidnischen und christlichen Reihe. Der 3. Teil über das christlich germanische Mittelalter bringt die Scholastik und die Keime der Neuzeit im Mittelalter zur Darstellung. — Aus dem 1. Teil („Die Griechen") sei besonders die Auffassung der „Klassiker" erwähnt: Der Wahrheitsbegriff der Ideenlehre *Platons* ist ein anderer als der scholastische der Übereinstimmung von Vorstellung und Realität, und auch ein anderer als der moderne, der auf der mathematischen Beherrschbarkeit von Geschehensabläufen beruht. Hierzu wäre freilich zu bemerken, daß in der scholastischen Ontologie gerade der platonische Begriff der Seinswahrheit, d. h. der Übereinstimmung mit der vorbildlichen Idee, von entscheidender Bedeutung ist. Der Mythos des 10. Buches des „Staats" über die Vergeltung im Jenseits ist *nur* Mythos mit aller sokratischen Ironie, keine Lehre und kein Dogma. Platon hat damit unter pythagoreischem Einfluß die im Diesseits gefundenen Möglichkeiten des Griechentums überschritten und die Themen des folgenden Zeitalters des jenseitigen Gottes vorweggenommen. Die Platonkritik des *Aristoteles* ist nicht als eine echte Auseinandersetzung mit seinem Lehrer zu verstehen, sondern als eine durch den leidenschaftlichen Gegensatz bedingte Kritik an der eigenen dogmatisch-platonisierenden

Jugend. Die Begriffe von Wesen und Bewegung sind nicht am Lebewesen gewonnen, sondern an den handwerklichen Dingen und ihrer Herstellung. Die Übertragung dieses Typus auf die Lebewesen war verhängnisvoll, weil hier die Gestalt des Tieres oder Menschen als ein quasi fertiges Bild zum sinnlosen (!) Ziel des Wachstums gemacht wurde. Damit war die Möglichkeit der Wechselwirkung mit der Umwelt und die Entwicklungsidee ausgeschlossen. Der unbewegte Beweger des göttlichen Kosmos kann nichts anderes sein als der Kern des Göttlichen im griechischen Mythos. Er ist, wenn auch unbewegt, doch aufs engste mit den Körpern verbunden; er ist ihre einzige seiende Wirklichkeit. — *Hellenismus* und *Christentum* haben ein ganz anderes Lebensgefühl als die Griechen. So fällt auch die Scheidewand zwischen Christentum und den zeitgenössischen heidnischen philosophischen Bestrebungen, wobei auf beiden Seiten weltflüchtige und weltbejahende Tendenzen lebendig sind. Die erste wirkliche Philosophie im christlichen Raum bildet sich bei *Klemens* und *Origenes*, Hauptvertreter aber wird *Augustinus*. Bei aller Verehrung Plotins ist er kein Neuplatoniker geworden, weil er zu wenig Grieche war. Gerade bei der Willenslehre Augustins zeigt sich, daß die griechischen Seinsbegriffe für die Erfassung der Willensprobleme unzulänglich waren. Eine wirkliche Lösung für den Ursprung des Bösen hat weder Plotin noch Augustin gefunden. Augustins Haltung zum irdischen Staat ist formal und politisch das gleiche wie das epikureische „Lebe im Verborgenen", was letztlich einen Ersatz der politischen Gemeinschaft durch einen rein privaten Individualismus bedeutet. — Die christlich-scholastische Philosophie wird von Germanen geschaffen. Aus dem Weltgefühl der Germanen wird die Welt als Natur in die Philosophie der Hochscholastik einbezogen. Freilich bleibt die Philosophie Begriffswissenschaft, die Natur selbst wird nicht befragt. Bei *Thomas von Aquin* werden vor allem Gottesgedanke und Gottesbeweis gewürdigt. Die Darstellung *Eckharts* sieht von seinen theologisch-mystischen Anliegen fast ganz ab. — Diese kurzen Andeutungen geben eine hinreichende Vorstellung von den Absichten, Ergebnissen und Versuchen dieser weithin originellen Schau der Probleme. Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß die weitgehenden Differenzen von der Tradition, auch der scholastischen, eine grundsätzliche Diskussion erforderten über die Philosophie und ihr Verhältnis zu den anderen Geistesmächten, vorab der Religion und der christlichen Offenbarung. Ebenso klar ist, daß auch schon die Auswahl der Probleme und die Verteilung der Akzente von vornherein verschiedene, z. T. gegensätzliche Möglichkeiten offen läßt. Schuster

Rademacher, L., Artium scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik (Österreich. Akad. der Wissenschaft. Philos.-histor Klasse. Sitz.-Ber. Bd. 227, 3). 8° (XIV u. 249 S.) Wien 1951, Rohrer. DM 22.40 — Daß die sophistische Rhetorik tiefgehend die Entwicklung der Erziehung des Altertums und des Geisteslebens überhaupt bestimmt hat, kann nicht bezweifelt werden. Mit ihr, die unmittelbar vor der Zeit der höchsten Blüte der griechischen Philosophie entstanden ist, hat Platon sich ausführlich auseinandergesetzt, Aristoteles selbst hat eine Rhetorik verfaßt. So bekannt dies ist, so lückenhaft sind unsere Kenntnisse über die Anfänge dieser Bewegung und ihre ersten Vertreter. Die ältesten Lehrbücher waren schon im Altertum verschollen. Auf spärliche Bruchstücke davon bei späteren Schriftstellern und sonstigen Nachrichten bei diesen sind wir meistens angewiesen, wenn wir uns ein Bild von den einzelnen Persönlichkeiten und ihren Ansichten machen wollen. Diese weithin in den Schriften des griechisch-römischen Altertums zerstreuten Splitter und Reste zu sammeln, war einst das Ziel des Werkes von L. Spengel, Τεχνῶν Συναγωγή sive Artium Scriptores, Stuttgartiae 1828. Er hatte aber den überlieferten Stoff nicht ganz ausgeschöpft. Zudem sind in der Zwischenzeit neue Quellen zugänglich gemacht worden, so daß eine neue Inangriffnahme der Aufgabe Spengels sich vollauf rechtfertigte. Ihr hat sich der bekannte Wiener Philologe R. unterzogen. In jahrzehntelangem Arbeiten und Sammeln hat er das von seinem Vorgänger Zusammengetragene überprüft, verbessert und ergänzt. Über Spengel hinaus hat er dann noch Nachrichten über den

sagenhaften Ursprung der Rhetorik und über deren wirklichen geschichtlichen Beginn, wie sie in alten Zeiten im Umlauf waren, vorangeschickt. Der 3. Teil bringt dann noch eine Reihe namenloser Stücke, die mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit auf Verfasser der frühen Zeit zurückgeführt werden können. — Was Diels für die Vorsokratiker, das hat R. für die voraristotelische Rhetorik mit vorstehendem Buche geleistet. Aber über seinen nächsten Zweck hinaus wird es eine unentbehrliche Hilfe sein zum besseren Verständnis jener Dialoge Platons, die sich mit den Sophisten abgeben. Zu ihm werden wir auch greifen müssen, um festzustellen, was Aristoteles in seiner Rhetorik Eigenes bringt, oder was er von anderen übernommen hat. Daß man in Einzelheiten anderer Meinung sein kann, betont der verdiente Herausgeber selber. So scheint uns z. B. die Bemerkung S. 181 zu Isokrates, Antid. 15,74 der Auffassung Wersdörfers nicht ganz gerecht zu werden. Dieser hatte zu Beginn seiner Ausführungen über das πρέτον S. 17 ausdrücklich hervorgehoben, man dürfe sich nicht auf dies Wort allein beschränken, sondern müsse andere Ausdrücke miteinbeziehen, wie ἁρμόπτειν u. a. Dieses wie auch σύμμετρον und μέτριον weisen uns hin auf die Heilkunde, in der dieser Begriff keine geringe Rolle gespielt hat; vgl. Jaeger, Paideia II 54 ff. Damit berühren wir die Frage nach den Beziehungen zwischen Medizin und Rhetorik. Daß zwischen beiden Zusammenhänge bestanden, dürfte nach den Ausführungen Jaegers a. a. O. 11 ff. (Die griechische Medizin als Paideia) keinem Zweifel mehr unterliegen. Für uns ergibt sich daraus die Folgerung, zuzusehen, ob sich nicht weitere Spuren der Rhetorik im Corpus Hippocraticum erhalten haben. Auf eine andere Quelle, unsere Kenntnis über die alte Rhetorik zu erweitern, sei hier auch noch kurz hingewiesen. Die Übung der Rede und Gegenrede, dieselbe Sache bald anzugreifen, bald zu verteidigen, war eine beliebte Gepflogenheit der Sophisten. Aus dem lateinischen Mittelalter ist die Sic-et-non-Methode aus dem gleichnamigen Werke Abaelards bekannt. Sie war üblich in der Glossenliteratur und begegnet uns in den Streitschriften des Kanonisten Bernold von Konstanz. Dies führt uns auf das weite Gebiet des Rechtes und der Gerichtsreden, wo das naturgegebene Feld für Rede und Gegenrede war. Ein glänzendes Zeugnis des „Für und Wider"-Verfahrens bietet uns sodann aus dem Osten der Dichter Hariri, Makame 2 u. 26. Hier muß man es sehr bedauern, daß Tkatsch nicht mehr dazu kam, die Ergebnisse seiner langen Beschäftigung mit der arabischen Rhetorik des Aristoteles zu veröffentlichen. Sicher darf man von hier noch wertvolle Stücke antiker Redekunst erwarten. Eine grundlegende Voraussetzung für die entsprechende Untersuchung in dieser Richtung bildet dieses Buch, wofür wir dem Verf. aufrichtig danken. Kutsch

Müller, G., Studien zu den Platonischen Nomoi (Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, hrg. von E. Burck und H. Diller 3). 8° (194 S.) München 1951, Beck DM 15.—. — Im Gegensatz zur communis opinio vertritt der Verf. die Meinung, daß „die Nomoi philosophisch und stilistisch mit keinem der übrigen Werke Platons zusammengehen, sondern in scharfer Absonderung von ihnen zu betrachten sind" (12). Der innere Grund für diese Sonderstellung liegt in der Eigenart der Nomoiphilosophie. Kennzeichen ihres philosophischen Eigenlebens sind (13—97): Fortfall der Ideenlehre, Einführung der bösen Weltseele, Trennung von Tugend und Wissen und endlich, daß „das Körperliche zum Sein gehört und das Seelische höchstes Sein geworden ist" (87). Durch diese Wandlung im philosophischen Denken Platons wird auch das Staatsideal der Nomoi (131—183) scharf abgesetzt von dem der Politeia und des Politikos. Ausdrücklich lehnt der Verf. die These ab, der Politikos bilde die Brücke zwischen Politeia und Nomoi (165). Dieser gesetzesgebundene Staat, in dem an Stelle des Führertums der Philosophen die Herrschaft der Gesetze tritt, verzichtet auf die innere seelische Umwandlung seiner Bürger und begnügt sich mit einer äußeren Gesetzestreue, da ihm jene metaphysischen Beziehungen fehlen, aus denen staatliches Leben in der Politeia und im Politikos abgeleitet wird (vgl. 172). — In den Nomoi sieht der Verf. ein „schwaches, verworrenes und mangelhaftes Werk" (188), dessen Philosophie ein „Zwitter-

gebilde" (97) sei. — Der Nomoistil (98—130) spiegelt diese veränderte geistige Situation wieder und begründet damit die sprachliche Sonderstellung. Auf dem Umwege über die Epinomis charakterisiert der Verf. den Stil der Nomoi, indem er mit Hilfe der Untersuchung von Fr. Müller (Stilistische Untersuchung der Epinomis des Philippos von Opus, Diss., Berlin 1928) die Nomoi mit denselben stilistischen Mängeln belastet, die Fr. Müller für die Epinomis nachweist. Mit „Sicherheit" glaubt so der Verf. nachzuweisen, daß „der Stil der Nomoi und derjenige der Epinomis identisch seien" (129). Epinomis und Nomoi gehören inhaltlich wie stilistisch untrennbar zusammen und sind beide durch eine „tiefe Kluft" von den übrigen platonischen Schriften getrennt (vgl. 188 u. a.). Wenn nun für die Nomoi die Athetese nicht ausgesprochen wird, wo doch die Argumente für eine solche „im Falle der Nomoi von gleicher Zahl und gleichem Gewichte wie im Falle der Epinomis" (189) sind, so schreibt der Verf. dies der Furcht vor wissenschaftlicher Ächtung, der „Macht der Gewohnheit", vor allem der „Rücksicht auf das schwerwiegende Zeugnis des Aristoteles" (189) zu. Aber auch dieses Zeugnis dürfte erschüttert sein, wenn der Verf. sich (189) zur Meinung bekennt, die Kritik des Aristoteles an den Nomoi im 2. B. der Politik sei „von einer nicht zu überbietenden Oberflächlichkeit". — Wenn in diesem Zusammenhang auf die Einzelheiten der allgemein bekannten Nomoiprobleme nicht eingegangen werden kann, so sei dennoch kurz darauf hingewiesen, daß die radikale These des Verf.s weder philologisch noch philosophisch genügend in den Prämissen verankert ist. Es bleibt wirklich, wie der Verf. selbst eingesteht, „das Bedürfnis nach einer breiteren Untersuchung, die die Nomoi stilistisch mit den anderen Altersdialogen erschöpfend vergleicht" (101). Ähnliches gilt für die Nomoiphilosophie, die durchaus kein autarkes Gebilde darstellt, sondern auf die anderen Dialoge verwiesen ist (vgl. z. B. 89). Für ihr Verständnis kann die historisch-kritische Feststellung des Befundes nur Ausgangspunkt sein. Auch in den Nomoi bleibt Platon folgerichtig, wenn er dem Gesetzesstaate in dem nächtlichen Rate jene Instanz gibt, die zum metaphysischen Urgrund des Staates durchstößt, da weder „Religion" noch Gesetze ihm letzte Stütze geben können. — Dieser Hinweis soll kein Tadel sein für die anerkennenswerten wissenschaftlichen Untersuchungen, sondern ein Wunsch für folgende Forschung, die erst durch die wissenschaftliche Voraussetzung des „ἱερὸς γάμος" von Philologie und Philosophie zum echten Verständnis Platons vordringen kann. Ennen

Aristotelis Physica recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. (Script. Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). 8° (215 S.) Oxford, Clarendon Press, London u. New York, Cumberlege, 1950. Sh. 10.—. — Seiner großen, 1936 erschienenen kommentierten Ausgabe der Physik des Aristoteles läßt R. in vorstehendem handlichen Bändchen eine sehr zu begrüßende kleine Ausgabe folgen, die neben einigen knappen Vorbemerkungen über die Überlieferung der Schrift nur den Text bringt. — Bei der Würdigung der großen Ausgabe in der DLZ (1936) Sp. 1695 ff. hatten wir auf das Bruchstück einer arabischen Übersetzung der Physik hingewiesen, das erhalten ist in der Handschrift des Escurial Nr 896,4 — so nach dem neuen Katalog von 1941 —, in der Hoffnung, daß jemand anders an seine Veröffentlichung ginge. Da dies u. W. bis 1949 nicht geschah, haben wir uns selber dazu entschlossen und eine Ausgabe dieses arabischen Textes vorbereitet, der demnächst zusammen mit den entsprechenden Stücken von zwei mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen, der des Gerhard von Cremona und des Michael Scottus, erscheinen wird. Das Bruchstück entspricht p. 217b27 — 224b10 des griechischen Textes (Ende von Buch IV u. Anfang von V), mit einer großen Lücke, denn p. 221a18—222a27 fehlen. Sie sind aber vorhanden in der Leidener Handschrift Cod. MCCCCXXXIII (=Cod. Warn. 583). Diese Handschrift, auf die Wenrich schon aufmerksam gemacht hatte, zählt 464 Seiten und enthält die ganze arabische Übersetzung der Physik, öfters mit Angabe auch abweichender Lesarten, und ausführliche Erklärungen mittelalterlicher arabischer Philosophen des Ostens. Sie ist gewiß ein wertvoller Zeuge für die Überlieferung der Physik im Osten.

Ihre Herausgabe und Verwertung für den Text wird jedoch noch viel Zeit und harte Arbeit kosten. Von den lateinischen Übersetzungen haben wir zunächst die des Gerhard verglichen nach dem Texte von Prof. Mansion, der diese Ausgabe vorbereitet und dem wir hier für die freundliche Überlassung danken möchten. Es kann kein Zweifel bestehen, daß die Vorlage Gerhards eine arabische Handschrift war. Auffallend bleibt indes p. 218b24, wo para tois herosin wiedergegeben ist mit apud eroas. Das Arabische hat muta' allahîn = deificatos. Michael Scottus übersetzte es mit divinis, wie Mansion uns mitteilte. Wie kam Gerhard zu eroas? Es liegt nahe, an die Benutzung auch einer griechischen Vorlage zu denken. Gerhard war ja nicht nur des Arabischen, sondern auch des Griechischen kundig; vgl. hierzu L. Gardet et M. Anawati, Introduction à la théologie Musulmane (1948) Paris p. 246,3, wo auf das Buch von G. Théry, Tolède, grande ville de la renaissance médiévale (1944) Oran, p. 48 ff., verwiesen ist. Hier können natürlich nur weitere Untersuchungen nähere Aufklärung bringen. Daß diese zum Teil äußerst schwierigen Arbeiten erleichtert werden durch diese neue handliche Ausgabe des griechischen Textes, ist sicher kein geringer Dienst, den uns der verdiente Herausgeber und der Verlag leisten. Kutsch

Arberry, A. J., Avicenna on Theology (Wisdom of the East Series). 8° (VI u. 82 S.) London 1951, Murray. Sh. 4,6. — Dieses Bändchen bringt in englischer Übersetzung neben Avicennas eignem Berichte über den ersten Teil seines Lebens und der Fortsetzung davon durch den Schüler des Meisters, al-Juzjani, eine Auswahl von Texten verschiedener Schriften, in denen der Philosoph Stellung nimmt zu gewissen Fragen der Theologie; es sind: Dasein und Wesen Gottes, Vorherbestimmung, Prophetentum, Gebet, Leben nach dem Tod und das Gedicht von der Seele. Der Übersetzer und Herausgeber hat selber noch einige ergänzende Angaben über das Leben Avicennas, sein Verhältnis zu den islamischen Gottesgelehrten und die so wechselvolle Geschichte Persiens jener Zeit vorausgeschickt. — Über seinen nächsten Zweck hinaus scheint uns dieses feine gehaltvolle Büchlein auch eine kurze erste Einführung in die Gedankenwelt des großen Denkers für Nichtorientalisten zu sein, geeigneter jedenfalls als umfangreiche Werke mit dem gelehrten Beiwerk ungezählter verwirrender Anmerkungen. Für die Zuverlässigkeit der Übertragung bürgt der Name des durch seine Arbeiten auf dem Gebiet des islamischen Geisteslebens wohlbekannten Forschers. Vom Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie und ihrem Sprachgebrauch aus hätte man einiges wohl anders wiedergegeben, so 27 anstatt identity im Gegensatz zu quiddity wohl klarer existence gesetzt, und 28 für das Gegensatzpaar accident-locus besser accident-substratum gewählt, es liegt doch die Substanz-Accidens-Auffassung des Stagiriten zugrunde. — Das Büchlein wird dem Zwecke der Sammlung, in der es erschienen ist, entsprechend recht viel beitragen, das Verständnis zwischen Ost und West zu fördern. Kutsch

Schwarz, E., Ethik der Griechen. Hrsg. von W. Richter. 8° (270 S.) Stuttgart 1951, Koehler. DM 18.50. — Der Münchener Altphilologe und Herausgeber der Konzilsakten von Ephesus hielt 1933—34 und 1934—35 nach seiner Emeritierung die letzten Vorlesungen über Probleme der griechischen Ethik und der hellenistischen Kultur, die der Herausgeber nicht ohne große Mühe gesammelt und durch Literaturangaben in den Anmerkungen ergänzt hat. Der 1. Teil bringt die Kapitel: Begriffliche Grundlagen, Archaische Adelsethik, Wertprobleme der klassischen Zeit, Ausblick auf die nachklassische Zeit. Der 2. Teil schildert in der Hauptsache die Bestrebungen des Epikureismus und der Stoa. Der Altmeister der klassischen Philologie hat nicht philosophische Fachinteressen: seine Absicht geht vielmehr auf die Zeichnung des Bildes vom vollkommenen Menschen im klassischen Griechentum. Der religiöse Hintergrund und vor allem die Religionsphilosophie des Hellenismus werden wohl bewußt in den Hintergrund gedrängt. Bezeichnend ist schon der erste Satz des Buches: Wer sich mit hellenischer Ethik befassen will, muß zu allererst mit einem weitverbreiteten Irrtum brechen, der darin besteht, daß man das, was wir

unter dem Namen „Sittlichkeit" zusammenfassen, aus einer religiösen Grundlage abzuleiten pflegt. — Es ist wohl kein Zufall, daß die Gestalt Platons fast ganz in den Hintergrund tritt. Das gewaltige Wissen des Meisters kann man nicht weniger bei den einleitenden Begriffserklärungen über Ethik, Moral, Ethos, Arete, Nomos und Physis bewundern, wie beim Kap. über Epikureismus und Stoa, obwohl gerade hier der Herausgeber mit Recht noch neuere Literatur und auch andere Auffassungen gegenüber dem eigenwilligen Verf. zu Worte kommen läßt. Schuster

Rothacker, E., Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte. 8° (239 S.) Bonn 1950, Athenäum-Verlag. DM 14.—. — Eine Sammlung teils gekürzter, teils erweiterter Vorträge, Aufsätze und Besprechungen, über deren ursprünglichen Erscheinungsort (mit der Zeitangabe) das vierseitige Schrifttumsverzeichnis des Verf. am Schluß des Buches Aufschluß gibt. Von den 28 Nummern, die 1944 schon im Druck standen und den Bomben zum Opfer fielen, bringt die gegenwärtige Neuauflage nur noch 13 — „eine weit begrenztere Auswahl, die den bisherigen Titel nicht mehr in vollem Maße rechtfertigt" (Vorwort 5). Von den vier Gruppen behandelt die erste Themen zur Geschichte und Theorie der deutschen ‚Historischen Schule', deren Zusammenhang (dargestellt an Savigny, Grimm und Ranke) in der wohl bedeutendsten mittleren Studie dieses dreigliedrigen Teiles aufgezeigt wird. Es ist eine Vorarbeit zur 2. Auflage der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (1930), die ihre selbständige Bedeutung behält. Philosophie und Geistesgeschichte, das zentrale Thema der zweiten Gruppe, werden vor allem unter dem Spannungsgegensatz: Erforschung überzeitlicher Problematik und geistesgeschichtliche Forschungsmethode hier so zur Begegnung gebracht, daß ein starker und nachhaltiger Akzent spürbar wird, mit dem der Verf. — fast wie ‚in eigener Sache' — Rechte und Vorrechte der geistesgeschichtlichen Methode gegenüber den reinen Problemhistorikern verteidigt. Die vier geschichtsphilosophischen Beiträge der dritten Gruppe muten den Leser, dem Rothackers ‚Geschichtsphilosophie' (im ‚Handbuch der Philosophie', Abt. IV) vertraut ist, wie Para- und Epilegomena zu jenem Buch an. Untereinander recht unterschiedlich an Umfang, Gehalt und Wert befassen sie sich vor allem mit Fragen nach dem Ort, der Aufgabe, den Grenzen der Geschichtsphilosophie, nach der Rolle der Zeit im historischen Bewußtsein, nach dem weltanschaulichen Tiefengrund der Kultur u. ä. mehr. In den „Metaphysischen Ausblicken" der letzten Gruppe führt der erste Beitrag über das „Wesen des Schöpferischen" bis an die theologische Idee der Schöpfung aus dem Nichts heran und fragt: „Wohin zielt der Theologe, der diesen Schöpfungsakt bejaht?" (190.) Betont wird, daß nur in der biblischen Religion die Welt konsequent als Geschichte gesehen wird und „die ganze moderne Welt, wie so oft, ein Erbe des Christentums in ihr profanes Weltbild eingearbeitet hat" (191). Es ist aber gewiß eine ‚ekliptische' Verkennung dessen, worauf der biblisch geschulte Theologe zielt, wenn der Verf. meint: „Scharf auf das eigentlich Gemeinte hin gefragt, heißt ‚Welt als Geschichte' nichts anderes, als daß es auf das ankommt, was wir — tun" (ebd.). Von der reformatorischen Theologie mit ihrer Lehre von der heilsbedeutsamen Alleinwirksamkeit Gottes abgesehen, ist jedoch offenbar der entscheidende Gedanke des biblischen Schöpfungsglaubens und der heilsgeschichtlichen Offenbarungsreligion die All- und Erstwirksamkeit Gottes. Aber selbst bei einer vermeintlichen Entmythisierung und Säkularisierung der biblischen Geschichtsreligion bliebe die Idee der ‚historischen Religion' immer noch mehr als „eine Einkleidung unseres Verantwortungsbewußtseins", wie schon allein durch einen Vergleich mit der stoischen Religiosität (alter und neuer Zeit) zu erkennen ist, die jedes heilsgeschichtlichen Einschlags entbehrt. Eine Variation über das Thema des Schöpferischen im Leben ist auch der seinerzeit (1943) in den Blättern für Deutsche Philosophie erschienene Aufsatz ‚Tatkräfte und Wachstumskräfte', der auf eine kulturphilosophische Erhellung des schicksalhaften Wechselspiels wachstümlicher und intentionaler Tendenzen abzielt. Der vorletzte Aufsatz aber, der ursprünglich in der Deutschen Vierteljahresschrift (1943) er-

schienen war, erläutert an vier Dichterworten das Wesen des Menschen. Vielleicht empfiehlt es sich, ihn bei der Lektüre für den krönenden Abschluß aufzubewahren. Die seit Heidegger in den Vordergrund philosophischen Interesses gerückte Frage ‚Warum Dichter?' hat hier eines ihrer Illustrationsbeispiele.

Ternus

Dooyeweerd, H., Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte. I: Het grieksche Voorspel. gr. 8° (496 S.) Franeker 1949, Wever. Fl. 20.—. — Der Verf., Professor an der Freien Universität Amsterdam, gehört zum Kreis der gegen Ende des letzten Jahrhunderts sich selbständig entwickelnden philosophischen Richtung protestantisch-kalvinistischer Prägung. Schon in einem früheren Werke, Wijsbegeerte der Wetsidee (Philosophie der Gesetzesidee), will er in „transzendentaler Kritik" die Autonomie des theoretischen Denkens entthronen und die tragenden, wesentlichen, religiösen Grundkräfte: die radikale Abhängigkeit von Gott, bloßlegen. In diesem neuen Werk, das drei Bände umfassen soll, will er dieses Anliegen besonders in anthropologischer Hinsicht vertiefen und weiter verfolgen, indem er in der Geschichte des philosophischen Denkens des Abendlandes vier „religiöse" Grundmotive aufzeigt: 1. das griechische Form-Materiemotiv, 2. das biblische Grundmotiv von Schöpfung, Sündenfall und Erlösung, 3. das „romanisch-kirchliche" Natur-Gnademotiv, 4. das modern-humanistische Natur-Freiheitmotiv. Im 1. Bd. „Das griechische Vorspiel" bringt der Verf. im Hauptteil einen Überblick über den dialektischen Entwicklungsgang des Form-Materiemotivs von den Vorsokratikern bis zum Höhepunkt: Platon. Der 2. Bd. soll dem großen Versuch der Scholastik, die Brücke zwischen dem Grundmotiv christlicher Religion und dem dialektischen Grundmotiv griechischen Denkens zu schlagen, gewidmet sein, während der 3. Bd. schließlich einer umfangreicheren Behandlung der anthropologischen Probleme im Lichte der „Wijsbegeerte der Wetsidee" gehören soll. — Der Verf. weiß sehr wohl, daß Grundmotive leichter thetisch aufzustellen als zu beweisen sind, und er kennt die Gefahr des Vereinfachens und gewaltsamen Hineinpressens in ein vorgefaßtes Schema. So scheint es uns, daß er in diesem 1. Bd. behutsam und methodisch sauber an die Quellen herangeht und in wohlbegründeter Interpretation, die auch in kontroversen Fragen die Schwierigkeiten der Literatur kennt und nicht überspringt, die Entwicklung des griechischen Form-Materiemotivs zeigt: den anfänglichen Primat des Materieprinzips bei den Naturphilosophen, die Krise, die in zwei entgegengesetzte Standpunkte (Parmenides, Heraklit) auseinandertreibt und in der das griechische Formprinzip geboren wird, die Formalisierung des Materieprinzips (Pythagoräer, Empedokles) bis zum entscheidenden Wendepunkt in der Vergöttlichung des Formprinzips in der Nouslehre des Anaxagoras. Der Rückfall in den mehr naturalistisch gefaßten Formprimat der Atomisten leitet über zur kritischen Wende zum Menschen in der Sophistik und der ethisch-religiösen Vertiefung in der sokratischen Dialektik bis zum Höhepunkt: Platon, dessen Entwicklungsgang im Form-Materiethema an Hand reichlichen Quellenmaterials aufgezeigt wird. In interessanten Durchblicken versteht der Verf. aktuelle Problemkreise anklingen zu lassen, und das Aufdecken der „religiösen" Grundschichten in „transzendentaler Kritik" bietet viele Anregungen und manch neuen Einblick in die Zusammenhänge menschlichen Denkens. Doch wird diese ganzheitliche Sicht problematisch, wo sie Theologie und Philosophie auch in ihrer logischen Eigenständigkeit nicht mehr zu trennen vermag. Der Verf. hat für den 2. Bd. eine ausführliche Behandlung der „Crux" des christlichen Denkens, des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, angekündigt. Gewiß versucht er der Scholastik Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, doch muß er aus seiner religiösen Grundhaltung in der Erbsündelehre zu einer der Scholastik feindlichen Einstellung kommen, und darin ist seine Haltung konsequenter als die der protestantischen Scholastik. Ein beachtenswertes Werk, dessen ernstes Studium die Mühe lohnt.

Glahn

Bochenski, I M., Europäische Philosophie der Gegenwart (Sammlung Dalp 50). 2., umgearb. Aufl. kl. 8° (323 S.) München 1951, Lehnen (Lizenzausg.).

DM 11.50. — Man darf das Werk zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln für die Orientierung in der Gegenwartsphilosophie rechnen. Die neubearbeitete 2. Aufl. beweist die Verbreitung. Das Buch enthält auf engstem Raume eine Fülle sachlicher Mitteilungen. Hervorragend ist die Fähigkeit B.s, die Gedankenwelt der darzustellenden Philosophen ebenso wie Gesamtentwicklungen auf einigen Seiten so zusammenzufassen, daß für den Anfänger eine gewisse Bekanntschaft möglich gemacht und für den schon einigermaßen Wissenden eine das Wesentliche vergegenwärtigende Übersicht gegeben wird. B. weiß wohl um das Problematische solcher kurzen Kennzeichnungen; aber wir kommen ohne sie nicht aus, wenn wir auch immer bemüht sein müssen, über sie hinauszukommen. Was in ihnen an inhaltlicher Fülle, an Genauigkeit der Wiedergabe, an Klarheit der Disposition und auch an kritischer Wertung geleistet werden kann, hat der Verf. in einem hohen Grade wirklich gemacht. Für die 2. Aufl. ist neben manchen Umarbeitungen eine kurze Einführung in die Mathematische Logik hinzugefügt. — Der praktischen Brauchbarkeit dient vorzüglich eine ziemlich ausführliche Bibliographie. In den Literaturangaben muß es natürlich bei einer beschränkten Auswahl bleiben; manchmal vermißt man aber doch Angaben, die zu erwarten wären. Um nur einige Beispiele zu nennen: Die allgemeine Literatur zur Existenzphilosophie ist sehr knapp; E. Mounier, H. Kuhn sollten nicht fehlen; J. Lenz, L. Gabriel lagen wohl noch nicht rechtzeitig vor. Bei Nic. Hartmann, wo B. aus der noch nicht sehr umfangreichen Literatur auch noch einige frühere Artikel nennt, müßten erwähnt sein: A. Borgolte, Zur Grundlegung der Lehre von der Beziehung des Sittlichen zum Religiösen, 1938; R. Otto, Freiheit und Notwendigkeit, Ein Gespräch mit N. H. über Autonomie und Theonomie der Werte, 1940; S. Breton, Le problème de la liberté dans l'éthique de N. H. (RevThom 49 [1949] 310—335); und der sehr lehrreiche Nachruf von H. Heimsoeth im Jahrbuch 1950 der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. — Ausdrücklich zitiert sei der Protest, den B. in der neuen Aufl. eingefügt hat „gegen die leider weit verbreitete Unsitte, ... streng philosophische Arbeiten in Nationalsprachen zu veröffentlichen, die nur einem mehr oder weniger beschränkten Kreise unmittelbar verständlich sind, wie dies besonders bei der finnischen, polnischen, niederländischen Sprache der Fall ist" (141). Man braucht sich nicht dem Wunsche B.s anzuschließen, alle derartigen Werke sollten in *einer* Sprache (englisch) geschrieben werden; aber die Beschränkung auf die europäischen Hauptsprachen, deren Verständnis allgemein vorausgesetzt werden kann, wäre (auch im Interesse der Verfasser selbst) eine dringende Forderung. Hartmann

Thomas, L., Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch. Erster Band. gr. 8° (305 S.) Lisboa 1944, Imprensa Barreiro. (Auslieferung für Deutschland: Deutscher Buchvertrieb Schmidt u. Co., Bad Godesberg.) DM 14.—. — Dieses Buch ist keine Neuerscheinung mehr. Aber es ist erst jetzt in unsere Hand gekommen, und eine Anzeige ist noch lohnend, denn es behandelt ein Gebiet der Philosophiegeschichte, das bisher umfassend kaum bearbeitet worden ist. Der Verf. nennt als einzigen Vorgänger Lopes Praça, der, noch als Student von Coimbra, 1868 eine Historia da Philosophia em Portugal herausgab, eine verdienstvolle, aber notwendig lückenhafte Darstellung. Diese neue Geschichte der Philosophie in Portugal nennt sich selbst einen Versuch. Sie ist, der Lage der Forschung entsprechend, im wesentlichen eine Materialsammlung; eine weitere Verarbeitung, die die ideengeschichtlichen Zusammenhänge aufzeigen soll, wird für später angekündigt. Das Geschichtswerk, dessen erster Band vorliegt, heißt Geschichte der Philosophie in Portugal. Damit soll bewußt die Frage offen bleiben, die sich beim gegenwärtigen Stande der Kenntnis noch nicht beantworten lasse, ob es eine eigentümlich „portugiesische Philosophie" gibt, oder ob die philosophische Arbeit der Portugiesen wesentlich ohne eigene schöpferische Tätigkeit in einer Aufnahme größerer philosophischer Strömungen bestanden hat. Mit Recht urteilt der Verf., daß die Erforschung auch dieser Auswirkungen der europäischen Geistesbewegungen an der Grenze Europas, in der Berührung mit einer anderen Kulturwelt, ihre Bedeutung

hat. — In diesem 1. Bd. ist der Stoff in zwei großen Abschnitten behandelt, von denen der erste die Geschichte der Philosophie in Portugal von der Autonomie des Landes bis zum Ende des 15. Jahrhunderts umfaßt; der zweite stellt das 16. Jahrhundert dar, schließt aber die „Regeneration der Scholastik" noch aus. Diese Erneuerungsbewegung soll wegen der Fülle des Materials (Coimbra!) und wegen ihrer inneren Geschlossenheit, in der sie als Ganzes dem 16. und 17. Jahrhundert angehört, eine zusammenhängende Darstellung im 2. Bd. finden.

Hartmann

Mure, G. R. G., A Study of Hegel's Logic. 8° (VIII u. 375 S.) Oxford 1950, Clarendon Press. sh 30.—. — Hegelsche Philosophie sei heute den meisten in ihrem Anspruch, *die* Philosophie zu sein, unverständlich geworden, und zwar so weit, daß man keine rechte Möglichkeit mehr sehe, wie und wo die Kritik fruchtbar anzusetzen habe. Wenn diese Feststellung auch nicht ganz allgemein zutrifft, sie berührt ein echtes Anliegen und rechtfertigt damit das Bemühen des Buches, Sinn, Größe und Grenzen Hegelschen Philosophierens sichtbar zu machen, und dies an ebendem Werke, das Hegels Intentionen für viele Betrachter am unverhülltesten auszusprechen scheint, an der „Wissenschaft der Logik". Der Verf. ist nicht Hegelianer, obwohl er eine durchaus „sympathetic exposition" anstrebt (294). Er versucht sogar eine Kritik an Hegel, die darauf hinausgeht, daß es H. nicht gelungen sei, Erfahrung und Konkretheit völlig in der „Idee" und im „Geist" aufzuheben (22, 291 ff.). — Die Auslegung selbst verrät den echten Kenner, d. h. er weiß auch wirklich, was jeder Terminus bei Hegel bedeutet, welchen Stellenwert er hat und welche Verwandlungen er durchmacht. Da und dort möchte man in der Interpretation abweichen, doch scheint das aufs Ganze gesehen unerheblich. Gut wird die ursprüngliche Einheit von Denken und Sein bei Hegel und die sich explizierende Entwicklung aller Kategorien der Logik (= Ontologik) aus dieser sie implizierenden ursprünglichen Einheit herausgestellt. Verf. bemüht sich, die Gesamtentwicklung der Kategorien sowohl in ihrer Schwierigkeit und Gewaltsamkeit wie in ihrer manchmal faszinierenden Eleganz vorzuführen. Dabei gelingen ihm sehr eindrucksvolle Zusammenfassungen, z. B. zur Bedeutung der Dialektik des Wesens (94), des Begriffs (157, 163), der Idee (292) u. a. m. Mit wenigen Worten wiedergeben lassen sich solche Ergebnisse nicht, da in den entsprechenden Formulierungen jede Nuance schon in sich selbst ein Kurzausdruck für ganze Gedankenketten, die gegenwärtig sein müssen, darstellt. — Die letzten vier Kapitel entwerfen eine Hegelkritik, die, wie bereits angedeutet, die Unmöglichkeit aufzeigen möchte, das Sinnliche, Raumzeithafte, Konkrete und Einzelne, also letztlich die Erfahrungsgegebenheiten als solche, in den Begriff und die Idee restfrei aufzuheben. Verf. will mithin Dialektik im Sinne Hegels nicht annehmen. Sie gilt ihm nur als „diagnostische" Methode (371), was etwa soviel wie heuristische Methode heißen dürfte, deren wissenschaftlicher Wert sich auf das reduzieren würde, was er „empirische Dialektik" nennt (348), wenn auch nicht so naiv empirisch wie im dialektischen Materialismus. Ob das eine in sich legitime Weiterentwicklung des hegelschen Ansatzes (322) besagen könnte, ist äußerst fraglich, solange man Hegels ursprüngliche Intention, die ja eine echt metaphysische ist, und die Idee einer Metaphysik überhaupt hochhält. Freilich steht außer Zweifel, und der Verf. wird von dieser gesunden Einsicht bestimmt und geführt, daß die Erfahrung dem Denken gegenüber eine gewisse selbständige Rolle spielt, was von Hegel wohl kaum festgehalten wurde. Übrigens wäre noch anzumerken, daß Hegel nicht so sehr an der Unmöglichkeit, das „konkrete" Allgemeine in seiner Gültigkeit aufzuzeigen, scheitert (321 u. ö.), sondern noch viel grundsätzlicher an dem Widersinn, Existenz in essentialen Momenten aufgehen zu lassen.

Ogiermann

Nigg, W., Dostojewski. Die religiöse Überwindung des Nihilismus. 8° (160 S.) Halburg, Rauhes Haus. DM 5.80. — Das Dostojewski-Kapitel aus den ‚Religiösen Denkern' sammelt die Grundanschauungen aus dem weitschichtigen Werk Dostojewskis und wertet sie zu einer Analyse des Gegenwartsmenschen

aus. Der Nihilismus, gegen den D. sich wendet, ist nicht die modische literarische Zeitströmung, sondern der Geist der zersetzenden Verneinung, Unsicherheit und Leere, verbunden mit dem Willen zur trotzenden oder verzweifelten Selbstbehauptung der eigenen Existenz. Die persönlichen Erfahrungen Dostojewskis, besonders die Erwartung des Todes auf dem Richtplatz und der Aufenthalt in Sibirien, und die Schicksale der typischen Romanfiguren lassen das Problem aus der intellektuellen in die existentielle Sphäre sich verlagern. Mit Berdjajew deutet N. die geistige Verfassung, die als Nihilismus bezeichnet wird, aus religiösen Gründen, als Verdrängung und Umkehrung der religiösen Verfassung des christlich asketischen Geistes, als gnadenlosen Asketismus, wie sie sich auf allen Gebieten des Daseins mit unheimlicher logischer und psychologischer Schärfe in gedanklich nicht leicht zu widerlegender Dialektik ausbreitet. Darum kann auch die Überwindung dieser Erscheinung nur aus religiösen Mächten gedacht werden. N. knüpft hierbei an die östliche Anschauung vom Volk als Gotträger, von der sakramentalen Erde an. Die christliche Lösung dieses Problems könne jedoch nicht vom historischen Christentum geleistet werden, ein vieldimensionales, apokalyptisches, johanneisches Christentum sei im Sinne Dostojewskis allein dazu befähigt. Zur weiteren Ergänzung und Korrektur müßte die neue systematische Darstellung der Philosophie Dostojewskis von R. Lauth, München 1950, verglichen werden. Fischer

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Grégoire, A., S. J., Leçons de philosophie des sciences expérimentales (Bibl. de la Faculté de Phil. et Lettres de Namur 8). 8° (230 S.) Namur 1950, Bibl. de la Fac. de Phil. et L., oder Paris, Vrin. — Durch diese anscheinend lose zusammenhängenden Kapitel, denen der inzwischen verstorbene Verf. nicht mehr die letzte Rundung geben konnte, zieht sich doch ein Grundgedanke, der sie alle verbindet: die Rechtfertigung der Induktion und damit die Begründung der Naturgesetze, und zwar geschichtlich wie auch systematisch. Aristoteles kennt zwei Arten der Verallgemeinerung: die eine, die zu einem Typus führt, die andere, die ein allgemeines Gesetz aufstellt; die Begründung des Verfahrens ist freilich noch vage. Interessant ist, daß Aristoteles in seinen Schriften der Erfahrung immer mehr Bedeutung beimißt. Da G. Astronom und Mathematiker war, versteht man es, daß er ein eigenes Kapitel der griechischen Astronomie widmet und auch im folgenden Abschnitt über die Renaissance vor allem die astronomischen Methoden berücksichtigt. Galilei ist der erste moderne Naturforscher: Auf Grund genauer Beobachtungen wird ein Gesetz in mathematischer Form ausgesprochen. Bacon hat die experimentelle Methode theoretisch ausgebaut; ihre reife Gestalt erhält sie durch Newton. Wie wird sie gerechtfertigt? Im 2. Kap. bespricht G. mehrere Lösungsversuche. Mit dem Beginn des 20. Jahrh. wird der Fragenkomplex erweitert; es geht — vor allem in Frankreich — nicht nur um die Begründung der Naturgesetze, auch die Einzelaussagen der Physik müssen analysiert und auf ihren Wert geprüft werden. Vertreter dieser Richtung sind Duhem, Le Roy, Poincaré; Meyerson betont gegen den Positivismus, daß die Wissenschaft nicht nur Gesetze aufsucht, sondern auch nach den Dingen und Ursachen forscht, wobei sie freilich auf das Irrationale als Grenze stößt. Ein Artikel über den Idealismus von Brunschvicg und ein zweiter über sein Gegenstück, den Empirismus des Wiener Kreises, sind zum 4. Kap. vereinigt. Die Leistungen des Wiener Kreises auf dem Gebiet der Logik und der Sprachanalyse werden von G. anerkannt. Den Schlußteil über Notwendigkeit und rechtmäßige Geltung der Naturerkenntnis hat G. Isaye, ein Mitbruder von und gleich diesem Professor in Löwen, nach den Leitideen des verstorbenen Verf. ausgearbeitet. Die Untersuchung geht von den beiden Sätzen aus: die Metaphysik ist dem Naturerkennen immanent per modum formae, und: die Naturwissenschaft ist Synthese des durch die Erfahrung Gegebenen mit apriorischen Einsichten. — Trotz

des Bruchstückcharakters tritt doch das Grundproblem einer Philosophie der Naturwissenschaft, die Frage der Induktion überall hervor. Hier geht G. der Sache wirklich auf den Grund, mit mathematischer Schärfe und Klarheit. Moderne Einzelfragen, die mit der Krise der klassischen Physik zusammenhängen, werden nur gelegentlich gestreift. Pohl

Groot, H., Raum und Zeit. Eine Untersuchung der metaphysischen Grundlagen unserer Naturwissenschaft. 8° (268 S.; 20 Abb., 8 Tafeln) Frankfurt/Main (o. J.), Holle. DM 7.—. — Das vorliegende, aus dem Holländischen übersetzte Werk gehört einer Buchreihe an, die nach der Absicht des Verlages zum selbständigen, kritischen Denken anleiten und so einer Metaphysik die Wege bereiten soll. Der Untertitel drückt den Inhalt treffender aus als die Hauptüberschrift, besonders wenn man noch weiß, daß die ‚Grundlagen' vor allem ideengeschichtlich untersucht werden. Die elf Kapitel tragen die Namen großer Naturforscher an ihrer Spitze. Nicht als ob nun die Lebensschicksale dieser Männer im Vordergrund stünden, sondern sie dienen nur als Mittelpunkte für die Gruppierung der Gedanken und als Typen, an denen sich die fortschreitende Entwicklung der Naturwissenschaften aufzeigen läßt. Unter „Aristoteles" wird auch das ganze Mittelalter miteinbegriffen, unter dem Thema: Wissenschaft und Philosophie am Gängelband der Theologie. Wie diese Ausdrucksweise erwarten läßt, fehlt es hier nicht an Schiefheiten, zumal der Verf. einer pantheistischen Auffassung zuneigt; Religion ist „das Bewußtsein der göttlichen Einheit, die das All zusammenhält und durch welches sich der Einzelne als Teil des Ganzen weiß" (8). Galilei hat mit dem Mittelalter gebrochen und „der Naturwissenschaft nach Befreiung aus der sklavischen Dienstbarkeit einer dogmatischen Theologie den Weg gewiesen" (49 f.); das Experiment tritt an die Stelle der Autorität des Aristoteles. Der Galilei-Prozeß wird taktvoll besprochen. Kepler verbindet in eigenartiger Weise mystische Spekulation mit exaktem Denken. Die scholastischen Elemente verschwinden immer mehr: Descartes stellt die mathematische Methode in den Vordergrund, Newton setzt eine neue Kausalitätsauffassung der aristotelischen entgegen. Die Frage nach dem Wesen der Naturerscheinungen weicht der exakten Beschreibung. Die klassische Physik — ihr Typus: Laplace — und mit ihr der Materialismus gehen ihrem Höhepunkt entgegen; Gott wird zur „überflüssigen Hypothese", während die Naturphilosophie zum Idealismus flüchtet. Die positive Seite dieses Aufschwunges ist durch die Namen Faraday, Maxwell, Lorentz gekennzeichnet. Doch nun kommt das Neue: Radioaktivität, Bohrs Atommodell, Relativitätstheorie unterwühlen die Grundlagen des klassischen Denkens; die Quantentheorie und ihre weitere Entwicklung bis Heisenberg hat den Bann der mechanischen Kausalität vollends gebrochen. In diesem letzten Kapitel kommen alte Begriffe, wie Ordnung, Finalität, Entelechie, wieder zu Ehren, wobei freilich G. des Guten zuviel tut und die Grenzen des Leblosen und Lebendigen, ja auch von Stoff und Geist verwischt, indem er „das bedeutendste Axiom des neuen Denkens" ausspricht: „Alles Sein ist bewußtes, geistiges Sein" (245). Die Schlußbetrachtung bringt eine deutliche Absage an den Wiener Kreis und eine Empfehlung der Intuition, die die Verstandesarbeit krönt. So ist zu hoffen, daß durch Zusammenwirken aller menschlichen Geisteskräfte die auseinandergerissene Dreieinigkeit Wissenschaft, Philosophie, Religion eine vertiefte Wiedervereinigung erleben wird. — Das Buch hat wertvolle gute Ansätze in Richtung auf eine Philosophie der Naturwissenschaften, daneben auch einiges, das bei unkritischen Lesern Verwirrung stiften kann; wer jedoch über diese Einseitigkeiten hinwegzulesen vermag, wird manche Anregung schöpfen, da der Verf. mit selbständigem Durchdenken eine gefällige Art der Darbietung zu verbinden weiß. Pohl

Whitehead, A. N., Philosophie und Mathematik. — Russell, B., Probleme der Philosophie — Whittaker, E., Von Euklid zu Eddington (Die Universität 9, 16, 22). kl. 8° (214, 165, 283 S.) Wien 1949, 1950, 1952, Humboldt. DM 9.50; 7.50; 10.80. — Der 1. Bd. stellt einen Querschnitt durch das Schaffen *Whiteheads* dar. Die ersten vier Essays sind der Darstellung seiner Philosophie

gewidmet, für die es keine unabhängigen ‚statischen' Substanzen gibt, sondern nur ein einziges, unzertrennbares Netzwerk von Ereignissen. In diesem Netzwerk machen die Betrachtungen über Unsterblichkeit die gedankliche Unterscheidung zwischen der Welt der Werte und der Welt der Tatsachen, in denen sich die Werte verwirklichen; Unvergänglichkeit bedeutet die Durchformung eines zeitlich-tatsächlichen Geschehens durch den zeitlosen Charakter eines Wertes. In dem Abschnitt über Sinnanalyse erweist sich der wahre Inhalt eines formulierten Begriffes als erkennbar nur aus der Gesamtheit seiner Verflechtungsbeziehungen; das Kap. über Gleichförmigkeit und Zufall betrachtet das Induktionsproblem auf demselben Hintergrund. „Die Mathematik und das Gute" sieht das Wesen des Guten in der Verwirklichung einer Wertstruktur; die Beziehung der Mathematik zum Guten besteht in ihrer Eigenschaft als allgemeiner Strukturenlehre. — Nach einem Aufsatz über Galilei berührt eine Gegenüberstellung der Einsteinschen und der Whiteheadschen Deutung der allgemeinen Relativität das Problem von Messungen in einem physikalisch heterogenen Raum. Die drei letzten Essays „Mathematik", „Axiome der Geometrie" und „Nichteuklidische Geometrie" geben einen Überblick über die angegebenen Gebiete für einen mit Mathematik einigermaßen vertrauten Leser. Im ersten wird Mathematik mit Russell definiert als „Wissenschaft der logischen Ableitung von Folgerungen aus den allgemeinen Prämissen allen vernunftgemäßen Schließens"; im zweiten wird u. a. die von Poincaré nachgewiesene Unmöglichkeit einer empirischen Entscheidung über die Geometrie des realen Raumes bestritten — warum, ist aus der beigegebenen kurzen Begründung nicht ersichtlich. — Der Band von *Russell* wird als Einführung in die Probleme der Erkenntnistheorie vor allem den Naturwissenschaftler ansprechen. Der philosophische Standpunkt ist etwa der des kritischen Realismus. Die Frage nach der Realität der sinnlich wahrgenommenen Gegenstände führt bald zum Induktionsproblem und zu dem der Allgemeinbegriffe und der Erkenntnis der zwischen ihnen bestehenden allgemeinen Beziehungen. R. vertritt unbedingt eine ‚intuitive' Erkenntnis der allgemeinsten Prinzipien; eine Erklärung dafür etwa durch eine Abstraktionstheorie wird jedoch nicht gegeben. Allgemein wird dann im letzten Kap. das Streben nach endgültigen inhaltlichen Erkenntnissen als Triebfeder des Philosophierens abgelehnt; der Wert der Philosophie liegt vielmehr in dem Wissen um die Probleme und in dem universalen Blickpunkt, den sie ihrem Anhänger verleiht. — *Whittaker* gibt dem mit der heutigen Physik einigermaßen vertrauten Leser einen interessanten Überblick über das geschichtliche Werden der Fragen und Lösungen (einschließlich der geometrischen Grundlagen), wobei man bemerkenswerte Einzelheiten erfährt, die sonst nicht leicht zugänglich sind. Nur zum Schluß wird man einen Abschnitt über Quantenelektrodynamik und Elementarlänge, über die ‚landläufige' Kernphysik und die Fortführung der Gedanken Eddingtons durch Dirac und Jordan vermissen. — Philosophie und Philosophen spielen meist keine besonders rühmliche Rolle. Kausalität wird mit Vorausbestimmbarkeit identifiziert; der Beweis v. Neumanns für die Unmöglichkeit „verborgener Parameter" in der Quantenphysik wird ohne Erwähnung der Kritik Reichenbachs als gültig vorgelegt. Büchel

Carnap R., Logical Foundations of Probability. gr. 8° (XVII u. 607 S.) Chicago 1950, University of Chicago Press. Doll. 12.50. — Ziel des Buches ist die Aufstellung einer induktiven Logik, d. h. eines Systems der Regeln des induktiven Schließens. In der mathematischen Logik bedeutet das: Es ist eine Funktion c (h, e) zu konstruieren, die angibt, in welchem Grad die ‚Hypothese' h durch das ‚Ereignis' e bestätigt (‚confirmed') wird, und es sind die wesentlichen Eigenschaften dieser Funktion abzuleiten. Der vorliegende 1. Bd. bietet die Voruntersuchungen dazu. Zunächst werden die beiden Wahrscheinlichkeitsbegriffe einander gegenübergestellt, die in der Theorie der Wahrscheinlichkeit auftreten: Wahrscheinlichkeit als Grad der Bestätigung einer Aussage und als Verhältnis der günstigen zu den möglichen Fällen. Der erste Begriff ist der eigentliche; der zweite wird auf ihn zurückgeführt. Dann tritt das Kernproblem

der Induktion auf: Wie kann überhaupt der Rückschluß von einer partikulären auf eine allgemeine Aussage gerechtfertigt werden? C. gibt zu, daß die meisten, auch die im übrigen empiristischen Autoren, glauben, an dieser Stelle nicht ohne ein erfahrungsvorgängiges Prinzip, etwa der Gleichförmigkeit der Natur, auskommen zu können. C. selbst weist jedoch zur Wahrung des Empirismus darauf hin, daß es sich ja nur darum handle, den *logischen* Zusammenhang zwischen den beiden Aussagen herzustellen; dieser sei aber analytischer Natur und benötige daher keine Bestätigung weder durch die Erfahrung noch durch ein apriorisches Prinzip. Es wird vielmehr versprochen, nach Aufstellung der Funktion c (h, e) im 2. Bd. auf der dadurch gebotenen Grundlage Sätze ähnlich dem Prinzip der Gleichförmigkeit der Natur abzuleiten (181 f.). Der Weg, der für die Aufstellung von c (h, e) angekündigt wird, weckt aber Skepsis gegenüber dem ‚analytischen' Charakter der induktiven Logik: Die Adäquatheit einer aufgestellten Funktion c (h, e) soll dadurch nachgewiesen werden, daß sie die gleichen Werte liefert wie die „intuitive Schätzung auf der Grundlage des gewöhnlichen induktiven Denkens" (232). Die induktive Logik C.s stellt also nicht eine Begründung des gewöhnlichen induktiven Denkens dar, sondern nur seine mathematische Formulierung, verbunden natürlich mit einer Rationalisierung und Systematisierung, wie C. selbst zugibt (576). Sie soll dem wissenschaftlichen Denken einen ähnlichen Dienst leisten wie etwa die Ersetzung des vorwissenschaftlichen Begriffs „warm" durch die Thermometerskala. Ob dies der Fall ist, läßt sich erst nach Erscheinen des 2. Bds. voll beurteilen.Die Voruntersuchungen im 1. Bd. sind jedenfalls übersichtlich in der Anordnung, ansprechend in der Fragestellung (soweit es sich um logisch-mathematische Probleme handelt) und sauber und durchsichtig in der Entwicklung. Vorkenntnisse aus der Logistik werden im wesentlichen nicht vorausgesetzt. Büchel

Einstein, A.-Infeld, L., Die Evolution der Physik. Relativitäts- und Quantentheorie, dargestellt vom Konzept bis zur definitiven Fassung. kl. 8° (352 S.) Wien 1950, Zsolnay. DM 13.20. — d'Abro, A., The Evolution of Scientific Thought. From Newton to Einstein. 2. Aufl. 8° (XX u. 481 S.) New York 1950, Dover Publications. Doll. 3.95. — „Verständlich für jedermann" verspricht der Umschlag des ersten Buches, und dieses Versprechen ist tatsächlich gehalten. Ohne eine einzige mathematische Formel, nur durch Erklärungen, Zeichnungen und Beispiele, und ohne Voraussetzung konkreter physikalischer Vorkenntnisse werden doch die grundlegenden Gedanken der klassischen wie der modernen Physik verständlich für den Leser, wenn er sich nur die Mühe macht, wirklich eine Seite nach der anderen durchzudenken. Daß die Quantentheorie mit nur etwa 50 Seiten etwas knapp bedacht erscheint gegenüber der Relativitätstheorie mit 140 Seiten, findet seine Erklärung im Namen des Senior-Autors. — Das zweite Buch, nur der Relativitätstheorie gewidmet, bietet in den 4 Abschnitten: Vor-relativistische Physik, Spezielle Relativitätstheorie, Allgemeine Relativitätstheorie und Methodologie der Wissenschaft eine zusammenfassende Darstellung der mit der Relativitätstheorie zusammenhängenden Tatsachen, Probleme und Überlegungen. Dabei werden nur wenige Formeln angeführt, deren Verständnis — von dem Abschnitt über Allgemeine Relativitätstheorie abgesehen — außerdem für den Gesamtzusammenhang nicht wesentlich sein dürfte. Trotzdem wird eine so eingehende und umfassende Bekanntschaft mit den in Rede stehenden Problemen in ihrer Verästelung und in ihrem gegenseitigen Zusammenhang vermittelt, wie sie sonst ohne ein spezielles Fachstudium nicht erreichbar scheint und doch für eine philosophische Stellungnahme unerläßlich ist. Darin liegt der Wert des Buches, wenn man von dem üblichen physikalistischen Empirismus, mit dem die auftauchenden philosophischen Probleme erledigt werden, absieht. Büchel

de Broglie, L., Licht und Materie. Ergebnisse der neuen Physik. 7. Aufl. 8° (329 S.) Hamburg 1949, Claassen u. Goverts. DM 15.50. — Ders., Die Elementarteilchen. Individualität und Wechselwirkung. 3. Aufl. 8° (280 S.) Ebd. DM 7.80. — Die beiden ausgezeichneten Bücher des großen französischen Phy-

sikers gliedern sich inhaltlich im wesentlichen in die Themenkreise: Darstellung der Quantenphysik, Quanten und Relativität, Indeterminismus, Kontinuum und Diskontinuum, Individualität und Wechselwirkung, Lichttheorie. Es sei gestattet, einige Einzelpunkte herauszugreifen. Zur Kausalitäts-Diskussion weist de B. darauf hin, daß eine bestimmte Art von Kausalität auch in der Quantenphysik unangetastet geblieben ist: Wenn eine „Elektronenkanone" Elektronen auf einen Auffangschirm schießt, läßt sich wegen des Indeterminismus zwar nicht voraussagen, welche Schirmpunkte getroffen werden; aber wenn die Elektronenkanone nicht arbeitet, wird der Schirm bestimmt überhaupt nicht getroffen (Elementart. 68). In diesem Sinn setzt auch die Quantenphysik für jedes beobachtete Ereignis (Auftreffen der Elektronen) eine Ursache (Arbeiten der Kanone) voraus. Diese Feststellung ist keineswegs trivial; denn z. B. P. Jordan führt in seiner Kosmogonie mit Berufung auf die Quantenphysik ein „sponanes" Entstehen der ersten Elementarteilchen ein, welches gerade nicht irgendein vorhergehendes Ereignis zur Ursache hätte. Auf diese Weise geht er trotz der Voraussetzung eines zeitlichen Beginns der Welt der Annahme einer Schöpfung aus dem Wege. Wenn die Feststellung de B.s, wie er meint, sich auf alle quantenphysikalischen Probleme ausdehnen läßt, wäre damit der Auffassung Jordans auch von der Physik her der Boden entzogen. — Das Problem Kontinuum - Diskontinuum stellt sich für de B. in der Quantenphysik deshalb in verschärfter Form, weil er die kontinuierliche „Wahrscheinlichkeitswelle" nicht als bloßen „Inbegriff unserer Kenntnisse" von einem punktförmigen Teilchen auffaßt, wie es oft dargestellt wird, sondern auch ihr eine Raumerfüllung durch das Teilchen „in einem gewissen Sinne" entsprechen läßt (z. B. L. u. M. 217). Man muß eine solche „realistische" Einstellung sehr begrüßen, wird aber dann die gleiche Folgerung wohl auch bezüglich des „Individualitäts-Verlustes" beim Einsetzen von Wechselwirkung ziehen müssen, zumal sich dieser in dem Phänomen der nur dem Systemganzen zuschreibbaren potentiellen Energie schon in der klassischen Physik andeutet. de B. betont denn auch, daß „der Vorgang des Austausches in einem gewissen Sinn ... als physikalische Tatsache betrachtet werden kann" (Elementart. 128); eine Seite davor führt er aber den Individualitätsverlust auf ein bloßes erkenntnismäßiges Nicht-Unterscheidenkönnen zurück. Wenn die mittelalterliche Naturphilosophie in der Teilung eines kontinuierlichen Körpers eine wirkliche Individualitäts-Verdoppelung und in der Wiedervereinigung eine Aufhebung der getrennten Individualitäten sah, so dürfte man diese Begriffe wohl auch auf den Bereich der Austauscherscheinungen anwenden, — wobei man allerdings, um den physikalischen Erscheinungen gerecht zu werden, „Grade" der mehr oder weniger starken Verschmelzung zulassen müßte, was nicht mit der thomistischen, wohl aber mit der suarezianischen Theorie der Teilung des kontinuierlichen Körpers vereinbar sein dürfte. Allgemein wird man jedoch bei einer solchen „realistischen" Auffassung der „Wahrscheinlichkeitswellen" oder des „Individualitätsverlustes" immer betonen müssen, daß die aus der Makrowelt gewonnenen Begriffe das Geschehen der Mikrowelt wohl nur in wesentlicher Analogie wiedergeben. Nur der Hinweis auf diesen Analogie-Charakter dürfte den Anomalien begegnen, die sich bei einer „univoken" realistischen Deutung der Quantenphysik aus der Komplementarität der beiden physikalischen Beschreibungsweisen unvermeidlich ergeben — ähnlich wie die scheinbaren Anomalien der Theologie in dem Analogie-Charakter der Gotteserkenntnis gründen. de B. stellt in diesem Zusammenhang ähnliche Überlegungen an über das Verhältnis des scharf umschriebenen Begriffs zur komplexen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit (L. u. M. 273 f.). Diese Überlegungen nehmen ihre Beispiele zwar aus dem Bereich der univoken Begrifflichkeit; das physikalisch Gemeinte dürfte aber wohl dem Inhalt des scholastischen Analogie-Begriffs entsprechen. Büchel

Fabre, J. H., Aus der Wunderwelt der Instinkte (Auswahl aus der Originalausgabe „Souvenirs Entomologiques"). gr. 8° (375 S.) Meisenheim/Glan 1950, Westkulturverlag. DM 9.—; geb. DM 11.80. — Das Buch bietet in deutscher

Sprache eine Auswahl von besonders schönen Kapiteln aus dem klassischen französischen Insektenwerk von F. (10 Bde.). Die Auswahl ist dabei so getroffen, daß sie den Leser anregen soll, den tieferen Fragen nach Wesen und Herkunft der Instinkte nachzuspüren. Tatsächlich standen diese Fragen immer hinter allen mit so viel dichterischem Glanz erzählten Forschungen des unvergleichlichen Beobachters. Dabei hat das Lebenswerk von F. durchaus noch nicht den Einfluß (besonders auf die Naturphilosophie) gewonnen, den es verdient. Bergson sagt mit Recht von F.: „Wir haben erst angefangen, ihn zu buchstabieren." Die Auswahl hat besonders jene Kap. berücksichtigt, in denen die Verhaltensweisen von Beutejägern geschildert werden, die ihre Beute vollständig zu lähmen verstehen, ohne sie zu töten (z. B. Prachtkäferwespe, verschiedene Grabwespen, Kreiselwespe). Dazwischen sind Kap. eingestreut, die mehr der grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem oberflächlichen Instinktbegriff der Entwicklungstheorien gelten und deren Versagen angesichts der wundervollen Ergebnisse F.s mit überlegener Ironie aufzeigen. F. schreibt selbst von seinen Forschungen über „Beutejäger": „Nirgends offenbart sich die eingeborene Weisheit des Instinktes klarer und beredter; nirgends rennt die Entwicklungstheorie gegen einen schwerer zu erschütternden Block an." Das Buch ist von *F. Kottje* mit einer treffenden Einleitung und einem Schlußwort über das Grundphänomen des Lebens, wie es in den Instinkthandlungen sichtbar wird, versehen worden. Man vermißt in dem sehr dankenswerten Buch nur einigen Bilderschmuck. Haas

Kretschmer, E., Hysterie, Reflex und Instinkt. 5. Aufl. 8°) (156 S.) Stuttgart 1948, Thieme. DM 6.75. — K. sucht in diesem Werk „einen Teil der Bestände an menschlichen Instinktformeln und die Art, wie sie mobilisiert und benützt werden" (Vorwort), aufzuweisen. Zugleich soll damit ein Beispiel für die „komplizierten Verzahnungen zwischen Willensvorgängen und Reflexvorgängen beim Menschen gegeben werden". Die Hysterie, die in diesen Problemzusammenhang einbezogen wird, faßt K. (gemäß der modernen Hysterielehre) nicht einfach als ein klinisches Krankheitsbild mit bestimmten Einzelsymptomen auf, sondern als eine psychische Reaktionsform (7). „Die hysterischen Symptome sind entwicklungsgeschichtlich vorgebildete Reaktionsweisen des triebhaften seelischen Untergrundes" (8) und liegen als solche in jedem Menschen bereit. Eine andere Hauptrichtung in der Hysterielehre sieht in den hysterischen Symptombildern eine Tendenz, einen „Willen zur Krankheit", eine „Flucht in die Krankheit". Beide Gesichtspunkte vereinigt K. in seiner Definition des Hysteriebegriffes: „Hysterisch nennen wir vorwiegend solche psychogenen Reaktionsformen, wo eine Vorstellungstendenz sich instinktiv, reflexmäßig oder sonstwie biologisch vorgebildeter Mechanismen bedient" (11). Die weitere Behandlung des Problems zerfällt in 2 Teile: 1. Die Beziehungen zum Instinkt- und Triebleben (Bewegungssturm und Totstellreflex, Triebleben, Konstitution und Charakter). Hier wird z. B. der hysterische Bewegungssturm mit verwandten Erscheinungen aus dem Tierreich (z. B. Reaktionen niederer Organismen) verglichen. Der Vergleich ergibt, daß sich die hysterische Reaktion zur menschlichen Normalreaktion wie der Instinkt zum Intellekt verhält. Auch die „Immobilisationsreflexe" bei Tieren bieten reiche Vergleichsmöglichkeiten. Der 2. Teil des Buches über die psychophysische Dynamik der Hysterie gibt an Hand eines reichen und sorgfältig ausgewählten Tatsachenmaterials Antwort auf die Frage, wie die Umsetzung „seelischer Erlebnisenergie" in die bekannten hysterischen Entladungskomplexe erfolgt (hysterische Gewöhnung, Gesetze der willkürlichen Reflexverstärkung, Willensapparate des Hysterischen, Erlebnisverwandlungen). — Das in seiner Neuauflage wenig veränderte Buch stellt einen der wesentlichsten Beiträge zum vielschichtigen Problem der Hysterie dar. Eine Verwertung der Ergebnisse der modernen Instinktforschung (Lorenz, Tinbergen u. a.) könnte das Werk noch weiter vertiefen. Haas

Mitterer, A., Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. gr. 8°

(240 S.) Wien 1947, Herder. DM 15.—. — Das Buch gehört in den Rahmen der „weltbildvergleichenden Thomasforschung", zu welcher der Verf. schon eine Reihe von Beiträgen geliefert hat. Im vorliegenden Buch wird die Entwicklungsgeschichte der Organismen und des Menschen in ihrer naturphilosophischen Bedeutung dargestellt. Den fundamentalen Unterschied zwischen der aristotelischen Auffassung und jener der modernen Biologie bringt M. auf die Schlagworte: Erzeugungs- und Entwicklungsbiologie. Im Weltbild des hl. Thomas gibt es zwei Arten von Erzeugung: eine vertikal-simultan gerichtete (d. h. erzeugendes Subjekt räumlich höher und ranghöher als erzeugtes Subjekt) und eine horizontal-sukzessiv gerichtete (d. h. räumlich auf gleicher Ebene und meist auch ranggleich, zeitlich aber nacheinander). Beide Arten sind bei der Erzeugung der Organismen beteiligt; so erzeugt den Menschen die Sonne und der Mensch. Beide Erzeugungsarten sind durch die moderne Naturwissenschaft überwunden und an die Stelle der Erzeugung (die mit den Begriffen Werkzeug, Werkstoff, Werkstück usw. arbeitet) ist die Entwicklung getreten, bei der ein Körper aus dem anderen hervorgeht durch innere Entwicklung eines Teiles des letzteren (40). Wohl kennt die alte Naturphilosophie den Begriff der actio immanens; aber M. glaubt, daß man auch diesen Begriff „erzeugungstheoretisch" ausgelegt habe. Der ganze Organismus werde von Thomas „technomorph" aufgefaßt (48). Die grundlegende Voraussetzung dazu sei, „daß zwischen Technik und Natur (ars und natura) eine Ähnlichkeit der ursächlichen Verhältnisse" vorliege. So sei die Kategorientafel der Ursachen „technomorph" gefaßt (54 ff.). Eine begriffliche Fassung der eigentlichen Entwicklung sei aber auf diese Weise nicht möglich. Wir müssen also die technomorphen Begriffe an Hand der Tatsachen Schritt für Schritt berichtigen und durch andere ersetzen. — Das 2. Kap. behandelt ausführlich die Erzeugungs- bzw. Entwicklungsgeschichte des Menschen als ein besonderes anschauliches Beispiel für den Wandel der Auffassungen. Nach der alten Biologie gibt es beim Werden des Menschen eine dreifache Tätigkeit: eine vorbereitende von seiten des Weibes (Bereitstellung des Werkstoffes: Gebärmutterblut), die Haupttätigkeit von seiten des Mannes (formatio et organisatio prolis) und eine nachfolgende Tätigkeit, nämlich Hege und Pflege des Keimlings im Mutterschoß. Nach der heutigen Biologie ist der wesentliche Beitrag des Mannes das Spermium, der des Weibes das Ei; Thomas kennt beide noch nicht. Außerdem ist nach ihm der Same nicht belebt, sondern nur lebensfähig und wird nicht Teil des neuen Organismus. — Im letzten Kap. stellt M. einige wesentliche Tatsachen und Begriffe der modernen Entwicklungsbiologie dem alten Weltbild gegenüber. Die Entwicklung wäre danach eine neue, von Thomas nicht erfaßte Kategorie des Werdens, die in dem „inneren Wechsel der hylomeren Konstitution unter Verbleib der hylomorphen" (209) besteht und auch nicht unter den allgemeinen Bewegungssatz fällt (212). Sie unterliegt vielmehr dem Ganzheitssatz: „Das Ganze ist innerer Entwicklungsfaktor der Entwicklung einzelner Teile." — In der Arbeit von M. haben wir die in mehreren Schriften zerstreute Zeugungsbiologie des hl. Thomas in zusammenhängender Darstellung vor uns. So zeigt uns diese eingehende Studie, wie sehr sich Thomas mit dem Weltbild seiner Zeit in philosophischer Bemühung bis in Einzelheiten hinein auseinandergesetzt hat. Hierin kann er uns nur Vorbild für die uns heute gestellte Aufgabe sein. Freilich wird hier aber auch die Grenze dieses „Weltbildvergleiches" spürbar. Es bedarf einer behutsam abwägenden Beurteilung dessen, was tatsächlich weltbildgebunden und was bleibende Wesenseinsicht ist. Daß alles den Problemkreis der Zeugung betreffende Denken bei Thomas entwicklungsfremd sei, dürfte den wahren Sachverhalt nicht treffen. M. sagt von der Seele: „Sie ist (nach Thomas) nicht unmittelbares konstitutionelles Prinzip des Tätigseins dieses einen Subjektes, sondern sie ist wie ein tätiges Subjekt (motor) in diesem Subjekt"; „sie ist nicht unmittelbar mit dem Leib zusammen ein Tätigkeitssubjekt" (47). Wäre das die Auffassung des hl. Thomas, so müßten wir hier allerdings den tiefsten Grund für die „technomorphe" Deutung sehen. In Wirklichkeit faßt aber Thomas den Organismus als ein „unum per se", als die eine lebende Substanz auf. Dieses eine, aus zwei Wesensteilen geeinte

Seiende ist auch der letzte Tätigkeitsgrund. Die von M. herangezogene automatische Bewegung des Herzens setzt diesen metaphysischen Tätigkeitsgrund voraus. Wir glauben, daß gerade diese Auffassung des Organismus einen wertvollen Ansatz für das moderne entwicklungsbiologische Denken bietet. Auch bei dem biologischen Teilungsproblem scheint uns Thomas von einer auch heute noch fruchtbaren Einsicht geleitet zu sein. Er sagt: In animalibus, in quibus figura partis fere est conformis figurae totius, pars recipit animam ut quoddam totum: quare decisa vivit (De spir. creat. a. 4 ad 9). Läßt sich dieser Gedanke nicht treffend z. B. auf die Regenwurmteilung anwenden, da der Regenwurm eben deshalb geteilt werden kann, weil er zu den metameren (segmentierten) Körpern gehört, d. h. längs der Körperhauptachse innerlich und auch weitgehend äußerlich gleichartige Körperabschnitte wiederholt? Wenn M. diese Ansätze (die er selbst anerkennt) mehr herausgearbeitet hätte, wäre der Eindruck einer gewissen Einseitigkeit, der dem Buch leider anhaftet, vermieden worden.

Haas

Koppers, W., Der Mensch und sein Weltbild. 8° (272 S.) Wien 1949, Herold. DM 6.50. — Der Name Koppers bürgt für Rang dieses Buches. Wendet es sich auch an das Verständnis weiterer Kreise, so beruht es doch teils auf eigenen wissenschaftlichen Forschungen („daheim und im Felde"), teils auf guten Informationen bei Forschern der Nachbardisziplinen frühzeitlicher Völkerkunde und Kulturforschung. Erwachsen ist das Buch aus einem Beitrag über „Urmensch und Urreligion" in dem von Fr. Dessauer veröffentlichten Sammelband „Wissen und Bekenntnis" (²1946). Es ist aber „alles in allem zu einem neuen Buch geworden" (7). Steht auch allenthalben das Geistige des Menschen im Vordergrund, so konnte doch bei der Behandlung des Ursprungsproblems die Frage nach der leiblichen Herkunft des Menschen nicht übergangen werden, wie sie ja auch sonst im Schrifttum der ‚Mödlinger Schule' (vor allem auch im Anthropos) dauernd mitverfolgt wurde und wird. In einem eigenen Kapitel (II) begründet und fordert der Verf. das Mitspracherecht der Ethnologie in der Abstammungsfrage, läßt Biologen und Paläontologen in je eigenem Kapitel (V und VI) zu Wort kommen, mit Bedacht aber nicht bloß solche der evolutionistischen Linken, sondern auch solche einer gemäßigten Mitte, ja selbst der extremen Rechte. Es entspricht dem eigenen Standpunkt des Verf., daß von Anthropologen Lebzelter (Wien), von Paläontologen Birkner (München), von Biologen Portmann (Basel) besonders ausgiebig und vielfach in langen wörtlichen Zitaten angeführt werden. Daß dem Verf. als Vertreter der ‚historischen Schule' die Forderung Portmanns, die Frühmenschenfunde ‚historisch' (als Produkte „kaum mehr übersehbarer geschichtlicher Aktionen und Entwicklungen" und als erbmäßige Rekombinationen von unbekannten vorgegangenen Lebensformen) zu beurteilen, besonders zusagt, ist begreiflich (vgl. 84 ff.). — Das Schwergewicht des Buches liegt auf den Darlegungen über das geistige Menschtum der Alt- und Restvölker. Die Abkehr vom „Levy-Bruhlismus" wird schon in der Einführung belegt (Levy-Bruhls Widerruf seiner früheren Annahme einer „prälogischen Mentalität" der Primitiven ist inzwischen durch posthume Veröffentlichungen auch breiteren Kreisen der Öffentlichkeit bekannt geworden; vgl. E. F. Podach in Zeitschr. f. Ethnologie 76 [1951] 46 ff.). Die für das Weltbild des Frühmenschen grundlegende geistige Ausrüstung behandelt der Verf. in einem eigenen Kapitel (IV) „im Lichte der Prähistorie". Die drei Schlußkapitel (VII—IX), die bei weitem den größten Raum des Buches beanspruchen (119—242), behandeln vornehmlich die Religion der ältesten Menschen. Hier schöpft der Verf. aus dem Vollen eigener Forschungen und solchen der Wiener Schule mit ihrer unvergleichlich dastehenden Sammlung, Sichtung und Durcharbeitung alles einschlägigen Materials. Eine zeitlich-kausale Priorität der Magie vor der Religion wird heute auch von anderen Forschern der Früh- und Vorgeschichte abgelehnt (so jüngst auch von G. Kraft, Der Urmensch als Schöpfer, ² 1948). Die ethnologische Klarstellung des Hoch- und Vatergottglaubens der Alt- und Urvölker, in der man vielleicht „die wichtigste Entdeckung des 20. Jahrhunderts" erblicken könne (241), bietet dem

Verf. Anlaß zur Erörterung zweier Gipfelfragen: 1. Hat man es hier mit Überbleibseln eines Urmonotheismus zu tun? (Kap. VIII); 2. Ist der Ursprung dieses Eingottglaubens natürlichen oder übernatürlichen Ursprungs? (Kap. IX). Hier münden die Ausführungen in die Bemühungen um die neue Gestalt des ‚historischen Gottesbeweises', die den Einwänden gegen die Grundlagen seiner älteren Form wirksamer begegnen soll. Die philosophische Gotteslehre und die Fundamentaltheologie können an dieser Problemdiskussion nicht ohne wesentlichen Verlust vorübergehen. Ternus

Landmann, M., Elenktik und Maieutik. Drei Abhandlungen zur antiken Psychologie. 8° (141 S.) Bonn 1950, Bouvier. DM 6.—; geb. 7.50. — Die Titel der Abhandlungen sind: Elenktik und Maieutik (mit je einem Exkurs über die sokratische Ironie und die analytische Maieutik); Der Gedanke des Irrationalen bei Platon; Theophrast und die Charakterologie. — Das Grunderlebnis des Nichtwissens (11) führt Sokrates zur Methode seiner Elenktik, jener Widerlegungskunst, die das wissende Nichtwissen wecken will (14). Im Gesprächspartner verursacht die Elenktik das Sich-schämen (26) seines Nichtwissens und das Streben nach philosophischer Erkenntnis (29). Dieser zweite, positive Gesichtspunkt der Elenktik läßt sie zur Maieutik werden, zur Hilfe beim Bemühen um das Wissen; so sind Elenktik und Maieutik letztlich nur Aspekte ein und derselben Methode (37). Maieutik kann sich auch als analytische Seelenheilung (46) betätigen, indem sie unbewußtes Wissen ins Bewußtsein zu heben sucht. Einen wesentlichen Unterschied zur neuzeitlichen Psychoanalyse sieht der Verf. darin, daß Sokrates die allgemein menschliche Wahrheit heben will, während es der Psychoanalyse um das privateste Erleben des einzelnen zu tun ist (50). Beiden gemeinsam aber ist der notwendige Kontakt von Person zu Person (56). — Im Zusammenhang mit der Elenktik bietet sich eine Untersuchung der Ironie des Sokrates an, wie sie im betonten Nichtwissen gegenüber „Wissenden" erscheint. In Abwägung der zeitgenössischen und späteren Beurteilung des Sokrates sieht der Verf. in der bloß negativen Deutung der Ironie eine Fehlauffassung seitens der Gegner des Sokrates (21), dessen Bekenntnis zum Nichtwissen ernstgenommen werden müsse. Freilich habe sich der Ironiebegriff später abgeschliffen zur Vorstellung eines bewußten Abweichens von der Wahrhaftigkeit, wenn auch ohne eigentlich tadelnswerte Absicht (25). — Zur Erhellung der psychologischen Voraussetzungen der sokratischen Maieutik wird die Lehre Platons herangezogen, nach der echt Irrationales „dauernder Unterbau des Rationalen" sein kann. Platon kennt aber auch ein „spezifisch Irrationales" als vollwertig schöpferischen Grund und ein „bloß minder Rationales", das lediglich Vor- und Negativstufe des Rationalen ist (73). Damit ist eine Gegenwendung Platons gegen die rein rationale Aufklärung durch Sokrates gegeben (85). — Während die moderne Charakterologie Gesamtstrukturen erarbeitet, zeichnet Theophrast Charaktereigenschaften, die bei ihrem Träger nicht die ganze Breite der Persönlichkeit aufzeigen wollen, ja in künstlicher Betonung gehäufter Einzelmerkmale gerade die Erfassung eines einzelnen Zuges beabsichtigen (93 f.). Wenngleich Ethik und Komödie dabei Pate standen, bahnt sich bei Theophrast doch die Charakterologie als neuer Zweig der antiken Phychologie an, weil neben die Sicht des „Menschen im allgemeinen" jene der „menschlichen Besonderungen" ins Blickfeld tritt (104). — Die Darlegungen gründen auf einer umfassenden Kenntnis der Literatur und zeichnen sich durch die geistvolle Art der Interpretation und Synthese aus. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei der jeweils versuchten Begegnung mit neuzeitlichen Problemstellungen die antiken Vorgaben hier und dort nicht mehr denn als Kristallisationskerne für eine eindrucksvolle Zusammenschau erscheinen, ohne daß ein innerer geistesgeschichtlicher Zusammenhang gleich überzeugend erscheinen könnte. Trapp

Wellek, A., Die Wiederherstellung der Seelenwissenschaft im Lebenswerk Felix Kruegers. 8° (79 S.) Hamburg 1950, Meiner. DM 3.—. — Das vorliegende Buch ist dem Andenken Kruegers gewidmet, der als Nachfolger von Wundt zwei Jahrzehnte in Leipzig lehrte und sich als Begründer der Ganz-

heits- und Strukturpsychologie, der zweiten „Leipziger Schule", hohe und bleibende Verdienste erworben hat. In dem Buche soll aber nicht nur Persönlichkeit und Werk Kruegers dargestellt und gewürdigt werden. Der Verf. will auch einen Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrh. geben. Wenn er von seinem mit Recht verehrten Lehrer sagt, daß er „ohne Zweifel ein streitbarer Mann war" (58), so wird der Leser bestätigen, daß etwas von der Kampfesfreude des Meisters auch in die Zeilen dieses Buches eingeflossen ist. Vermutlich wird die eine oder andere Meinung des Verf. deshalb auch auf Widerspruch stoßen. — Die Lehren Kruegers kann man (10) mit den Worten Ganzheit, Gefühl, Entwicklung, Struktur kennzeichnen oder auch, wie W. es tut, (behelfsmäßig) mit den Kernworten von Thesen: Holismus, Emotionalismus, Sozial-Evolutionismus, Antiphänomenalismus (Substantialismus). Krueger stellte der bis dahin geltenden Bewußtseinspsychologie die Seinspsychologie gegenüber und gab damit der „Psychologie ohne Seele" ihren eigentlichen Gegenstand wieder. Das Sein, um das es ihm geht, ist die Struktur, die als der tragende Grund der seelischen Erlebnisse und der im Bewußtsein aufsteigenden Phänomene angesehen werden muß (vgl. dazu Wellek, Das Problem des seelischen Seins). Diese Struktur, auch wenn sie als Substanz im Aristotelischen Sinne zu fassen ist (inhaltliche Annäherungen an die Aristotelischen Kategorien liegen bei Krueger sicher vor), kann nicht einfachhin als identisch mit der Seele gesetzt werden (20—22). Denn auch die leibseelische Ganzheit, die Vollsubstanz nach Aristotelischer Kategorienlehre, ist Struktur, psychophysische Gesamtstruktur. Auch das *Gefüge* von Anlagen, Instinkten usw. hat als Struktur zu gelten, als Gliedstruktur. Dabei sind, in Weiterführung Aristotelischen Denkens, diese Gefüge nicht als Substanzen anzusehen, sondern als entwicklungsfähige *Qualitäten* einer Substanz. Wir möchten glauben, daß von eingehenderen Untersuchungen über das Verhältnis des Kruegerschen Strukturbegriffes zur Kategorienlehre des Aristoteles bedeutsame und neue Erkenntnisse für die Seinspsychologie erwartet werden können. Außerdem liegt hier ein Weg vor, wie die von W. mit Recht bedauerte „scharfe Scheidung" in empirische und metaphysische Psychologie (33—38) auch in der neueren Scholastik überwunden werden kann. — Bei den Ausführungen über strukturelle Vorformung (28) hätte auf eine Spezialstudien hingewiesen werden können, z. B. auf Fuetscher, Akt und Potenz, Innsbruck 1933. Gilen

Diel, P., La divinité. Étude psychanalytique. 8° (218 S.) Paris 1950, Presses Universitaires, Fr. 460.—. — In den beiden Teilen dieser Arbeit: Geschichte des Symboles „Gott" (25—119), Gott und der Mensch (123—215) vertritt der Verf. einen sehr weitgehenden Psychologismus. Die Psychologie ist nicht nur untrennbar an das Symbol „Gott" gebunden (11), sondern dieses Symbol ist selber nichts anderes als ein Produkt, das höchste Produkt des Überbewußten (nicht des Unbewußten, wie Freud irrigerweise meinte). Es wäre ein gefährlicher Irrtum, das Symbol der Mythen, auch das Symbol „Gott" als eine Realität aufzufassen (31). Darum ist Gott aber doch keine Täuschung; er ist vielmehr ein Mythos (17), der sich vom Animismus zum Heidentum und weiter zum Monotheismus entwickelt hat. Der christliche Mythos, in dem der Symbolismus „Gottheit" in die drei Personen der Trinität entfaltet wurde, ist als Abschluß und Krönung der mythischen Entwicklung anzusehen (89). Daß sich bei solcher Auffassung des christlichen Gottesbegriffes (D. irrt übrigens, wenn er meint, daß innerhalb der christlichen Trinitätslehre Gott-Geist als zweite Person angesehen werde) keine Übereinstimmung zwischen phychologischer „Übertragung" und theologischer Erklärung erwarten läßt, hat der Verf. vorausgesehen. Doch ist Polemik ihm nur Mittel zum Zweck: die Wahrheit erreichen (21). — Man muß sich, dieser Intention des Verf. entsprechend, fragen, welchen Wahrheitswert er seinen Ausführungen zuschreibt. Er erhebt nur den Anspruch, einen Zusammenhang von Hypothesen, eine *Theorie* vom Sinn des Lebens und moralischer Lebensführung zu geben (213). Gott symbolisiert ihm das Geheimnis der Existenz überhaupt und das Mysterium einer ewigen Ge-

rechtigkeit. Wenn er jedoch meint, das Geheimnis der Existenz und das Mysterium der Gerechtigkeit auf ein bloßes Symbol zurückführen zu können und nicht auf eine jenseits aller Symbole und jeden Mythos stehende personhafte und unbedingte Realität zurückgehen zu müssen, so ist das ein Irrtum, der weder den Phänomenen der Religionsgeschichte noch denen des Mythos und der Mythologie gerecht wird. Die Begründung so weittragender Behauptungen von der Basis einer Psychologie der Motivation aus (ein früheres Werk des Verf.) erscheint außerdem methodisch als unzureichend, so interessant im übrigen auch seine psychologistische Konzeption einer metaphysischen Psychologie und symbolischen Metaphysik sich darstellt (vgl. 116—119). Gilen

Neumann, E., Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. Mit einem Vorwort von C. G. Jung. gr. 8° (546 S.) Zürich 1949, Rascher. DM 26.—. — Im 1. Teil dieses umfangreichen Buches mit seinen „so vielen Ab- und Umwegen in die Menschheitsgeschichte" (423) behandelt der Verf. die mythologischen Stadien der Bewußtseinsentwicklung. Er offenbart dabei nicht nur umfassende Kenntnisse antiker, auch ägyptischer, babylonischer und indischer Mythologien (Schöpfungsmythos 19—143, Heldenmythos 147—276). Vielmehr hat er auch seine eigene Gedanken- und Darstellungswelt so an die Formen des Mythos angeglichen, daß man hin und wieder eher einen Mythos als eine Geschichte vom Ursprung des Bewußtseins zu lesen vermeint. Es war allerdings auch nicht Absicht des Verf., eine spezifisch wissenschaftliche Geschichte der Ursprünge des Bewußtseins zu schreiben. Vielmehr ist „die Therapie und die aktuelle Problematik des modernen Menschen der eigentliche Gegenstand" seines Buches (423). Unter diesem Gesichtspunkt bietet die tiefenpsychologische Deutung der aus primitiven Kulturen und Mythologien zu enthebenden Symbole beachtenswerte Aspekte für Verständnis und Therapie des modernen, in seinen Tiefen entwurzelten Menschen. Die Schwierigkeit, die dem keineswegs eindeutigen Begriff des Bewußtseins innewohnt und damit auch in eine Ursprungsgeschichte des Bewußtseins hineinwirkt, hat auch den Verf. offenbar bedrängt. Und man kann kaum behaupten, daß er dieser Schwierigkeit voll Herr geworden sei. So ist das Bewußtsein einmal „Erkenntnisorgan" (365). In der damit angedeuteten Richtung mag es liegen, wenn die Wissenschaft bezeichnet wird als der „Versuch einer Selbstbefreiung des Bewußtseins von den wirkenden Mächten des Unbewußten" (364). Aber es gibt außerdem andere Arten des Bewußtseins, z. B. das Selbstbewußtsein des Menschen und das Bewußtsein des objektiven Geistes einer Kultur, einer Zeit. Und es wäre fruchtbar, wenn der Verf. diese verschiedenen Arten des Bewußtseins klar geschieden und in ihren je differierenden Wegen der Entwicklung und der Geschichte dargestellt hätte. — Der 2. Teil des Buches befaßt sich mit den psychologischen Stadien der Persönlichkeitsentwicklung (279—445). In ihm „soll die Bedeutung des Mythos für die Entstehung der Persönlichkeit des modernen abendländischen Menschen aufgewiesen werden" (218). In den hier von N. angerührten Problemkreisen des Mythos und des Bewußtseins, der Persönlichkeitsentfaltung und der transpersonalen Kräfte liegen bedeutsame Fragen vor, die auch die allgemeine Psychologie interessieren und befruchten können. Einer genauen Analyse bedarf noch die psychogenetische Grundposition des Verf.: daß in der Ontogenese des Bewußtseins der Einzelpersönlichkeit die mythologischen Stufen der Menschheitsgeschichte wiederkehren. Gilen

Haecker, Th., Metaphysik des Fühlens. Eine nachgelassene Schrift. 8° (97 S.) München 1950, Kösel. DM 3.50. — Das Hauptanliegen der kleinen Schrift wird im Vorwort wie folgt formuliert: Das Fühlen ist die primordiale Seinsweise des vollen Seins als Geist und Subjektivität (7). Während Denken und Wollen Distanz schaffen, immer einen Gegenstand haben, auf den sie sich beziehen, drückt das Gefühl die Subjektivität schlechthin aus. Wie Gut und Böse zum Wollen, wie Wahr und Falsch zum Denken, so gehört ebenso unmittelbar Selig und Unselig zum Fühlen (8). Damit ist gleichsam das obiectum formale erfaßt. Vom Begriff der Seligkeit ausgehend, bemüht sich der Verf., klar zu machen, daß das Fühlen nicht nur zum Wesen menschlichen, sondern

auch göttlichen Geistes gehört (12). Aufzeichnungen aus den Tagebüchern Kierkegaards und Pascals werden zur Begründung angeführt. Das Fühlen entziehe sich allerdings dem Bewußtsein zweiter Ordnung, der Reflexion, und darin liege auch die Schwierigkeit, sein Wesen und seine metaphysische Bedeutung klar zu sehen und anzuerkennen (32). Immer wieder wird wiederholt, daß der Geist eine Einheit darstelle aus drei Eigenheiten: Denken, Fühlen und Wollen, und daß das Fühlen in dieser Einheit vom selben Range sei wie die beiden anderen Eigenheiten. Es ist verständlich, wenn in einem nicht durchgesehenen nachgelassenen Werke oft Abweichungen vom eigentlichen Thema vorkommen, ebenso, daß ein eigentlicher Beweis noch fehlt; trotzdem wird der Leser bei aufmerksamer Lektüre wichtige und wesentliche Anregungen finden, die nicht verlorengehen sollten. Stasch

Tischner, R., Ergebnisse okkulter Forschung. Eine Einführung in die Parapsychologie. gr. 8° (212 S.) Stuttgart 1950, Deutsche Verlags-Anstalt. DM 14.50. — Der Verf. will einen kritischen Bericht über die „außersinnlichen Erfahrungen und Erscheinungen" geben. Im 1. Teil werden die sog. Grenzgebiete erörtert: Muskellesen, Suggestion, Hyperästhesie, Traum, Hypnose, Persönlichkeitsspaltung, Automatismen, Trance, Doppel-Ich. Alle diese Erscheinungen werden von der Hypothese der Dynamik des Unbewußten her beleuchtet (21—57). Im 2. Teil wird über die eigentlichen parapsychischen Erscheinungen (Telepathie und Hellsehen) berichtet. Das Kap. „Zur Theorie der außersinnlichen Erscheinungen" (128) wird mit dem bezeichnenden Satz eingeleitet: „Zur Erklärung dieser Erscheinungen läßt sich vorerst nichts Genaues sagen". Die sog. physikalisch-physiologische „Wellentheorie" wird verworfen, ebenso die Hypothese einer „Seelenreise". Trotzdem ist der Autor der Meinung, „daß in der Tat eine außersinnliche Erfahrung nicht mehr zu leugnen ist" (133). Der 3. Teil beschäftigt sich mit den „paraphysiologischen Erscheinungen": Wünschelrute und Pendel, bei denen sowohl das Hellsehen als auch Strahlungen eine Rolle spielen sollen (139). Telekinese und Teleplastik (Materialisation) werden unter dem Begriff der „paraphysischen Erscheinungen" zusammengefaßt. Sie stellen das umstrittenste Gebiet der Parapsychologie dar (143). Zum Thema „Spiritismus" meint der Verf., daß hier die allgemeine Neigung unterbewußter Vorgänge zu einer Personifizierung und Dramatisierung eine große Rolle zu spielen scheine (187). Im 6. Teil werden die „Spukphänomene" beschrieben. Hierbei meint der Verf. nach der Aufzählung der Erklärungsversuche: ... „gestehen wir also unsere völlige Unwissenheit ein" (194). Im abschließenden Kap. „Zur Theorie der Parapsychologie" geht T. von der Feststellung aus, daß die Para-Erscheinungen als Tatsache anzuerkennen seien (201). Die Aufgabe der weiteren Forschung soll es sein, diese Tatsachen mit dem bisherigen Wissen in Verbindung zu setzen. Man müsse jedenfalls eine Hypothese annehmen, nämlich daß ein gehirnunabhängiges, unkörperliches Wirken der Seele möglich sei. Stasch

Holzamer, K., Einführung in die Pädagogik. 8° (202 S.) Mainz 1949, Kirchheim. — Das Werk will denen ein Berater sein, die sich zum erstenmal mit Erziehungsfragen beschäftigen (7). Der 1. Teil ist dem „Menschenbilde" gewidmet, wobei es dem Verf. nicht so sehr um eine systematische Darstellung, als um ein Aufzeigen der Wege geht, wie verschiedene wissenschaftliche Disziplinen zu diesem „Bilde" gelangen. Die psychologischen (30) und die philosophischen Ansatzpunkte werden kurz erwähnt und dann die Fragen der Erkenntnistheorie (35), der Ethik (63) und der Religion (75) behandelt. Mehrmals wird das „Ganzheitsproblem" des menschlichen Seins betont und mit dem Bilde einer „Landschaft" verglichen, das als Ergänzung zur bisherigen „organischen Strukturiertheit" angesehen werden kann. Der 2. Teil handelt über das Verhältnis von theoretischer und praktischer Pädagogik und schließt mit einem anschaulichen Lebensbild eines großen Erziehers (Don Bosco) ab. Hervorzuheben wäre die Zusammenfassung des Werkes im Abschnitt „Pädagogische Grundbegriffe" (150). Stasch

4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie

Janssen, A., Leergang van algemeene moralphilosophie. 2. Aufl. — Leergang van bijzondere moraalphilosophie I, 3. Aufl.; II 1, 3. Aufl.; II 2, 2. Aufl. gr. 8° (354, 144, 252, 284 S.) Löwen 1946, 1946, 1947, 1949, Universitas. Fr. 130.—; 65.—; 90.—; 130.—. — Diese vierbändige Ethik des flämischen Moralphilosophen der Löwener Universität verbindet in glücklicher Weise Treue zu der großen Überlieferung katholischer Moralphilosophie mit Aufgeschlossenheit für die modernen Fragestellungen. Der 1. Bd. behandelt die allgemeine Ethik, der 2. Bd. die rein sittlichen (d. h. nicht rechtlichen) Pflichten im besondern, der 3. und 4. Bd. die Naturrechtslehre, und zwar der 3. Bd. die allgemeine Rechtsphilosophie, die Rechte und Rechtspflichten des Einzelmenschen und das Ehe- und Familienrecht, der 4. Bd. die Fragen der Staatsphilosophie und des internationalen Rechts. In der Einleitung des 1. Bd. sind besonders die methodologischen Ausführungen und die Auseinandersetzung mit der soziologischen Schule (Lévy-Brühl, Durkheim) beachtenswert. Mit Recht wird betont, daß es eine rein empirische Moralwissenschaft nicht geben kann, daß aber anderseits die Ethik auch nicht rein a priori vorangeht, sondern die vorgefundene Seinsordnung zur Grundlage ihrer Beweisführungen macht. Man vermißt in diesem Zusammenhang eine Darlegung über die Erkenntnis der ersten sittlichen Grundsätze, die ja weder induktiv (im modernen Sinn) noch deduktiv gewonnen werden können. Bemerkenswert ist, wie J. zwei oft als gegensätzlich empfundene Wesensbestimmungen des sittlich Guten zu innerer Einheit verbindet: Die sittliche Gutheit besteht in der Ausrichtung des Handelns auf das Endziel des Menschen. Da das Geschöpf aber durch seine Natur auf das Endziel ausgerichtet ist, kommt dies darauf hinaus, daß für den Menschen gut ist, was seiner Natur entspricht; die Natur ist dabei in ihrer Ganzheit und der hierarchischen Ordnung ihrer Tendenzen zu verstehen. In dem Kap. über die menschlichen Handlungen werden auch Themen behandelt wie „Moral insanity" (deren Vorkommen als nicht bewiesen abgelehnt wird), Hypnose, Psychopathien. Im Kap. über die Gesetze wird das Bestehen von bloßen Pönalgesetzen verteidigt, im Kap. über das Gewissen der Probabilismus. — Aus dem 2. Bd. seien besonders hervorgehoben die Ausführungen über den religiösen und sog. bürgerlichen Eid, über lebensgefährliche Sportübungen, Rekordsucht, Frauensport, Hungerstreik, Arbeitspflicht und Recht auf Arbeit, Tierschutz. — Der 3. Bd. beginnt mit der Wesensbestimmung der Gerechtigkeit, um erst danach das Recht zu definieren. Die soziale Gerechtigkeit wird mit der iustitia legalis gleichgesetzt; die Frage ist hier erlaubt: Wird nicht in „Quadragesimo anno" gerade die gerechte und billige Verteilung der Erdengüter, also doch anscheinend eine Funktion der austeilenden Gerechtigkeit, der „sozialen" Gerechtigkeit zugeschrieben? Auffallend ist auch, daß die gesetzliche Gerechtigkeit nur in den vollkommenen Gesellschaften, d. h. in Kirche und Staat, und in der internationalen Staatengemeinschaft, Platz haben soll. Es gibt aber doch wohl auch in den kleineren Gemeinschaften eine Rechtspflicht des einzelnen gegenüber dem sozialen Ganzen. Aus der besondern Rechtsphilosophie sei hingewiesen auf die Ausführungen über Eugenik, die im 4. Bd. im Zusammenhang mit den staatlichen Maßnahmen wieder aufgenommen werden. In diesem Zusammenhang wird auch die ärztliche Untersuchung vor Eingehung der Ehe behandelt. J. unterscheidet drei Fälle: eine Untersuchung, mit deren ungünstigem Ergebnis ein Eheverbot verbunden ist, eine gesetzlich vorgeschriebene Untersuchung ohne Eheverbot, eine freiwillige, jedoch staatlich begünstigte Untersuchung; die erste Art wird durchaus abgelehnt, die zweite hat große Bedenken gegen sich, die dritte ist anzuraten. Im Abschnitt über das Eigentumsrecht ist die Darlegung über verschiedene Bedeutungen des Wortes „Kapitalismus" und die sittliche Beurteilung dieser verschiedenen Erscheinungen sehr klärend. — Aus dem 4. Bd. verdienen hervorgehoben zu werden: die Ausführungen über den totalitären Staat, der Exkurs über „Vaterland, Nation und Staat", die vorsichtig das Für und Wider abwägenden Darlegungen über die Todesstrafe, die Abschnitte über Geldabwertung und Sozialisierung,

über die berufsständische Ordnung, über Kriegsdienstverweigerung, Widerstand gegen die Staatsgewalt. Man sieht, der Verf. geht den heiklen Fragen nicht aus dem Weg, und er behandelt sie stets mit Takt und sachkundigem Urteil. de Vries

Bourke, V. J., Ethics. A Textbook in Moral Philosophy. 8° (XII u. 497 S.) New York 1951, Macmillan. Doll. 4.25. — Dieses Lehrbuch der Ethik gehört zur Buchreihe „Christian Wisdom Series". In zwei Hauptteilen behandelt es die Probleme der allgemeinen und besonderen Moralphilosophie im thomistischen Geist. Jedem Kapitel folgt eine kurze Zusammenfassung, eine reiche Textauswahl aus dem hl. Thomas sowie Literaturangaben. In möglichst engem Anschluß an die thomistische Tradition werden alle wichtigen Fragen der sittlichen Ordnung besprochen. Die spezielle Ethik geht auch auf die Pflichten besonderer Berufe ein, z. B. die des Richters, des Anklägers, des Arztes. Desgleichen fehlen nicht die theologischen Kapitel des hl. Thomas über die Lebensstände, Actio und Contemplatio, sowie ein abschließendes Kapitel über das übernatürliche Leben mit Glauben, Hoffnung und Liebe. — Das Buch hat sicher seine großen pädagogischen Vorzüge und gibt eine gründliche Einführung in die Gedankenwelt des hl. Thomas. In der Frage der Gewissensbildung und der Stellung zum Probabilismus verweist der Verf. auf Th. Deman, der den Probabilismus bekanntlich scharf ablehnt, aber auch auf Lottin, der gegenteiliger Meinung ist. Schuster

Davitt, Th. E., S. J., The Nature of Law. 8° (274 S.) St. Louis 1951, Herder. Doll. 4.—. — Der Verf. ist Professor an der juristischen Fakultät der Universität St. Louis. Seine Absicht geht in diesem Buche dahin, die philosophischen Grundlagen der Gesetzesidee bei den Theologen des Mittelalters und der nachtridentinischen Zeit zu erforschen. Besonderer Gegenstand der Untersuchung ist die Frage, ob die Verpflichtung eines Gesetzes aus der Vernunft bzw. der Vernunftordnung von Mittel und Ziel oder aus dem Willen erfolge. Die Lösung dieser Frage hängt notwendig und eindeutig mit dem weiteren Problem vom Primat des Intellekts oder Willens zusammen. Gleichzeitig wird auch die Stellung zum reinen Pönalgesetz behandelt. Demgemäß werden für die beiden gegnerischen Standpunkte je sechs Vertreter in großen Zügen behandelt: Heinrich v. Gent, Duns Skotus (Bonaventura wird nicht berücksichtigt), W. Ockham, G. Biel, Alfons de Castro und Suarez auf der einen Seite (Primat des Willens); Albertus M., Thomas v. Aquin, Cajetan, Dom. Soto, Barth. von Medina und Rob. Bellarmin auf der anderen Seite (Primat des Intellekts). Eine zusammenfassende Würdigung fordert, Ernst zu machen mit der Rückkehr zu Thomas oder auch dem Ausbau seiner Gedanken. — Die reiche problemgeschichtliche Übersicht, die eine ausgedehnte Literatur heranzieht, verdient unseren Dank. Es wäre u. E. jedoch notwendig gewesen, klarer zu unterscheiden zwischen den beiden Fragen: Worin liegt unmittelbar die Verpflichtung des natürlichen Sittengesetzes begründet?, und: Wie hängt die Antwort auf diese Frage mit der anderen Frage nach dem Primat von Intellekt oder Willen zusammen? Es scheint mir verhängnisvoll, die beiden Fragen ohne genaue systematische Untersuchung einfach miteinander zu verbinden. Pius XII. hat in seiner Ansprache an die Rota (13. Nov. 1949: AAS 41 [1949] 604) über die Leugnung des Naturrechts durch Positivismus und Staatsallmacht betont: Es ist notwendig, daß die Rechtsordnung sich an die Sittenordnung gebunden sieht. Die Sittenordnung ist aber ihrem Wesen nach in Gott gegründet, in seinem *Willen*, seiner *Heiligkeit*, seinem *Wesen*. Diese These verteidigt Suarez gegen Vazquez. Dem widerspricht auch der hl. Thomas nicht, wenn er beim *imperium* Vernunft und Willen beteiligt sein läßt. Das ist auch der natürliche Sinn der Worte Jesu, wenn er so oft betont, daß er den Willen seines Vaters zu erfüllen habe. Daß dieser Wille ein von der Vernunft erleuchteter Wille ist und sein muß, leugnet niemand, sicher nicht Skotus, nach neueren Forschungen nicht einmal Ockham. Ähnliche Vorbehalte wären auch zur zweiten These über die reinen Pönalgesetze zu machen. Die systematische Lösung dieser schwierigen Frage

kann schwerlich im Zusammenhang mit der Frage nach dem Primat der Vernunft oder des Willens gefunden werden. Schuster

Reiner, H., Rousseaus Idee des Contrat social und die Freiheit der Staatsbürger: ArchRSozPh 39 (1950/1951) 36—62. — Diese scharfsinnige Studie will die Idee der volonté générale im Gegensatz zu anderen neueren Deutungen für eine gesunde Ausgestaltung der Staatsverfassung fruchtbar machen. Der Verf. ist sich dabei bewußt, nicht den ganzen Rousseau, sondern nur einige Grundideen aufzunehmen. Auch diese sollen nicht als einzig mögliche Begründung der staatlichen Gehorsamspflicht gelten, sondern nur als fruchtbare Anregung für ein Verfassungsideal, das in Annäherung und darum ohne Utopie als durchführbar erscheint. Daß die volonté générale nicht bloß ein Wunschgebilde oder Sollen, sondern eine Realität ist, wird dadurch erwiesen, daß jeder Einzelne an den Nebenmenschen gewisse sittliche Forderungen stellt, die er dadurch implicite auch für sich selbst als verbindlich anerkennt. Wenn auch ein eigentlicher Gesellschaftsvertrag nicht notwendig ist, so ist es doch sehr zu wünschen, daß in einer Verfassung das unvermeidliche Mehrheitsprinzip, durch das doch eigentlich die Minderheit vergewaltigt wird, frei übernommen und die Verfassung daher grundsätzlich einstimmig angenommen wird. Folgerichtig kann aber eine solche Zustimmung nicht die spätere Generation binden. Sie muß also wieder erneuert werden. — Sicher stellt das Mehrheitsprinzip gerade für eine extrem demokratische Auffassung ein wirkliches Problem dar. Der Verf. würde für seine Idee nicht bloß bei Rousseau, sondern schon bei Pufendorf und der Scholastik Ansatzpunkte finden. Diese haben die Frage gestellt, ob und inwieweit für das Entstehen der Staatsgewalt im konkreten Volksverband und für das Eintreten der naturrechtlichen Gehorsamspflicht die Zustimmung der Beteiligten Ursache oder wenigstens notwendige Bedingung sei. Schuster

Bosch, F. W., Familienrechtsreform (Eheschließung — Ehescheidung — Gleichberechtigung von Mann und Frau — Recht des unehelichen Kindes). Zwei Vorträge. 8° (119 S.) Siegburg 1952, Reckinger. DM 3.40. — Die in Art. 3, Abs. 2 Bonner GG verkündete Gleichberechtigung der Geschlechter wird gern so gedeutet, daß sie dem durch ius divinum naturale et positivum festgelegten Gefüge der Familie ins Gesicht schlägt. Demgegenüber weist Verf. — Ordinarius der Rechtswissenschaft an der Universität Bonn —, gestützt auf Art. 6 GG nach, daß auch eine andere, dem göttlichen Recht und dem gesunden Menschenverstand entsprechende Deutung möglich ist, und macht wohlbegründete Vorschläge für eine Neugestaltung des Familienrechts, die dem vernünftigen Sinn der Gleichberechtigung der Geschlechter gerecht wird, ohne doch die natürliche Ordnung und Einheit der Familie zu sprengen. Eine in jeder Hinsicht ausgezeichnete Schrift, doppelt dankenswert, da die Zeitnot, unter der die Familienrechtsreform steht (31. 3. 1953; Art. 117 GG), jeden am öffentlichen Leben Beteiligten zwingt, sich rasch, aber unbedingt zuverlässig zu unterrichten. v. Nell-Breuning

Stadtmüller, G., Geschichte des Völkerrechts. Teil I: Bis zum Wiener Kongreß 1815 (Neue Beiträge zur Rechtswissenschaft). gr. 8° (219 S.) Hannover 1951, Schroedel. DM 8.50, geb. DM 9.80. — Diese Geschichte des Völkerrechts stellt zugleich die Entwicklung des jeweils geltenden positiven Völkerrechts und die Geschichte der Völkerrechtswissenschaft dar. Für beides hat St. eine sehr umfangreiche Literatur verarbeitet und eine inhaltreiche Darstellung geschaffen. Eine Zusammenfassung dieser Art in deutscher Sprache fehlte bisher überhaupt. Außerdem hat St.s Buch das Verdienst, bewußt von der gegenwärtigen Situation auszugehen, die er gekennzeichnet sieht durch die Wiederentdeckung des Naturrechts und die Rückbesinnung auf die Notwendigkeit einer sittlichen Verankerung des Völkerrechts (10). Er hat das Buch in den Dienst dieser Rückbesinnung gestellt. Es darf mit Freuden gesagt werden, daß es diese Aufgabe vorzüglich erfüllt: der Leser spürt, wie stark die Arbeit aus persönlicher Bewegtheit durch die schweren Fragen der Gegenwart ent-

standen ist. — In den Kreis der Betrachtung sind die Anfänge des Völkerrechts, die völkerrechtlichen Gestaltungen in Indien, China, im Alten Orient, in der islamischen Welt einbezogen. Das Mittelalter und die Entstehung des modernen europäischen Völkerrechts werden eingehend behandelt, immer in Bezugnahme auf die allgemeinen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse; das gibt dem Werke des Historikers einen besonderen Zug im Unterschied zu den Darstellungen aus der Feder von Juristen. Eine Reihe Karten im Text erleichtern die Übersicht. — Das Buch von E. Reibstein über Fernando Vázquez de Menchaca lag dem Verf. nicht mehr rechtzeitig vor; entgangen war ihm, daß C. B. Trelles schon 1940 (französisch 1946) dessen völkerrechtliche Theorien monographisch behandelt hatte. Vielleicht hätte auch Serafín de Freitas eine Erwähnung verdient; ihm hat Trelles eine eigene Abhandlung gewidmet (Estudios de política internacional y derecho de gentes, 1948, 547—567). — Hoffentlich kann St. bald den versprochenen 2. Bd. vorlegen, der die Zeit von 1815—1907 behandeln soll. Der dringende Wunsch mag ausgesprochen sein, er möge darüber hinaus auch den jüngsten Abschnitt der Völkerrechtsgeschichte vom ersten bis zum zweiten Weltkrieg und zu der UN im gleichen Geiste behandeln. Vielleicht könnte, wenn die Schwere der juristischen Probleme in dieser Zeit zu groß erscheint, dieser letzte Teil als Gemeinschaftsarbeit des Historikers und eines im Grundsätzlichen gleichgesinnten Völkerrechtlers erscheinen; er würde die Wirkung des Gesamtwerkes wesentlich vertiefen. Hartmann

de La Pradelle, A., Maîtres et Doctrines du droit des gens. 2. éd. gr. 8° (441 S.) Paris 1950, Editions Internationales. Fr. 1500.—. — Entstanden aus einer Vorlesungsreihe, die de L. im letzten Jahre seiner Lehrtätigkeit an der Pariser Universität 1938/39 gehalten hat, ist das Buch in seiner 2. Aufl. ergänzt und bis an die neueste Zeit herangeführt. Es besteht aus 26 Einzeldarstellungen von Leben und Werk der Meister des Völkerrechts von den „précurseurs" bis zu führenden Denkern der jüngsten Zeit; der zuletzt als einziger noch Lebende dargestellte A. Alvarez ist heute Richter am Weltgerichtshof im Haag. Zugleich allerdings stellt sich de L., der nun Achtzigjährige, selbst dar, und dadurch gewinnt das ausgezeichnet geschriebene Buch einen besonderen Reiz. An vielen Stellen flicht er persönliche Erinnerungen ein, besonders in den Berichten über die „contemporains", die er gekannt hat als Mitwirkender an der Entwicklung des modernen Völkerrechts seit den Konferenzen im Haag. Er vermag dadurch ein sehr anschauliches Bild dieser jüngsten Geschichte zu zeichnen. Der Gesichtspunkt des eigenen Erlebens hat die Auswahl der Personen geleitet, von denen im 3. Teile berichtet wird; die Franzosen sind zahlreich vertreten (unter ihnen P. Yves de la Brière), aber auch bedeutende Völkerrechtler aus anderen Nationen werden geschildert: der Engländer Westlake, der Belgier Descamps, der Deutsche Schücking, der Grieche Politis, der Nordamerikaner Scott, der Chilene Alvarez. Das Entstehen der neuen völkerrechtlichen Ideen, das Wiedererstarken naturrechtlicher Gedanken lassen sich in diesem Bericht de L.s, der selbst zu den Vorkämpfern einer metaphysisch begründeten Rechtsauffassung gehört, in lebendigster Weise verfolgen. — Die Darstellung der contemporains beansprucht etwa die Hälfte des ganzen Werkes. Natürlich bieten auch die beiden ersten Gruppen (précurseurs — modernes) wertvolle Einblicke in die Geschichte der Völkerrechtsgedanken. Bedeutsam ist, daß de L. seine Darstellung ausdrücklich mit Thomas, Vitoria und Suarez beginnt: „Le droit international est né chez les théologiens catholiques" (11). Die These von I. Delos (La société internationale et les principes du droit public, 2. éd. 1950, 234 ff.), daß bei Suarez der Abfall vom objektiven Rechtsdenken zum voluntaristischen begonnen habe, führt de L. an, aber bezeichnenderweise mit großer Zurückhaltung und Vorsicht. Hartmann

Süsterhenn, A., Die naturrechtlichen Grundlagen der internationalen Zusammenarbeit (Schriftenreihe der Europäischen Akademie, Heft 3). kl. 8° (32 S.) Wiesbaden (o. J.), UNA Europäische Verlagsgesellschaft. DM 1.80. — Die kleine Schrift, als Abhandlung zuvor in der „Europäischen Zukunft" erschie-

nen, arbeitet in klaren, knappen Formulierungen drei Dinge heraus. Zuerst wird als Grundlegung die Lehre vom Naturrecht entwickelt. Der Verf. geht auf die philosophischen Voraussetzungen ein; besonders betont er die Möglichkeit der Wesenserfassung des Menschen und der Gotteserkenntnis, auf denen alle naturrechtliche Einsicht gründet. Genauer wird dann der überstaatliche Rechtskreis innerhalb des Naturrechts dargelegt. Unter den Grundrechten der Staaten spricht S. das Recht der Notwehr, also die grundsätzliche Erlaubtheit des gerechten Krieges, ausdrücklich aus. Die Bemerkung über die naturrechtliche Zulässigkeit der Intervention wegen schwerster Verletzung der Menschenrechte (18) ist sehr vorsichtig formuliert, m. E. zu vorsichtig. Der Code de morale internationale von Mecheln (deutsch: Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft, Nr. 44) spricht darüber entschiedener, mit Recht, nach dem Vorgange Vitorias; auch das positive Völkerrecht ist in der Entwicklung dahin, den Schutz der menschlichen Grundrechte nicht mehr als eine rein innerstaatliche Angelegenheit zu betrachten. — Schließlich behandelt S. die Lage Deutschlands im Lichte des natürlichen Völkerrechts. Was er da sagt, auch in Bezug auf die Politik der Besatzungsmächte, gewinnt durch die Autorität des Verf., der damals Justizminister war, erhöhtes Gewicht. Hartmann

Grotius, H., De iure belli et pacis. Neuer deutscher Text und Einleitung von W. Schätzel (Die Klassiker des Völkerrechts 1). gr. 8° (XXX u. 650 S.) Tübingen 1950, Mohr. DM 38.—; gbd. DM 42.—. — A. Verdroß hat in der neuen Aufl. seines Völkerrechts (1950) die Bemerkung gemacht, „daß die Lehre des Grotius keineswegs nur von historischem Interesse, sondern von höchster Aktualität ist. Der vielgepriesene Grotius verdient daher auch wieder gelesen zu werden" (51). Dieses zeitgemäße Studium wird durch die Übersetzung des Hauptwerkes, die Sch. besorgt hat, für viele leichter gemacht. Seine Arbeit ist um so dankenswerter, als die letzterschienene deutsche Übersetzung von J. H. Kirchmann in der Philosophischen Bibliothek 1869 sprachlich und sachlich nicht genügt. Die neue Übersetzung ist dagegen zuverlässig und in gut lesbarem Deutsch geschrieben. Varianten des Textes in den verschiedenen Ausgaben, die Grotius selbst noch durchgesehen hat, berücksichtigt Sch. nicht; für eine wissenschaftlich vollkommene Wiedergabe wäre vielleicht besser nicht darauf verzichtet worden. Die Widmung an Ludwig XIII. von Frankreich ist fortgelassen; dafür hat Sch. die Vorrede von Christian Thomasius zur deutschen Übersetzung von Schütz 1707 vorangestellt. Die Einleitung, die der Übersetzer geschrieben hat, beschränkt sich auf einen Bericht über Leben und Werke von Grotius; auf die Probleme der Grotiusforschung, seinen Zusammenhang mit den Früheren, besonders der spanischen Scholastik, geht sie nicht ein. Sehr sorgfältig sind die vielen Anmerkungen in heutiger Zitationsart wiedergegeben worden. — Dieser Bd. eröffnet in vielversprechender Weise eine Sammlung der „Klassiker des Völkerrechts", die im Auftrage der Akademie der Wissenschaften und der Literatur herausgegeben wird. Damit hat die Akademie ein Werk begonnen, das in der gegenwärtigen Lage der Völkerrechtswissenschaft und des Völkerrechts selber von hoher Bedeutung ist; es dient, wie Sch. selbst in seinem Vorwort es ausdrückt, der wichtigen Friedensarbeit, die Völkerrechtsklassiker als gemeinsames Besitztum der europäischen Völker zu pflegen und aus ihnen Erkenntnisse für unsere Zeit zu gewinnen. Die Sammlung kann für Deutschland das werden, was die Reihe der Classics of International Law für Amerika darstellt. Die Ankündigung des Verlages nennt als 2. Bd. in Vorbereitung eine Ausgabe und Übersetzung der Relectiones de Indis und de iure belli von Franz von Vitoria (leider ohne die Relectio de potestate civili, die wesentliche Aussagen der Völkerrechtslehre Vitorias enthält). Damit würden Texte zugänglich gemacht, die trotz ihrer Wichtigkeit für die Völkerrechtsgeschichte bisher in Deutschland schwer zu erreichen waren. Vor allem ist zu begrüßen, daß dieser 2. Bd. zugleich den lateinischen Text bieten wird. Es ist verständlich, daß man bei dem umfangreichen Werke des Grotius auf den oft gedruckten lateinischen Text verzichtet hat. Aber es wird die Brauchbarkeit der „Klassiker des Völkerrechts" wesentlich erhöhen, wenn dem Benutzer regel-

mäßig auch der Urtext vorgelegt wird; denn für alle wissenschaftliche Arbeit kann die Übersetzung doch nur Erleichterung des Zugangs zum ursprünglichen Text sein. Hartmann

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Kirchner, J., Germanistische Handschriftenpraxis. 8° (VIII u. 130 S.) München u. Berlin 1950, Beck. DM 8.50.—. — Das vorliegende Buch ist aus der Praxis bei der Katalogisierung altdeutscher Handschriften an der Preußischen Staatsbibl. und der Frankfurter Stadtbibl. sowie aus Vorlesungen und Übungen entstanden und soll als Einführung in die Handschriftenkunde besonders dem Germanisten den Zugang zu den Handschriften erschließen. Vom Äußeren der Handschrift führt der erfahrene Verf. zum Inhaltlichen. Besonders ausführlich werden Geschichte und Stand der Kataloge dargestellt, um durch die möglichst vollständige Handschriftenbeschreibung zur Kollation und den Prinzipien der Herstellung des kritischen Textes hinzuführen. Es wird wohl kaum eine Frage außer acht gelassen, die sich beim philologisch-kritischen Arbeiten ergibt. Damit reicht das Gebotene auch weit über den engeren Rahmen der Germanistik heraus. Reiche Literaturangaben erhöhen den Wert des Buches, das auch für die Geschichte der theologischen mittelalterlichen Literatur wertvolle Dienste leisten kann. Fischer

Stegmüller, Fr., Repertorium biblicum medii aevi. T. I: Initia biblica, Apocrypha, Prologi. — T. II: Commentaria: auctores A-G. 4° (XI u. 310 S.; 429 S.) Madrid 1950, Consejo superior, Instituto Fr. Suárez. je Pes. 200.—. — In ähnlicher Form wie in seinem verdienstvollen Initienverzeichnis der Kommentare zum Lombarden bietet uns St. nun auch ein biblisches Repertorium des Mittelalters. Von den bisher erschienenen zwei Bdn. enthält der 1. ein Initienverzeichnis der *biblischen Bücher* an Hand der Vulgata. Dadurch ist das Auffinden der anonymen Kommentare schon bedeutend erleichtert. St. hat, um auch Bruchstücke identifizieren zu können, die Anfänge der 10. und 20. Kap. usw. beigefügt. Es folgen die Initia der *Apokryphen* des AT und NT sehr ausführlich (25—250). Die Haupteditionen sind genannt neben den notwendigen biographischen und bibliographischen Notizen. Bei De nativitate Mariae (133 n. 160, 1) könnte noch die grundlegende Arbeit von C. Lambot angegeben werden: L'homélie du Ps.-Jerôme sur l'Assomption et l'Évangile de la Nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar: RevBén 46 (1934) 265—282. In ihr wird dies Apokryphon mit guten Gründen Paschasius Radbertus zugeschrieben. Lambot bringt auch eine gute Anzahl von neuen Hss. Bei ihm findet man ferner wichtige Angaben zum Evangelium Ps.-Matthaei S. 141. — Sehr wertvoll ist das bei St. folgende Incipitverzeichnis über die *Prologe* in die Bücher des AT und NT (253—306). Die Untersuchung von S. Berger, Les préfaces von 1902 konnte von St. gut erweitert werden, wenn sie auch das Fundament dieses Teiles blieb. Nach diesen „Vorarbeiten" bringt der 2. Bd. das alphabetische Verzeichnis der mittelalterlichen Verfasser von *Schriftkommentaren*, gleichfalls mit kurzen und guten biographischen Angaben usw. Die Kommentare sind mit dem Incipit und Explicit angegeben. Beigefügt sind die Druckausgaben und neugefundene Hss. Recht begrüßenswert ist, daß die Anfänge der Schriften nicht zu kurz mitgeteilt werden, so daß man leicht unterscheiden kann. Es wird noch ein Bd. mit den Verfassern der Buchstaben von H. ab folgen. Angekündigt sind ferner sicher sehr begehrte Einführungen in die *Form* der mittelalterlichen Kommentare. Denn das jahrelange Suchen in den Bibliotheken hat St. dazu besonders befähigt. Hoffentlich entscheidet sich der Verf. auch noch für ein ganz kurzes alphabetisches Initienverzeichnis der Kommentare. Das würde ein weiterer ganz großer Dienst sein und die Arbeit, die für Jahrhunderte wertvoll bleiben wird, noch leichter zugänglich machen. Für die aus dem Griechischen übersetzten Apokryphen und Kommentare sei noch auf das Werk von A. Siegmund ergänzend hingewiesen: Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahr-

hundert, München-Pasing 1949, Filser-Verlag. Es bringt mancherlei interessante Einzelangaben auch für die Verbreitung der Hss. Weisweiler

Dondaine, H., O. P., Les „Expositiones super Ierarchiam caelestem" de Jean Scot Erigène. Texte inédit, d'après Douai 202: ArchHistDoctrLittMA 18 (1950/1951) 244—302. — D. hatte in seinem Artikel Un inédit de Scot Érigène (RevScPhTh 34 [1950] 1 ff.) auf Cod. 202 von Douai (saec. 12) aufmerksam gemacht, der als einziger Textzeuge die in der Edition Eriugenas von Floß fehlenden Kap. 3—7 und den Schluß von Kap. 15 enthält. Seine damalige Begründung, daß es sich um das echte verlorene Textstück handelt, gründete H. darauf, daß Sprache und Stil wie auch die Lehre den übrigen Teilen des Kommentars in die Coelestis Hierarchia entsprechen. Seine jetzige gute Edition belegt das weiter. Es ist, wie bei den anderen Kapiteln, z. B. die Sorge Eriugenas zu ersehen, seine Übersetzung zu rechtfertigen. Es sei etwa auf die Begründung der Übertragung von σκόπος als ‚interpretatio' hingewiesen, für die er sich auf Makrobius beruft. Hugo von St. Viktor bzw. sein früherer Gewährsmann hat dagegen mit Recht Stellung genommen und mit ‚intentio' oder ‚directio' übersetzt (PL 175, 994 B/C). Auch ein anderes kleines und gerade dadurch für die Echtheit zeugendes Zeichen gibt der Vergleich mit Hugos Kommentar, dem übrigens dieses neugefundene Stück unbekannt gewesen zu sein scheint. Er bzw. sein Gewährsmann hat offenbar eine Hs des Kommentars gekannt, die den vier Hss, die auch das Stück nicht kennen, verwandt gewesen sein muß. Durch einen Fehler in der Pariser Hs der Coelestis Hierarchia, die Scotus benutzte, übersetzte er ἀνίεροι mit ‚virtutes immundae' (vgl. G. Théry, Études Dionysiennes I 77—79). Es muß aber richtig nach dem Zeugnis der anderen griechischen Hss heißen: πανίεροι. Hugo und sein Gewährsmann haben das richtig in einer anderen griechischen Hs gelesen, und Hugo macht in seinem Kommentar auf den Fehler bei Scotus aufmerksam. Im Zusammenhang ist ‚immundae' unmöglich, da der Areopagite sagt, daß die höheren Engel ihre (reine) Kraft den niederen mitteilen. Der neugefundene Kommentar zeigt nun, wie Scotus selbst die fehlerhafte Übersetzung ausdeutete: Es handle sich um ‚virtutes immundae' im relativen Sinn, da auch die Kräfte der höheren Engel gegenüber den noch mehr erhabenen Chören ‚unrein' seien (278). Das ist freilich nicht im Sinn des Areopagiten gedeutet. Hilduin hat daher eine andere Übersetzung des auch ihm vorliegenden Fehlers der griechischen Hs gesucht, wenn er — freilich auch fälschlich — trennte in ἀν-ίεροι (vgl. Théry a. a. O.). So wird das gefundene Stück viel zur Klärung der so aktuellen Deutung des Ps.-Areopagiten im Mittelalter beitragen. Weisweiler

Théry, G., Documents concernant Jean Sarrazin, reviseur de la traduction érigénienne du Corpus Dionysiacum: ArchHistDoctrLittMA 18 (1950/1951) 45—87. — Zwei wichtige Arbeiten hat der unermüdliche Forscher des Corpus Dionysiacum über den frühmittelalterlichen Kommentar des J. Sarrazin veröffentlicht: Existet-il un Commentaire de J. Sarrazin sur la Hiérarchie Céleste de Scot Erigène? (RevScPhTh 11 [1922] 71—81) und jüngst: Jean Sarrazin „traducteur" de Scot Erigène (Mélanges R. Martin 1948, 359—381). Nun vervollständigt er diese Untersuchungen im vorliegenden, ganz grundsätzlichen Artikel. Th. geht von den kurzen Briefen an Johann von Salisbury und Raymund von Poitiers aus und zieht auch die persönlich gehaltene Einführung in den Kommentar Sarrazins zur Coelestis Hierarchia heran. Das Ergebnis ist, daß Sarrazin schon den Kommentar in die CH wohl auf Bitten Johanns von Salisbury um 1140 begonnen hat. Er war nach einem Begleitbrief an J. von Salisbury vor 1166 vollendet. Dann beginnen die bloßen Übersetzungen der übrigen Werke des Areopagiten. Sarrazin hatte gesehen, daß er sein Ziel einer verständlicheren Übersetzung des Ps.-Dionysius nur in einer eigentlichen neuen Übersetzung erreichen könne, ohne einen Kommentar dazu zu schreiben, der zu viel abhielt. Er war einer der besten Kenner des Griechischen seiner Zeit und so zu diesem Werk besonders geeignet. Die Übersetzung des Eriugena war zu sklavisch und bot zu viele Gräzismen, als daß man in einer Zeit, der die Kenntnis des Griechischen schon so abhanden gekommen war, damit arbeiten konnte. Viel-

leicht aber ist doch der Anfangstermin des Kommentars in die CH etwas zu früh von Th. angesetzt. Gewiß hat Hugo von St. Viktor den Kommentar nicht gekannt, wie auch Sarrazin den Hugos nicht. Aber folgt daraus, daß Sarrazin zu einer Zeit schrieb, wo Hugos Kommentar noch nicht verbreitet war? Ich möchte seine Frage in Anm. 1 auf S. 51 doch für wichtig halten: Wo lebte Sarrazin, als er seinen Kommentar schrieb? Hinzufügen muß man ferner, daß der Kommentar Hugos jedenfalls in seiner frühen Form der stärkeren Worterklärung weit vor 1140 geschrieben wurde — wahrscheinlich noch vor der „Vorlesung" und dem Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae. Auch der Gesamtkommentar mit der Einarbeit des größeren Sachkommentars muß vor dem Entstehen von De sacramentis (vor 1140) vollendet gewesen sein, da Stücke des Kommentars in De sacramentis übernommen wurden (vgl. H. Weisweiler, Die Ps.-Dionysiuskommentare des Skotus Eriugena und Hugos von St. Viktor: RechThAncMéd 19 [1952] 26 ff.; E. Kleineidam: Schol 24 [1950] 564 bis 566). Ferner hat Sarrazin den Kommentar Hugos auch im Schlußteil seines eigenen Werkes noch nicht benutzt, der jedenfalls längere Zeit nach 1140 entstand. Es ist also wohl wahrscheinlicher, daß er aus einem anderen Grunde den Hugokommentar nicht nannte: Seine Zielsetzung war doch schon damals eine mehr philologische, während Hugos Arbeit viel inhaltlicher orientiert ist und das Sprachliche sehr zurücktreten läßt (vgl. RechThAncMéd a. a. O.). — Für die Übersetzertätigkeit legt Th. überzeugend dar, daß die Grundlage für Sarrazin die Übersetzung des Eriugena blieb. Sie wurde stilistisch auf Grund eines griechischen Ms überarbeitet. Die Gräzismen sind immer mehr im Lauf der Übersetzertätigkeit vermieden worden; die Stellung der Worte wurde dem Lateinischen angepaßt; die griechische Ausdrucksweise ist dem lateinischen mehr angeglichen (z. B. ‚sanctus' statt ‚sacer'); die zusammengesetzten griechischen Wörter werden teilweise aufgelöst (so heißt es z. B. statt ‚causalissima' nun ‚omnis causa' oder statt ‚sapientissimus' nun ‚omnisapiens'). Am wesentlichsten aber ist neben dieser philologisch besseren Übersetzung auch die Umänderung theologisch mißverständlicher Äußerungen, die Scotus gebracht hatte. Um den Pantheismus zu überbrücken, schreibt Sarrazin bei der Partizipation des endlichen Seins am unendlichen regelmäßig statt ‚in' ein abgeschwächtes ‚ad'. So z. B. statt ‚*in* se ipsam omnia convertens' bei Scotus heißt es nun: ‚*ad* se ipsam omnia convertens' (80). Ebenso ist ‚unitas' durch ‚unitio' ersetzt, falls es sich um eine Einigung Gottes mit dem Geschöpf handelt, während ‚unitas' beibehalten wird für das innergöttliche Leben (81 f.). Auch das ‚inintelligibile' der göttlichen Wesenheit für den menschlichen Verstand ist abgeschwächt in ein ‚perfecte non intelligibile' (86); οὐσία wird nicht mit ‚essentia' (Scotus), sondern mit ‚substantia' (Hilduin) übersetzt; ὑπόστασις erhält den Terminus ‚persona' (bei Scotus ‚substantia'). Der Klärung dient auch der Ersatz des Wortes ‚symbolum' durch bloßes ‚signum'. — Wir erwarten sehr den 2. Teil und werden über ihn berichten. Weisweiler

Vanni Rovighi, Sofia, S. Anselmo e la Filosofia del sec. XI. (Storia della Filos. ital. 1). 8° (150 S.) Milano 1949, Bocca L. 400.—. — San Anselmo, Proslogion. Trad. cast. de B. Maas, Prólogo de G. Blanco (Publ. del Inst. de Filos., sección Textos 1). 8° (139 S.) La Plata 1950, Univers. Nacional. — S. Anselmi, Monologion et Proslogion. Accedunt Gaulinonis pro insipiente et Anselmi responsio. Rec. Fr. S. Schmitt O. S. B. (Collana di testi filos. I 1). gr. 8° (VIII u. 115 S.) Padua 1951, Cedam. L. 1200.—. — In ihrer gewohnten gründlichen Art gibt V. R. hier nach einer kurzen Einleitung über die philosophischen Strömungen des 11. Jahrh. (Anselm der Perip., Petrus Damiani, Gerard von Czanád, Lanfranc, Joh. von Fécamp) zunächst ein gutes Lebensbild Anselms. Es zeichnet sich durch echt persönliche Wärme aus und ist so geeignet, den echten, weil religiösen, Anselm uns näherzubringen. Damit ist die Grundlage für die philosophische Deutung bereits gelegt, wie sie die Verf. geben möchten. Von den folgenden Kap. (Ragione e fede, Dio - il Monologio, Il Proslogio, Gli attributi di Dio, Il ritorno a Dio) ist das über Glauben und Wissen das Wesentlichste, von dem aus die anderen Ausdeutung und Richtung

erhalten. In der Streitfrage des „Fideismus" Anselms (K. Barth) und der Mystik in seiner Theologie (A. Stolz) nimmt V. R. eine Mittelstellung ein. Sie unterschreibt das Urteil von Dom Cappuyns, daß Barth wie Stolz sehr gut die religiöse Psychologie Anselms getroffen haben. Doch sei damit noch nichts über seine Spekulation gesagt (83). Nach V. R. steht wie bei Stolz das Monologion am stärksten der philosophischen Untersuchungsmethode nahe, die sich aber im Proslogion und noch mehr in De incarnatione und in Cur Deus homo der Glaubensuntersuchung nähert, ohne aber damit den philosophischen Charakter aufzugeben. Damit steht sie sich also der Auffassung von A. Kolping, Anselms Proslogion-Beweis, Bonn 1939, nahe. Sie glaubt, daß im Proslogion der eigentliche Anselm am deutlichsten sich ausspreche (59). Dadurch, daß K. Barth das Proslogion von Cur Deus homo aus interpretiere, werde seine Sicht eine andere, als wenn man dies vom Monologion aus versuche. Das ist also die Auffassung, wie sie A. Antweiler in seinem Artikel in Schol 8 (1933) 551—568 vertreten hat, auf den V.R. sich mehrmals beruft (modesto in apparenza, ma excellente: 82). Der Versuch, das Problem philosophiegeschichtlich zu klären, ist daher dem rein philosophischen oder theologischen vorzuziehen. Gerade deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß die Verf. den religiösen Anselm so berücksichtigt, ohne dadurch den intellektuellen zu vernachlässigen. Beides gehört eben zu Anselm im Fides quaerens intellectum. Weder das eine noch das andere Element ist zurückzustellen, selbst wenn es so auch nicht zu einer kristallklaren Lösung kommen kann. Aber schließlich steht der Mensch Anselm höher als ein System. Wir machen noch auf den neuesten interessanten Beitrag aufmerksam: H. Wolz, The empirical basis of Anselm's Argument: PhRev 60 (1951) 347—361. — Bei dieser Gelegenheit seien auch zwei Neueditionen Anselms genannt. Die von La Plata gibt neben dem Text aus Migne eine spanische Übersetzung, während die Ausgabe von Padua, die Fr. S. Schmitt selbst besorgt hat, natürlich den neuen Text seiner Edition bringt. Es sind nur die Varianten weggelassen. So haben wir eine gute handliche Ausgabe für den Seminargebrauch. Weisweiler

Delhaye, Ph., Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique (Mémoires et travaux publ. par les professeurs des Fac. cath. de Lille 56). gr. 8° (324 S.) Lille 1951, Fac. cath. oder Gembloux, Duculot oder Namur, Centre d'Études médiev., 4 Boulev. du Nord. — Ders., Godefroy de Saint-Victor, Microcosmus. Texte établi et presenté (Mémoires ... 57). gr. 8° (296 S.) ebd. 1951. — D. bezeichnet Gottfried von St. Viktor als einen der zweitrangigen Gelehrten des 12. Jahrh. Er hat nicht die Kraft gehabt, den Neuplatonismus innerlich zu überwinden, obschon er im Gegensatz zu ihm stand (176). So blieb er in seinem Versuch, zu vereinigen, und in seinem Eklektizismus nur einer der Zeugen einer nach Neuem rufenden Zeit. Und sicher liegt hier die große ideengeschichtliche Bedeutung der Drucklegung des Mikrokosmus (2. Bd.) und seiner eingehenden Analyse (1. Bd.). Es ist ein Werk der späteren allegorisierenden Viktorinerschule, welches das Sechstagewerk zur Grundlage psychologischer Darlegungen über den Menschen und sein Innenleben macht. Die ersten drei Tage der Schöpfung gehören der menschlichen Natur, die weiteren der Ausgestaltung in der Gnade. In unserer Zeit des Kampfes um die Natura pura erhalten diese Darlegungen ihre Aktualität, wenn auch der Ausdruck nicht fällt. Verstärkt wird das dadurch, daß Gottfried der menschlichen Natur in sich eine echte Kraft zuschreibt. Es gibt zwar nur ein einziges konkretes Ziel des Menschen, das der Gnade (77); aber innerhalb ihrer Grenzen vermag die Natur ihren Anteil zu stellen. Gegenüber dem Neuplatonismus und seiner Tendenz, die Seele in den Körper verbannt zu sehen, hat der Leib nach Gottfried die positive Möglichkeit, auch ohne die Gnade gut zu handeln. Dazu gehört etwa die Liebe zu den Eltern, Gatten, Kindern, im ganzen die vita iucunda im Gegensatz zur beata. Diese Handlungen sind weder meritoriae noch demeritoriae, sondern neutrae (82 f.). Weil Gott einen guten Menschen schuf, so sind auch seine natürlichen Taten nicht schlecht (affectiones eorum naturales non viciosae (83). Somit ist die Schöpfung echte imago Dei: Ex naturali amore

formatur homo ad imaginem Dei (79). Sehr interessant ist auch die Stellung zur Frage nach der Liebe zum Körper und zum Leibe. Gottfried lehnt hier jede Unterscheidung ab. Gewiß sind Körper und Seele in ihrer Würde verschieden; aber sie sind doch letztlich geeint in der einen Person. Also ist hier wiederum die neuplatonisch-augustinische Unterbewertung des Körpers aufgelöst und durch die positive Wertung des Aristoteles ersetzt. Die Untersuchung zeigt so, daß schon vor dem eigentlichen Einbau der neuen Philosophie die Seinsgrundlage dafür vorhanden war. Damit ist ein neuer Baustein geboten, der den Siegeszug des Aristotelismus uns erklärlicher macht. In diesem Zusammenhang ist es auch wichtig, daß gerade hier der Grund für die Schwierigkeit liegt, die Gottfried in St. Viktor hatte und die schließlich dazu führte, daß er die Abtei eine Zeitlang verließ. D. dürfte richtig sehen, wenn er die Veranlassung dazu nicht in den inneren monastischen Streitigkeiten unter Abt Ernisius sucht, sondern in der Lage, in die Gottfried durch seinen Prior Walter, den affektvollen Verfasser der Schrift Contra quattuor labyrinthos Franciae und den Kämpfer gegen allen Humanismus, gedrängt wurde (29 f.). Das entspricht auch besser der Zeit des Niederschreibens des Mikrokosmus nach 1176, wo Ernisius nicht mehr Abt war. — Es braucht nur dieses Ergebnis angedeutet zu werden, um die Edition lebhaft zu begrüßen. Daß sie textlich erstklassisch ist, ist bei dem Herausgeber der Quästionem zur aristotelischen Physik des Siger von Brabant selbstverständlich. Die viele Arbeit, die sie kostete, war wahrlich nicht vergebens. Weisweiler

Sententiae Petri Pictaviensis. Lib. 1 et 2. Ed. by S. Moore, J. N. Garvin and M. Dulong (Publ. in Mediaeval Stud 7 and 11). gr. 8° (LXII und 326 S.; XLV und 202 S.) Notre Dame, Indiana, 1943 und 1950. University. je Doll. 4.—; gbd. je Doll. 4.50. — Eine textkritische Ausgabe der Sentenzenbücher des Peter von Poitiers war bei dem schlechten Mignedruck eine dringende Aufgabe. Waren doch diese Sentenzen neben denen des Lombarden die weitaus verbreitetsten der frühen Scholastik. Davon zeugen schon die 35 Hss, die uns bis heute erhalten sind. Die Herausgeber haben mit Recht unter ihnen eine Auswahl getroffen. Sie haben die vier besten zugrunde gelegt, unter ihnen an erster Stelle die Hs der Erfurter Stadtbibl. Amplon. Quart 117. Die Einführung gibt eine gute Darlegung der Grundprinzipien der Sentenzen Peters: Die Dialektik steht stark im Vordergrund der theologischen Auseinandersetzung. Bereits die Auswahl der behandelten Fragen gibt denen den Vorzug, die Anlaß zu solcher Diskussion geben. Die Herausgeber glauben, daß Peter vielleicht in seinem Werk Stoff für Disputationen sammeln wollte. Eher ist es aber doch wohl so, daß es aus Disputationen teilweise entstanden ist oder stark befruchtet wurde. Die Abhängigkeit vom Lombarden ist deutlich, jedoch ist gut belegt, daß die Zahl der behandelten Fragen wie ihre dialektische Durchführung über ihn weit hinausgeht. In den Lösungen aber ist Peter der treue Nachfolger des Lombarden. Der „magister meus", der sechsmal von Peter genannt ist, war bestimmt in allen Fällen, wie die Herausgeber gut zeigen, nicht Petrus Lombardus (XLVI—L). Es bleibt uns aber noch das Rätsel. — Der Edition des 2. Buches ist ein Verzeichnis der Verbesserungen der Edition des 1. Buches beigegeben. Vor allem interessiert hier die Untersuchung über das Verhältnis Peters zu Simon von Tournai im 22. Kap. des 1. Buches, das bei beiden gleich ist. Die Herausgeber glauben mit P. Glorieux, daß Peter wohl nicht die Institutiones Simons, sondern dessen Expositio Symboli benutzt hat. Die Ähnlichkeit ist so stark, daß die Herstellung eines eigentlichen Variantenapparates möglich war (t. 2, XL—XLIII). Dabei ergibt sich, daß an mehreren Stellen die Hs. von Troyes einen Text bietet, der Simon am nächsten kommt. So hat sie, wie Simon, transsumitur statt transmittitur (ed. 183, 15; vgl. t. 2, XLI). Ob das nicht ein Anzeichen dafür ist, daß diese Hs doch noch höher zu bewerten ist als die Erfurter? Denn wie sollten solche Rückverbesserungen möglich gewesen sein, da dazu doch kaum der kurze und anonyme Text Simons vorgelegen hat. Die Herausgeber haben ja bereits Troyes auch als eine der besten Überlieferungen herangezogen. Es müßte also

vielleicht einmal näher geprüft werden, ob sie nicht doch noch mehr zur Grundlage für die Edition der letzten Bücher genommen werden muß trotz ihrer Schreibfehler, die sie wie alle Hss hat. Dann würde auch deren Abhängigkeitsschema eine noch stärkere Verbindung der Hss untereinander aufweisen, als die Herausgeber glauben. — Die Einführung zum 2. Bd. macht noch mehr wie die zum 1. auf die Abhängigkeit Peters von der Ps.-Poitiers-Glosse zum Lombarden aufmerksam. Es wäre daher sehr zu begrüßen, wenn vielleicht dem 3. Bd. eine nähere Untersuchung darüber beigegeben würde. — Jedenfalls haben wir nun einen guten Text für dieses zur Kenntnis der frühscholastischen Theologie so wichtige Werk, das uns die Art der dialektischen Methode kurz nach Hugo von St. Viktor und dem Lombarden in handlicher Form zugänglich macht. Es sei im Zusammenhang mit der folgenden Besprechung des Artikels von Hunt darauf hingewiesen, daß die Sprachlogik einen ganz bedeutenden Anteil bei den Untersuchungen Peters zur Trinitätslehre hat (vgl. t. 1, XVII ff.). So werden uns hier gleich die verschiedenen Zweige des damaligen Wissens sichtbar. Auch deshalb verdient das Werk unsere ganze Beachtung. — Zur Frage, wer sich unter dem ‚magister meus' versteckt, sei darauf hingewiesen, daß von den sechs Stellen bereits zwei dem Petrus Manducator zuzuweisen sind; so nr. 2 (PL 211, 1097 C/D) als Sentenz 44 in der Sammlung, die A. Landgraf über die bisher bekannten Meinungen des Manducator zusammenstellte: Les écrits de Pierre le Mangeur, in RechThAncMéd 3 (1931) 302. Nr. 4 (PL 211, 1155 C/D) entspricht der Sentenz 30 bei Landgraf. Wir können also ruhig Petrus als Schüler des Manducator ansehen. Weisweiler

Hunt, R. W., Studies on Priscian in the twelfth Century. II. The School of Ralph of Beauvais: Mediaeval and Renaissance Studies 2 (1950) 1—56. — Der Gesamtartikel soll unsere Kenntnis über die Entwicklung der Grammatik und Sprachlogik in der Zeit von Petrus Helias bis Alexander von Villa Dei erweitern. Der 1. Teil über Petrus Helias erschien bereits in den Studies 1 (1950) 194—231. Der vorliegende 2. Abschnitt untersucht drei anonyme Priscianglossen aus Oxford und Montpellier. Die grundlegende Glosse ist die erste ‚Promisimus', die eine Reportatio ist und dadurch uns in den unmittelbaren Vorlesungsbetrieb einführt. Sie bringt eine ganze Anzahl von Zitaten bekannter Magistri, deren Tätigkeit uns vielfach für die Grammatik und Sprachlogik unbekannt ist. Daneben werden ganze Schulen genannt und auch dort unsere Kenntnis über dieses Gebiet bedeutend erweitert. In einem Anhang bringt H. dankenswert diese Zitate ausführlich. Es werden genannt Manegaldus, Abaelard, Gilbert Porreta (dieser übrigens mit einer grammatikalischen Erklärung seines richtigen Namens Porreta, wodurch die Untersuchung von Fr. Pelster in Schol 24 [1949] 401—404 bestätigt wird), Wilhelm von Conches, Jakob de Venetia, Petrus Helias, Peter de Louvercennes, Petrus Manducator, Radulph Belvacensis, Radulph de Bruges, Stephanus Beluacensis, Stephanus Remensis. Von den Schulen sind ausdrücklich angeführt mit grammatikalischen Sonderansichten die Albricani, Meludinenses, Montani, Porretani, Heliste. Es fehlen die Pariser Parvipontani, so daß H. wohl mit Recht schließt, daß die Glosse dieser Schule angehört. Jedenfalls dürfte sie aus Paris stammen. Denn sie setzt dort die Ortskenntnis voraus. So werden die Termen des letzten Viertels des 12. Jahrh. genannt. Am stärksten ist der Abaelardschüler Radulph von Beauvais zitiert, von dem Gerard von Wales berichtet: qui in artis litteratorie peritia grammaticaque doctrina singulari praerogativa nostris diebus ceteris cunctis longe praeeminebat (11). Nachdem ich jüngst aus den Reportata Hugos von St. Viktor erneut festgestellt habe (Mélanges J. de Ghellinck 527—581), welche Bedeutung Trivium und Quadrivium für die Theologie hatten, ist also diese Untersuchung von besonderem Interesse weit über den Kreis der Grammatik hinaus. Ideengeschichtlich ist dabei von H. festgestellt, daß die untersuchte Schule Radulphs die Ideen des Petrus Helias weiterführte und die Syntax vor allem vertiefte. Die mehr logische Worterklärung, die bereits Petrus Helias in die rechten Grenzen verwiesen hatte, wird zwar noch gepflegt, aber die eigentliche Syntax herrscht vor. Darin sieht H. mit Recht wohl

auch den Grund, daß die Schule mit dem Wachsen des Aristotelismus so ganz verschwand. Der Aristotelismus hat ja der spekulativen Sprachlogik wieder den ersten Platz eingeräumt. In den zahlreichen von der Schule herangezogenen Beispielen findet sich auch die Poesie des 12. Jahrh. reich vertreten. Genannt sind hier Hildebert, Marbod, Serlo, Pagasius und Primas. Auch die Hl. Schrift wird als Beispiel für die Grammatik herangezogen, freilich bei Schwierigkeiten mit der bemerkenswerten Einschränkung: Divina pagina non subiacet regulis grammaticae (32). Es ist wohl nicht notwendig, die Wichtigkeit des Studiums dieser Arbeit eigens hervorzuheben. Weisweiler

S. Thomae Aquinatis, In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio. Ed. R. M. Spiazzi. gr. 8° (611 S.) Turin 1949, Marietti. — In Aristotelis libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia commentarium. Ed. R. M. Spiazzi. gr. 8° (130 S.) ebd. 1949, L. 350.—. — In libros beati Dionysii De nominibus divinis expositio. Ed. C. Pera. gr. 8° (LIV u. 431 S.) ebd. 1950. — In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Ed. R. M. Spiazzi. gr. 8° (XXIII u. 648 S.) ebd. 1950. — Super Evangelium S. Matthaei lectura. Ed. R. Cai. gr. 8° (IX u. 429 S.) ebd. 1951. — Wir haben über die ersten Bde. dieses Neudruckes der Mariettiausgabe bereits eingehend berichtet (vgl. Schol 25 [1950] 153 f.). Der dort gerühmte ausgezeichnete Druck, die übersichtliche Anordnung und die gute Heftung, die einen festen Einband für lange Zeit überflüssig macht, wurde auch in den neuen Bdn. beibehalten. Dabei ist der Preis niedrig geblieben. Die Ausgaben sind zwar Neudrucke der früheren Texte. Aber es ist große Sorgfalt sowohl auf den Apparat wie die Verzeichnisse, die z. T. neu hergestellt sind, gelegt worden. Für die ideengeschichtlich so wichtige Expositio in die *Ethik* des Aristoteles wurde der Text von Pirotta genommen. Der Wunsch von Fr. Pelster (Greg 31 [1950] 292), zur Herausgabe doch die eine oder andere Hs herbeizuziehen, erscheint aber gerechtfertigt. So würde es leicht sein, bis zur kritischen Neuedition einen genügend gesicherten Text für eine Handausgabe zu haben. Zu den Parva naturalia des Aristoteles hat Thomas, wie heute feststeht, nur *De sensu et sensato* und *De memoria et reminiscentia* kommentiert. Sp. hat hier seiner Neuausgabe vor jedem Kap. eine ausgezeichnete Synopsis vorausgeschickt. Wie in der Ausgabe des Ethikkommentars ist auch hier bei dem Aristotelestext die Ausgabe von Bekker angegeben. Das wird ein gutes Hilfsmittel sein, den Studierenden an die Urquelle selbst heranzuführen. Daher ist auch die Beifügung des griechischen Urtextes in der Edition von *De divinis nominibus* sehr zu begrüßen. Hier findet sich in Gegensatz zu den anderen Bdn. eine sehr eingehende Einführung in die Lehre des Ps.-Dionysius von C. Mazzantini und P. Caramello. Dazu bringen die oben besprochenen Werke von Théry und Dondaine die jetzt notwendigen Ergänzungen und Berichtigungen. Man wird z. B. den Kommentar des J. Sarracenus nach Hugos Kommentar in Coelestem hierarchiam ansetzen müssen (XXI). Es ist in der Edition auch eine eingehende Angabe der Hss der Werke des Ps.-Dionysius beigegeben. Endlich wurde ein sehr nützlicher Apparat der Varianten der Ed. taurinensis 1581, der von Venedig 1747 und der Opuscula Mandonnet 1927 beigefügt. Im Anschluß an die einzelnen Kap. sind eingehende erklärende Observationes gedruckt. Man könnte bei diesen Zugaben freilich die Frage stellen, ob es nicht günstiger wäre, sie getrennt von einer Edition dem Leser zu schenken. — Die Expositio in die *Metaphysik* des Aristoteles nimmt wieder die frühere Art einer nur kurzen Einführung auf. Dem lateinischen Text Moerbekes ist auch hier ein Verweis auf Bekkers Edition beigegeben, und den einzelnen Kap. sind wieder gute Synopses vorgedruckt. Der griechische Text wäre noch eine weitere wünschenswerte Beigabe. Der Abdruck des alten eingehenden Inhaltsverzeichnisses von Cathala wird begrüßt werden. — Als erstes exegetisches Werk wird die *Lectura in Mt* geboten. Mit Recht hat der Herausgeber das Wort Lectura statt Expositio gewählt. Denn Thomas unterscheidet beide: Lectura ist die reportierte Vorlesung, Expositio die selbstverfaßte Kommentierung. Die Fehler der schnellen Mit- und Nachschrift sind deutlich festzustellen, und

es ist gut, daß der Herausgeber nicht viel daran geändert hat. Wir wollen ja das Werk, wie es der Schüler damals mitgeschrieben hat. Die persönlichen Anreden wie ‚attendite' oder ‚scitis' dürften es wahrscheinlicher machen, daß er es nicht erst nachträglich zu Hause aus dem Gedächtnis niederschrieb, sondern gleich in der Vorlesung selbst. Hier aber wird ein Vergleich mit anderen Hss dringend erforderlich sein, da bereits die vom Herausgeber angestellte gelegentliche Kollation mit den beiden Codd. der Laurentiana Faesulanus 98 und Plut. XXVIII dex. 7 die Fehlerhaftigkeit des alten Druckes zeigte. Die neuen Inhaltsverzeichnisse des Bds. sind sorgfältig gearbeitet und werden gerade bei solchen exegetischen Kommentaren die Fundstellen bedeutend leichter dem Gebrauch erschließen. Weisweiler

Fries, A., Johannes von Freiburg, Schüler Ulrichs von Straßburg: RechTh AncMéd 18 (1951) 332—340. — Der Dominikaner Johannes von Freiburg ist durch seine Werke: die Quaestiones casuales, das Confessionale und vor allem die Summa confessorum eine reich fließende Quelle für die Geschichte der praktischen Moral und Pastoral sowie für die Kulturgeschichte Deutschlands um die Wende des 13. Jahrh. Sie sind leider noch zu wenig ausgeschöpft. F. hat einen Punkt, das Verhältnis Johanns zu Ulrich von Straßburg klargestellt und dabei Neues auch für Ulrich gefunden. Johannes war nach seinen eigenen Worten, die kaum eine andere Deutung zulassen, unmittelbarer Schüler Ulrichs, und zwar in Straßburg vor 1272, nicht in Paris; er hat seinem Lehrer stets aufrichtige Dankbarkeit bewahrt. Aus seinen Schriften geht klar hervor, daß Ulrich über die Sentenzen gelesen hat — l. 2 und l. 4 sind ausdrücklich bezeugt. Ganz neu ist, daß er auch ein Quodlibet hielt. Es bestand also schon damals an den Generalstudien dieser Brauch; der Lektor mußte dafür nicht Magister sein. Endlich wird ersichtlich, daß Ulrich seine Summa nicht über den erhaltenen Teil fortgeführt hat. Beigegebene Textproben werden unter Umständen die Auffindung der verlorenen Werke ermöglichen. Pelster

Pouillon, H., Les Questions sur la Métaphysique de Thomas de Sutton O. P.: Mélanges J. de Ghellinck S. J., Gembloux 1951, 937—950. — Nach dem Stamser Katalog, der freilich für die englischen Dominikaner weniger zuverlässig erscheint, hätte Thomas von Sutton auch Kommentare zu den Praedicamenten und zu den Sex principia geschrieben und die Kommentare von Thomas zu Perihermenias und den Analytica Priora ergänzt. Von alldem ist heute nichts bekannt. Dagegen wird eine Fortführung von Thomas zu De generatione et corruptione dem Thomas Sutton in Cod. 274 des Merton College Oxford zugeschrieben. Nachdem schon V. Doucet auf das Vorkommen von Quaestiones zur Metaphysik in Cod. 196 Assisi hingewiesen hatte, sind dieselben von P. im einzelnen bestimmt. Es sind im ganzen 18 Fragen zum 6. (7.) Buch der Metaphysik, die eng miteinander verbunden sind. Sie werden nach P. durch den Franziskaner Johannes Basset, einen gleichzeitigen und unverdächtigen Zeugen, dem Thomas v. Sutton zugeschrieben. Die Stellung zur Frage nach dem realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein ermöglicht die zeitliche Einordnung. Hier leugnet Sutton diese Distinktion; im ersten Quodlibet ist er indifferent, während er sie im dritten Qudlibet im Anschluß an Aegidius Romanus eifrig verteidigt. Die Quaestiones liegen also vor dem ersten Qudlibet und damit wohl vor dem Magisterium. Von einigem Interesse ist es, daß er wie Siger, Thomas und manche andere gerade im Metaphysikkommentar und wohl sicher unter dem Einfluß des Averroes diese reale Distinktion leugnet. Leider konnte P. keine Quästion als Textprobe beigeben. Man bleibt daher über Wert oder Unwert der Quästionen vorläufig im unklaren. Pelster

Maier, A., Notizie storiche del XII e XIV secolo da Codici Borghesiani: Riv. Storia della Chiesa in Italia 4 (1950) 164—185. — Diese Notizen über kleinere Stücke, die in Borghese-Hss zerstreut sind, betreffen ein Autograph Olivis, einen neuen Brief Cölestins V. über seine Wahl, den Prozeß Hugos von Balsham, Bischofs von Ely, mit Erzbischof Bonifaz von Canterbury, eine Hs des Kardinals Petrus Amelii, Erzbischofs von Embrun (1365—1378), einen

Universitätskalender von Paris, ein Principium im Kanonischen Recht, die Rechnung für ein Pariser Universitätsbankett und eine Petienberechnung nach Buchstaben. Wichtig ist der Fund eines ersten Autographs von Olivi in Cod. Vat. Borgh. 85, das Ehrle übersehen hatte. Es ist anonym, enthält ff. 124^{r}—135^{v} die Quästionen bei Jansen Quaestiones in secundum librum Sententiarum 2, 394—517 und besitzt alle Zeichen eines Autographs. Ein Calendarium facultatis artium aus Paris in Cod. Borgh. 128 von Januar bis Juni (vor 1323) ist älter als das von Denifle veröffentlichte Calendarium Universitatis; es zeigt die Abweichungen des Kalenders der Artisten von den übrigen Fakultäten. Das Principium im Kanonischen Recht, das nicht von einem Baccalarius, sondern von einem Magister gehalten wird, zeigt den Unterschied in den Fakultäten. Berühmt und Gegenstand manch nutzloser Ermahnungen waren die Gastmähler, die von den zum Magister erhobenen Baccalarii gegeben wurden. Cod. Borgh. 147 enthält die Ausgaben für ein solches Mahl und die Verse, die dem Kanzler, Vizekanzler und zwei Magistri artium dabei gewidmet wurden. Zu einem der letzteren, Johannes Trelon, der schon 1362 Magister artium und 1379 baccalarius formatus theologiae ist, sei bemerkt, daß er im gleichen Jahre wie Johannes von Waes, der spätere Rektor der Kölner Universität, über die Sentenzen las (1376). Er wird in dessen Principia (Cod. Amplon. Fol. 110 f. 7^{v} und später mehrmals) als Prinzipiant des gleichen Jahres erwähnt: Cuius oppositum posuit in primo principio suo magister meus et dominus specialis magister Johannes in 3^{o} corelario 1^{e} conclusionis 2^{i} articuli. Es finden sich dort Auszüge aus seinen Principia. Eine ähnliche Rechnung sah ich in einer Münchener Hs, deren Nummer ich leider nicht auffinde.

Pelster

Brady, J., O.F.M., The Liber de Anima of William of Vaurouillon O.F.M.: Mediaeval Studies 10—11 (1948—1949) 225—297, 247—307. — Wilhelm von Vorillon († 1463) oder nach neuerer Schreibweise Vaurouillon — es gibt etwa ein halbes Dutzend Varianten — ist bekannt durch einen guten Sentenzenkommentar in skotistischem Sinn (1429—1430). Wie treu er zu Scotus hält, zeigt eine Stelle aus l. 4 d. 23—25 (ed. Ven. 1502 f. 259^{rb}): Et hic est tertius passus, in quo tantum gigantem nanus dimitto, forte quia non capio. Der Kommentar ist wegen seiner Principia und der überaus zahlreichen namentlichen Zitate für die Literaturgeschichte sehr interessant. Vielleicht gilt dies noch mehr vom Vademecum oder Collectarium (ed. Padua 1485), einer textkritischen und quellenanalytischen Einleitung zum Opus Anglicanum des Scotus mit reichen Angaben über den Textzustand in den Hss und die Gegner, die Scotus bekämpft: Thomas, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Alexander, Wilhelm von Ware, und jene, die nach Scotus von ihm abweichen: z. B. Johann von Paris, Holkot, Aureolus, Ockham, Wodeham, Rodinton. Auch an dem Streit über das hl. Blut zwischen Dominikanern und Franziskanern nahm Wilhelm Anteil. Nun macht B. in einer sorgfältigen und aufschlußreichen Ausgabe mit einem neuen Werk Vorillons bekannt, dem Liber de anima, dessen Urheber E. Longpré in Cod. 6684 der Pariser Nationalbibl. gefunden hat. Äußere Bezeugung und innere Kriterien, die weit über die in den Werken Vorillons so beliebte Dreiteilung hinausgehen, lassen keinen Zweifel an der Echtheit aufkommen. Der Liber de anima ist historisch besonders interessant. Vorillon war in seinen Sentenzen treuester Anhänger des Scotus. Auch in diesem späteren Werk folgt er ihm nicht selten, so in der distinctio formalis. Aber er benutzt sehr stark ältere Quellen: Alexander, Rupella, Albert. Die Darstellung ist klar, positiv, frei von Subtilitäten. Sollte sich hier Gerson geltend machen mit seinem Ruf: Zurück zur echten Theologie der Alten! die auch für die Erbauung des Gemütes sorgt und nicht die Zeit mit reinen Spitzfindigkeiten verliert? Auffallend ist schon, daß Vorillon im Sentenzenkommentar sich an Scotus, nicht an Ockham hält. In De Anima scheint er auf diesem Weg noch weiter fortgeschritten zu sein. Besonders hingewiesen sei auf die reichen und sachgemäßen Quellen- und Literaturangaben in den Anmerkungen. Leider fehlt Verzeichnis der Literatur und der im Text angeführten Personen. Verf. verspricht eine Arbeit über die hier von neuem aufgeworfene Frage über das Verhältnis der Summa natura-

lium und De potentiis animae Alberts. Ist der ‚Maurus Avembacher' vielleicht der rätselhafte Mauritius bei Albert? Der erwähnte Richard Eliphat (297) ist ohne Zweifel der mit falschem Vornamen versehene Robert Eliphat, d. h. Halifax, dessen Kommentar sich häufig findet. Pelster

Nikolaus von Cues, Schriften. Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von E. Hoffmann: 10. Der Laie über den Geist. Von M. Honecker u. Hildegund Menzel-Rogner (Philos. Bibl. 228). 8° (LXII u. 133 S.) Hamburg 1949, Meiner. DM 8.—; geb. DM 9.50. — Der Beginn des Gespräches des Laien über den Geist, der zweite in der Reihe der Dialoge vom Idiota, wird von Nikolaus von Cues auf die Engelsbrücke in Rom während des Jahres 1450 verlegt. „De docta ignorantia" und „De coniecturis" waren vollendet, deren Grundgedanken wirken auf die folgenden Werke ein. Im Gespräch zwischen dem Philosophen und dem Laien steht als Zentralproblem die Erörterung über das Wesen der menschlichen Vernunft. Der menschliche Geist als Abbild des göttlichen Geistes ist weder komplizit wie Gott noch explizit wie die Welt, sondern Abbild des Kompliziten und das Vermögen der Explikation. Die Bewegung des menschlichen Geistes geht auf das Sein selber. ‚Mens' steht unter dem Gesetz des ‚mensurare', von da aus sind auch die Bedingungen menschlichen Erkennens normiert. — Die vorliegende Übersetzung nach der Heidelberger Ausgabe enthält alle bekannten Vorzüge, wie sie der Reihe der bereits vorliegenden Bändchen eigen sind: Einführung als Übersicht und Einordnung in die Gedankenwelt des Cusaners (VII—LXII), sorgfältige Übersetzung (5—89) mit Vokabular (117—134) und zahlreiche Anmerkungen mit Literaturangaben (91—116). Fischer

Nicolaus von Cues, Texte seiner philosophischen Schriften nach der Ausgabe von Paris 1514 sowie nach der Drucklegung von Basel 1565, hrsg. von A. Petzelt. Bd. 1. gr. 8° (XXXVIII u. 369 S.) Stuttgart 1949, Kohlhammer. DM 21.—. — In einem 1. Bd. werden die wichtigsten philosophischen Werke des Kusaners in der Ordnung ihrer zeitlichen Entstehung gebracht. Die Herausgabe des Textes wird nach der Pariser Ausgabe von 1514 und der Baseler von 1565 geboten. Randziffern verweisen auf die entsprechende Foliierung bzw. Paginierung. Teilweise sind die Lesarten nach der kritischen Heidelberger Ausgabe ergänzt und verbessert. Den größten Raum nimmt „De docta ignorantia" (1—122) mit der „Apologia" (273—299), „De coniecturis" (123—207) und „Idiota" (300—369) ein. Absicht des Herausgebers war es, brauchbare Texte für die wissenschaftliche Arbeit bereitzustellen, auch dort, wo die alten Ausgaben nicht zugänglich sind, um auf diese Weise ein wenn nicht vollkommenes, so doch einigermaßen brauchbares Instrument zu schaffen für den unmittelbaren Zugang zur Gedankenwelt des Kusaners. P. hat seiner Ausgabe eine Abhandlung vorausgeschickt: „Von der Docta Ignorantia und der Coincidentia Oppositorum" (XI—XXXVIII), in der diese beiden grundlegenden Prinzipien in Beziehung zueinander gesetzt werden. Fischer

Frühneuhochdeutsche Bibelübersetzungen. Texte von 1400 bis 1600. Ausgewählt und herausgegeben von G. Eis. 8° (139 S.) Frankfurt/M. 1949, Schauer. DM 5.80; geb. DM 7.80. — Die hier gebotenen Leseproben aus 26 Texten der deutschen Bibelübersetzung von 1400—1600 sollen in ihrer planmäßigen Auswahl nur dem Studium, nicht der Forschung dienen. Wie frühere Untersuchungen erwiesen haben, vollzieht sich in der angegebenen Zeitspanne die Verfestigung einer einheitlichen Übersetzungstradition von der Vielfalt der handschriftlichen Übersetzungstechnik, die durch Luthers Leistung und die Arbeit der Humanisten von der Philologie der Sondersprachen zu einer von theologischen Prinzipien beherrschten Methode gekennzeichnet ist. Einzelne Proben werden aus Handschriften geboten, die Mehrzahl der Texte stammt aus den Originaldrucken. Die Übersetzungstradition knüpft an den ersten deutschen Druck der ganzen Bibel von Johann Mentel 1466 in Straßburg, achtzig Jahre vor Luthers Übersetzung. Knappe Hinweise auf die Herkunft der Texte, ihre Verfasser sowie Einzelbemerkungen sind jedesmal den Texten vorangestellt, um zugleich als Hinweise zur Entstehungsgeschichte der deutschen Sprache zu dienen. Fischer

Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Die um die Geschichtlichkeit spielenden Fragen spitzen sich am schärfsten bei der Geschichtlichkeit der Wahrheit zu. Dieser kann man nicht ausweichen, wenn die Geschichtlichkeit des Menschen ernst genommen und in all ihren Folgerungen zu Ende gedacht wird. Ist doch der Mensch jenes Wesen, in dem allein innerhalb der Welt Wahrheit geschieht[1]. Diese Formulierung enthält ein Doppeltes. Einerseits wäre die Welt ohne den Menschen nicht Ort der Wahrheit; ebenso wäre der Mensch ohne das Vollziehen der Wahrheit nicht das, was er ist, nämlich Mensch; vor allem wäre er nicht ein geschichtliches Wesen, weil Geschichtlichkeit im eigentlichen Sinne des Wortes das Geschehen der Wahrheit nicht nur voraussetzt, sondern einschließt. Anderseits wäre die Wahrheit nicht in der Welt, wenn sie nicht vom Menschen vollzogen würde und so nicht geschähe, wenn es das Wesen der Wahrheit nicht zuließe, daß sie in den Vollzug durch den Menschen eingeht, daß sie dem Geschehen unterworfen wird.

In den letzten mit Bedacht geprägten Aussagen kündigt sich schon die ganze *Problematik unseres Themas* an; zwei einander entgegengesetzte Möglichkeiten zeichnen sich ab. Nach der einen Möglichkeit würde daraus, daß die Wahrheit ohne den Vollzug des Menschen nicht in der Welt ist, ohne weiteres folgen, daß sie überhaupt nicht Wahrheit ist oder daß es ohne den Menschen in keiner Weise Wahrheit gibt. Nach der andern Möglichkeit ist der Vollzug des Menschen Bedingung nur dafür, daß die Wahrheit in der Welt ist, nicht aber dafür, daß sie überhaupt Wahrheit ist oder daß es Wahrheit gibt. Damit erhebt sich die Frage, ob die Wahrheit erst durch den Menschen zur Wahrheit wird oder ob und in welchem Sinne sie schon vorgängig zum Menschen als solche konstituiert ist und sein muß. — Derselbe Zusammenhang kann auch so ausgesprochen werden: schließt das Wesen der Wahrheit notwendig ein, daß sie vom Menschen vollzogen wird und so innerhalb der Welt geschieht, oder ist die Wahrheit nach ihrem innersten Wesen davon unabhängig, so daß sie jenen Vollzug bzw. dieses Geschehen zwar zuläßt, nicht aber seiner bedarf, um das zu sein, was sie ist, nämlich Wahrheit?

Führen wir die eben entworfene Problematik ausdrücklich auf die *Geschichtlichkeit* zurück. Gehört der Vollzug der Wahrheit durch den Menschen oder ihr Geschehen innerhalb der Welt zum innersten Wesen der Wahrheit, so ist sie durch und durch geschichtlich, weshalb es eine übergeschichtliche Gestalt der Wahrheit nicht geben kann. Reicht hingegen jener Vollzug oder dieses Geschehen nicht in das innerste Wesen der Wahrheit hinein, so ist dieses von sich aus übergeschichtlich, wenn es auch außerdem und sekundär eine geschichtliche Gestalt zuläßt. Das hat aber zur Folge, daß der geschichtlichen Wahrheit immer schon als Bedingung der

[1] Hier wird schon jener Sinn von Wahrheit vorausgesetzt, der im ersten Teil erläutert wird.

Möglichkeit ihrer selbst die übergeschichtliche Wahrheit zugrunde liegt und innewohnt. Deshalb würde eine bloß geschichtliche Wahrheit, die jede übergeschichtliche ausschließt, sich selbst aufheben.

Deuten wir einleitend noch ein Letztes an. Weil der Mensch wesenhaft geschichtlich ist, muß auch alles, was zu ihm gehört, und damit auch seine Wahrheit geschichtlich sein[2]. Wenn nun menschliche Wahrheit wesenhaft geschichtlich ist, so ergibt sich, daß die übergeschichtliche Wahrheit notwendig auch übermenschlich ist. Infolgedessen wird dem Menschen als dem Träger der geschichtlichen Wahrheit ein übermenschliches Wesen als Träger der übergeschichtlichen Wahrheit entsprechen. Wer also die übergeschichtliche Wahrheit als Möglichkeitsbedingung für die geschichtliche anerkennt, kommt notwendig dazu, daß die Wahrheit des Menschen wesentlich diejenige jenes übermenschlichen Wesens voraussetzt und an ihr teilnimmt, ja einzig als *Teilnahme* daran möglich ist. Durch innere Wesensentfaltung der geschichtlich-menschlichen Wahrheit kann gezeigt werden, daß sie eine derartige Teilnahme darstellt, weshalb das Leugnen dieser Teilnahme letztlich das Aufheben jener Wahrheit bedeutet.

Diese vor-läufige, d. h. der eigentlichen Entwicklung vorauslaufende Problematik soll noch keineswegs Entscheidungen vollziehen, sondern nur die verschiedenen Wege möglicher, bzw. schließlich unmöglicher Entscheidungen sichtbar machen, um so den Raum zu eröffnen, innerhalb dessen sich die kommenden Darlegungen bewegen und die Entscheidungen zu treffen sind. Treten wir nun an die Durchführung unseres Versuchs heran, so müssen wir uns nach dem Gesagten zunächst über das Wesen der Wahrheit verständigen.

I. Wahrheit

Die *Wahrheit* begegnet uns ursprünglich im Vollziehen des Menschen. Darin heben sich verschiedene Zonen voneinander ab; im Blick auf diese stellen wir fest: obwohl sich die Wahrheit im Wollen und Tun des Menschen vollendet und verwirklicht, indem sie ins Werk gesetzt wird, so hat sie doch in seinem Erkennen ihren ersten und eigentlichen Ort. Also zeigt sich uns die Wahrheit anfänglich als menschliche, als vom Menschen vollzogene, und näherhin als *Erkenntniswahrheit*, als in der Erkenntnis aufleuchtende oder in ihr und von ihr enthüllte.

Wie wir mit den letzten Worten bereits andeuten, läßt sich das dem Erkennen eigene Vollziehen als Enthüllen, dem das Aufleuchten entspricht, kennzeichnen. Was in und von der Erkenntnis enthüllt wird und damit zum Aufleuchten kommt, ist das *Seiende;* dieses aber ist insofern enthüllt oder leuchtet insofern auf, als das ihm eigene

[2] Damit soll natürlich nicht irgendeiner relativistischen Verflüchtigung der Wahrheit das Wort geredet sein. Den nichtrelativistischen Sinn der Geschichtlichkeit zu bestimmen, ist gerade die Aufgabe unserer Untersuchung.

Sein hervortritt, sich zeigt, aufgeschlossen wird. Dabei ist das Seiende in und für sich selbst entweder schon nach seinem Sein er-schlossen oder es ist noch ver-schlossen; im ersten Falle erscheint das erkannte Seiende selbst als ein Erkennendes, im zweiten Falle hingegen als ein Nicht-erkennendes. Der Mensch hat es bei seinem Erkennen zunächst mit dem nach seinem Sein in sich selbst ver-schlossenen oder körperlichen Seienden zu tun; einzig im Durchgang durch dieses erreicht er auch das nach seinem Sein in sich selbst er-schlossene oder geistige Seiende. Infolgedessen ist die Eigenart des menschlichen Erkennens und seiner Wahrheit nicht allein vom geistigen, sondern entscheidend auch vom körperlichen Seienden her bestimmt.

Hieraus aber ergibt sich, daß die menschliche Wahrheit dem Werden unterworfen und daher eine *werdende* ist; denn sie steht nicht von vornherein in dem nach seiner ganzen Fülle erschlossenen Sein, sondern muß dieses erst Schritt für Schritt aus dem Seienden herausarbeiten. Das gilt ebenso für das Erkannte wie für den Erkennenden. Bezüglich des von uns Ersterkannten sahen wir schon, daß es in sich selbst seinem Sein nach verschlossen und erst vom Menschen zu erschließen ist. Ebenso erhebt sich im Erkennenden der Geist erst allmählich aus der körperlichen Gebundenheit, d. h. das anfänglich verschlossene Sein wird erst nach und nach erschlossen, wobei das besondere Seiende, das der Mensch ist, diese Erschließung selbst vollzieht und dazu nicht eines anderen bedarf. Damit hängt zusammen, daß wir sogar das in sich bereits Erschlossene erst für uns erschließen müssen, während für den absoluten Geist auch das in sich Verschlossene immer schon völlig erschlossen ist.

In der bisher entwickelten Wahrheit der Erkenntnis oder des Logos, die gewöhnlich *logische* Wahrheit genannt wird, hat sich bereits die *Wahrheit des Seienden* oder des On, die *ontische* Wahrheit heißen soll, gezeigt. Sie ist ganz auf die Erkenntnis bezogen und verliert ohne diese jeden Sinn; zwei Stufen heben sich in ihr voneinander ab. Da das von uns ersterkannte Seiende in sich seinem Sein nach verschlossen ist, tritt es von sich aus nur als intelligibile, als Erkennbares auf; um die Potentialität, die hierin liegt, zu unterstreichen, fügt man meist zu intelligibile noch in potentia; ein solches Seiendes *kann* also erkannt werden, in den aktuellen Vollzug der Wahrheit kommen, ist aber zunächst und von sich aus noch nicht darin. Die Vollendung geschieht erst auf der zweiten Stufe des intellectum in actu, des aktuell Erkannten, das die Potentialität hinter sich gelassen hat, nach seinem Sein erschlossen ist und damit im aktuellen Vollzug der Wahrheit steht, was freilich bei dem von uns Ersterkannten nicht durch dieses selbst, sondern einzig durch den Menschen verwirklicht wird. Termino-

logisch genauer nennen wir jetzt die noch verschlossene Wahrheit des Seienden ontisch, während seine durch den Menschen oder den Logos erschlossene Wahrheit im prägnanten Sinne des Wortes *ontologisch* heißen soll.

Nach dem Gesagten fällt die Wahrheit der Erkenntnis mit der aktuierten Wahrheit des Seienden zusammen; umgekehrt besteht die Wahrheit des Seienden in der potentiellen Wahrheit der Erkenntnis. Beide Wahrheiten sind also im Grunde ein und dieselbe Wahrheit, lediglich unterschieden als Aktualität bzw. Potentialität desselben. Auf dem Hintergrund der *Identität* beider ist jedoch diese *Unterscheidung* nicht ohne Belang. Sie macht einerseits das alte Axiom verständlich: Veritas est in intellectu, d. h. einzig im Geiste ist die Wahrheit ganz als sie selbst, eben als aktuierte oder voll verwirklichte da. Anderseits zeigt sich, daß auch dem Seienden vorgängig zum Vollzug des Geistes schon Wahrheit zukommt, eben die potentielle, noch nicht vom Geist vollzogene, aber nach diesem Vollzug als ihrer Vollendung rufende Wahrheit. In diesem Sinne sagt man, der Geist finde die Wahrheit vor, er erkenne sie, indem er sich ihr angleicht, sie in sich aufnimmt.

Beide Sichten der Wahrheit sind bei dem Versuch einer Klärung ihrer Geschichtlichkeit zu beachten. Die heutige Erörterung setzt bei der vom Menschen vollzogenen Wahrheit an und läßt die potentielle Wahrheit des Seienden nicht entsprechend zur Geltung kommen. Die mehr traditionsgebundene, oft auch vom Rationalismus (ohne es zu wissen) beeinflußte Gegenseite haftet zu einseitig an der dem Geiste vorgegebenen Wahrheit und macht zu wenig damit Ernst, daß diese erst im Erkennen ihre Vollendung erreicht[3]. Während daher die erste Ansicht die Geschichtlichkeit der Wahrheit überspitzt, ist die zweite Ansicht geneigt, Geschichtlichkeit nur der Erkenntnis der Wahrheit, nicht aber dieser selbst zuzubilligen.

Verweilen wir noch ein wenig bei der *potentiellen Wahrheit* des Seienden. Schon von sich aus bietet das Seiende sich als etwas für das Erkennen Zugängliches dar; es zeigt sich, erscheint in einer gewissen Offenheit, Unverstelltheit oder Unverborgenheit. Doch geht das alles einzig das Seiende an, noch nicht dessen Sein, das vorerst ganz im Seienden verschlossen bleibt. Obwohl das Seiende das, was es ist, allein durch das Sein ist, tritt dieses nicht als solches oder vom Seienden abgehoben hervor. Allerdings ist Vorbedingung dafür, daß letzteres in den entfalteten Vollzug der

[3] Wichtig ist anzumerken, daß sich diese Auffassung keinesfalls auf Thomas von Aquin berufen kann. Dieser macht nämlich vollen Ernst damit, daß sich die Wahrheit erst im Vollzug der Erkenntnis vollendet. Darum besagt für ihn die Wahrheit eines Satzes nichts anderes als dessen Wahrheit im Vollzug der Erkenntnis. Infolgedessen gibt es auch „ewige Wahrheiten" einzig im Geiste Gottes (S. Theol. I, q 16, a. 7). Menschliche Wahrheit aber ist „wandelbar", sogar in dem Sinne, daß sie in Falschheit übergehen kann (a. 8).

Wahrheit innerhalb des Geistes eintreten kann, ein Doppeltes. Einmal darf das Seiende nicht wie bei den Positivisten als bloß tatsächlich Wirkliches ohne jede Seinstiefe gefaßt werden; vielmehr muß es bis zu seinem eigenen Sein, ja bis zu dem Sein-schlechthin hinreichen, dieses als seinen eigentlichen Kern in sich tragen. Dann ist erfordert, daß das Sein aus der Konkretheit des Seienden heraushebbar und so als es selbst vollziehbar sei, weil sonst niemals Erkenntnis zustande kommt.

Fügen wir noch eine Bemerkung über die *aktuierte Wahrheit* des konkreten Seienden bei. Wenn das Seiende von sich aus erscheint oder sich zeigt, wendet es sich damit an jemand, dem es sich zeigt oder erscheint; ohne diesen bleibt das Heraustreten ins Offene noch gebunden oder unerfüllt. Demnach wird erst durch die aktuierte Wahrheit der Erkenntnis die im vollen Sinne des Wortes verwirklichte oder erfüllte Unverborgenheit erreicht. Diese aber kommt einzig durch Herausheben des Seins aus dem Seienden oder durch Erschließen des im Seienden verschlossenen Seins zustande. Infolgedessen muß der Geist einer solchen Erschließung fähig sein; auch fallen die Stufen der Erschließung des Seins mit den *Stufen der Verwirklichung der Wahrheit* zusammen.

Als Vorfeld seiner selbst und Medium der unmittelbaren Begegnung mit dem Seienden entläßt der Menschengeist aus sich die *Sinneserfassung*. Unsere Sinne greifen bereits ein gewisses Sein aus dem Seienden heraus, nämlich seine sinnlichen Qualitäten, ohne aber diese als solche reflex be-greifen zu können; deshalb bleibt der Sinn auf die Erscheinung des Seienden beschränkt, dringt nicht zu dem der Erscheinung zugrunde liegenden Sein vor. Da also nicht über jede Erscheinung hinaus das erreicht wird, was das Seiende in Wahrheit ist, bildet die Sinneserkenntnis zwar eine Vorstufe der Wahrheit, doch keineswegs diese selbst. — Schon bei der Sinneserkenntnis könnte man von *vor-prädikativer Wahrheit* sprechen; was man gewöhnlich damit meint, umfaßt gewiß auch sinnliches Erleben, ist aber zugleich und vor allem eine Art geistigen Erfassens. Dieses erschließt das Sein des gerade begegnenden Seienden oder sein Wesen und kann mit der scholastischen „formatio quidditatum" verglichen werden. Dabei bleibt das Wesen, obwohl schon vom Seienden abgehoben, noch ganz in dieses eingebettet. Das Sein-schlechthin, durch dessen Kraft das Wesen vom Seienden abgehoben wird, tritt noch nicht ausdrücklich als solches hervor, weshalb es auch das Wesen nicht durch das „ist" dem Seienden gegenüberzustellen vermag. Infolgedessen ergreifen wir im Wesen tatsächlich das Sein des begegnenden Seienden; doch ist dieses besondere Sein noch nicht reflex vom Sein-schlechthin her vollzogen; daher wird es auch nicht in dem offenbar, was es eigentlich und letztlich oder in Wahrheit ist. Also behält das bloße Wesen im Innersten den Charakter der Erscheinung, womit sich die vorprädikative Wahrheit der formatio quidditatum ebenfalls nur als eine Vorstufe der Wahrheit, nicht aber als diese selbst erweist.

Der vorprädikativen *Wahrheit* tritt die *prädikative* gegenüber, die, wie schon das Wort sagt, im Urteil ihren Sitz hat. Hier erst ist die Wahrheit ganz als sie selbst da; voll verwirklichte Wahrheit ist wesentlich Urteilswahrheit. Nach einer von Aristoteles stammenden Formulierung ist es dem Urteil eigen, das als seiend zu setzen, was ist, und das als nicht-seiend zu setzen, was nicht ist. Demnach prägt das Urteil das Sein-schlechthin ausdrücklich als solches aus und vollzieht so von diesem her reflex das Seiende sowie dessen Wesen. Damit werden beide endgültig in dem offenbar, was sie eigentlich und letztlich oder in Wahrheit sind. Das aber ist mit der Setzung gleichbedeutend;

während nämlich die Vorstufen als noch nicht auf das Sein-schlechthin zurückgebrachte Erscheinungen notwendig alles in der Schwebe lassen, fällt das ausdrückliche Hervortreten des Seins-schlechthin mit dem Aufheben des Schwebezustandes und d. h. mit dem Ist-sagen zusammen. In dieser Setzung erst ist die Wahrheit wirklich aktuiert, geschieht sie, ereignet sie sich nach ihrem entfalteten Selbst.

Wiederum ergeben sich aus dem Gesagten wichtige *Vorblicke auf die Geschichtlichkeit* der Wahrheit. Einen Grund für deren relativistisches Mißverständnis können wir jetzt schon herausstellen. Es erwächst einmal daraus, daß das Seiende nur in seinen wechselnden Erscheinungen, nicht aber in seiner sich durchhaltenden Seinstiefe gesichtet und so positivistisch genommen wird; dann daraus, daß im Erkennen des Menschen nur jene Stufen Beachtung finden, denen die vorprädikative Wahrheit zukommt, während das Urteil mit seiner prädikativen Wahrheit entweder ganz ausgeschaltet oder wenigstens nicht in seiner einzigartigen Bedeutung zur Geltung gebracht wird[4].

Zugleich zeigen sich die Ansatzpunkte für das absolutistische Mißverständnis der Geschichtlichkeit der Wahrheit. Es wurzelt darin, daß über dem Sein allzusehr das Seiende vergessen wird und daß die Erkenntnis ohne Ernstnehmen der Erscheinungen allzu direkt das Sein zu ergreifen vermeint[5].

---

[4] Schon Kant sieht im Urteil nur eine Verbindung von Vorstellungen und gibt der Kopula lediglich eine logische Verbindungsfunktion; weil er das Sein nicht kennt, vermag er auch die Setzung nicht entsprechend zu würdigen. Heute ist man geneigt, das Schwergewicht von der prädikativen auf die vorprädikative Wahrheit zu verlagern, weil jene nicht ursprünglich Gehalte erschließe, sondern bloß nachträglich durchgliedere oder artikuliere, was diese eröffnet hat. Das mag von der ausdrücklichen Setzung gelten, die als Bestätigung tatsächlich der bereits vollzogenen Erkenntnis nachfolgt; doch kommt es hier auf die noch nicht von den Gehalten abgehobene Setzung an, die in jeder vollzogenen Erkenntnis immer schon notwendig und wesentlich enthalten ist, ohne die eine echte Erkenntnis nie zustande kommen kann. Sind nämlich die Gehalte auf das Sein schlechthin bezogen, so ist damit nach dem oben Gesagten die nicht-abgehobene Setzung von selbst gegeben; sind hingegen die Gehalte nicht auf das Sein bezogen, so ist Erkenntnis im Sinne des Vollzugs dessen, was ist, noch nicht erreicht. Wer nur die ausdrückliche Setzung ins Auge faßt, die nicht-abgehobene aber übersieht, stellt allzu leicht die vorprädikative Wahrheit als die primäre und ursprüngliche über die prädikative als die sekundäre und abgeleitete; damit verkennt er die unentbehrliche Bedeutung des Seins-schlechthin für das Zustandekommen der eigentlichen Wahrheit, weshalb er diese folgerichtig auf die bloße Erscheinung reduzieren wird. Hierin aber liegt schon das relativistische Mißverständnis der Geschichtlichkeit der Wahrheit.

[5] Hier liefert man sich nicht der vorprädikativen Wahrheit aus; doch macht man auch nicht bei der prädikativen halt, sondern schreitet zur intuitiven fort, die man für die einzig eigentliche Wahrheit hält. Dabei bestätigt sich die alte Einsicht, daß sich die Extreme berühren; denn auch die vorprädikative Wahrheit kommt irgendwie auf eine Intuition heraus. Nur haben wir es das eine Mal mit einer Pseudo-Intuition des Seienden zu tun, die nicht der Vermittlung durch das Sein bedarf, das andere Mal aber mit einer Pseudo-Intuition des Seins, die nicht der Vermittlung durch das Seiende bedarf. Im ersten Fall ergibt sich der Relativismus des Untergeschichtlichen, im zweiten hingegen der Absolutismus des Übergeschichtlichen. Beide Extreme sind aus der Mitte des Menschlichen herausgefallen, die der einzige Ort geschichtlicher Wahrheit ist, nämlich einer Geschichte, die wirklich Wahrheit, und einer Wahrheit, die wirklich Ge-

II. Geschichtlichkeit der Wahrheit im Umriß

Unsere Entfaltung der Wahrheit, wie sie dem Menschen sich zeigt und von ihm vollzogen wird, hat uns aus dem Wesen der Sache heraus zur *Geschichtlichkeit* hingeführt. Hier kann es nicht unsere Aufgabe sein, im einzelnen auseinanderzusetzen, was Geschichtlichkeit ist; das haben wir an anderer Stelle bereits versucht[6]. In dem jetzigen Zusammenhang genügt es, aus den früheren Darlegungen das zusammenfassend zu vergegenwärtigen, was zur Durchleuchtung der in der Wahrheit liegenden Problematik erforderlich ist. Letzten Endes bedürfen wir freilich kaum eines von anderswoher kommenden Entwurfs der Geschichtlichkeit, weil diese in der menschlichen Wahrheit immer schon enthalten ist und deshalb bei deren Auslegung hervortritt.

Wie wir in der früheren Arbeit sahen, besagt die Geschichtlichkeit stets Werden oder *Wandel,* und zwar einen solchen, der eindeutig auf den Menschen bezogen ist. Dabei ist es wesentlich, daß der Mensch nicht nur Objekt, sondern vor allem Subjekt des Geschehens ist; der Strom der Ereignisse geht nicht ohne sein Wissen und Wollen über ihn hinweg, sondern der Mensch greift mit seiner Einsicht und seiner freien Entscheidung gestaltend in den Lauf der Dinge ein. Insofern seine Einsicht notwendig zur Geschichtlichkeit gehört, umschließt diese in ihrem Wesen die Wahrheit. Daher ist Geschichtlichkeit einzig unter der Bedingung möglich, daß es eine ihr innewohnende und damit selbst geschichtliche Wahrheit gibt.

Außerdem hat sich in der früheren Untersuchung gezeigt, daß die Geschichtlichkeit ebensowenig in der Einheit des immer Selben wie in der Zerteiltheit stigmatischer Punkte, die ohne ein Sich-durchhaltendes aneinandergereiht werden, bestehen kann. Vielmehr vollzieht sich die Geschichte so, daß ein *Sich-durchhaltendes* immer wieder *neue Aspekte* oder Teilmomente aus sich herausstellt und sich in immer neuen Abschattungen oder Entfaltungsstufen darstellt. Dieselbe Grundstruktur gilt naturgemäß auch für die Wahrheit. Sie ist weder geschichtlich, wenn sie völlig unwandelbar über dem Fluß des Geschehens verharrt, noch dann, wenn sie in zahllose völlig relative Perspektiven, die nichts miteinander zu tun haben, zerfällt und so in der jeweiligen Phase des Geschehens versinkt. Geschichtlich im echten früher entwickelten Sinne des Wortes ist allein die Wahrheit, die als die eine im Grunde sich durchhaltende doch zugleich verschiedene, immer wieder wechselnde Abwandlungen aufweist.

Dieselben Problembestände lassen sich von der Frage her formulieren, ob es nur *eine Wahrheit* oder aber *viele Wahrheiten* gibt. Die

---

schichte ist. In dieser Mitte ist die fast unerträgliche Spannung des nicht-intuitiven Menschengeistes auszuhalten. Er kommt letztlich nicht zur Intuition des Seienden, weil das Sein als dessen innerster Grund sich jeder Intuition entzieht; und er kommt nicht zur Intuition des Seins, weil dieses ihm immer nur als innerster Grund des Seienden zugänglich wird. Des Menschen Wesen ist es, in der Spannung vom Seienden zum Sein zu leben und deshalb sein Erkennen nicht als Schauen, sondern als Urteilen zu vollziehen. Genau damit ist ihm aber die echte Geschichtlichkeit der Wahrheit als deren ihm allein gemäße Gestalt zugeordnet.

[6] Zur Geschichtlichkeit des Menschen: Schol 26 (1951) 321—341.

eben genannten Extreme entsprechen der bloßen Einheit bzw. der bloßen Vielheit der Wahrheit. Wenn sich der Mensch die eine absolute Wahrheit ohne alle geschichtlichen Differenzierungen als Lebensraum zuweist, verläßt er den Raum der Geschichtlichkeit nach oben, versucht er, sich im Übergeschichtlichen anzusiedeln; das hat zur Folge, daß er sich, weil ihm der übergeschichtliche Zugang zur Wahrheit nicht verliehen ist, in leeren rationalistischen Konstruktionen verliert, also mit der Geschichtlichkeit auch die Wahrheit einbüßt. Wenn sich hingegen der Mensch mit den vielen relativen Wahrheiten, ohne sie in der einen Wahrheit zu gründen, begnügt, sinkt er aus dem Raum des Geschichtlichen nach unten heraus, stellt er sich letztlich dem Untergeschichtlichen gleich; hieraus ergibt sich mit dem Verlust der eigentlichen Wahrheit, an deren Stelle bloße Erscheinungen treten, notwendig auch die Zerstörung der echten Geschichtlichkeit, wie früher entwickelt und oben wieder wenigstens kurz angedeutet wurde. — Danach kann die Geschichtlichkeit der Wahrheit nur in der *Durchdringung* der einen Wahrheit mit den vielen Wahrheiten ihren Ort haben; die Einheit legt sich in die Vielheit auseinander, oder die Vielheit nimmt sich ständig auf die Einheit zurück. Von hier aus darf eigentlich nicht mehr von vielen Wahrheiten die Rede sein oder jedenfalls nur in dem Sinne, daß die eine Wahrheit sich in vielen Ausprägungen und Entwicklungsstufen darstellt.

An dieser Stelle kann man am besten eine für alles Weitere wichtige Unterscheidung erläutern, nämlich die zwischen der Wahrheit in concreto und in abstracto. Zunächst begegnet uns die *Wahrheit in concreto*, d. h. in der durch zahlreiche Einzelzüge bestimmten Gestalt, die sie je nach den verschiedenen Zeiten und Menschen annimmt; so sind wir bei den vielen Wahrheiten oder bei den vielen Ausprägungen der einen Wahrheit. Davon hebt sich die *Wahrheit in abstracto* ab, die von all den vielfältigen Besonderungen, in denen sie jeweils vorkommt, absieht; so sind wir bei der einen Wahrheit, die jene vielen Ausprägungen übersteigt. In der genauen Umgrenzung des gegenseitigen Verhältnisses dieser beiden Weisen der Wahrheit zueinander ruht die Lösung unseres Problems.

Der Wahrheit in concreto wohnt immer die Wahrheit in abstracto inne, und zwar so, daß diese trotz ihrer Einkleidung in jener auch als solche erfaßt wird; andernfalls ginge das Erkennen in einer nur relativen Perspektive unter. Umgekehrt tritt die Wahrheit in abstracto zunächst nicht rein als solche auf, sondern als der eine sie alle verbindende Kern der vielen Wahrheiten in concreto; sie zeigt sich uns als der innerste Grund ihrer vielfältigen Ausprägungen, in diesen und durch diese; sonst würden wir sie ja in ihrer übergeschichtlichen Un-

wandelbarkeit schauen. Zu einem solchen Schauen kommen wir selbstverständlich auch dann nicht, wenn wir uns bemühen, die Wahrheit in abstracto möglichst rein aus der Wahrheit in concreto herauszulösen; trotz allem, was wir in dieser Hinsicht erreichen und was wir vom Ansich wirklich erfassen, können wir die geschichtlichen Bedingtheiten nie ganz abstreifen.

Allerdings spielt nicht bei jeder menschlichen Wahrheitsfindung die Spannung zwischen in concreto und in abstracto dieselbe Rolle. So arbeiten die *mathematische Naturwissenschaft* und die *Technik* ganz mit der Wahrheit in abstracto; diese genügt ihnen, ja mit dieser ist ihnen für ihre Ziele am besten gedient. Dasselbe gilt für alle anderen Wissenschaften, wenn auch nicht im selben Maße (wie für die eben genannten) und in verschiedenen Abstufungen. — Nicht einmal die *Philosophie* und die *Geschichte* sind hier auszuschließen, weil sie die innersten Ursprünge alles Seienden, bzw. die Ereignisse und deren Zusammenhänge so zu erfassen und darzustellen bestrebt sind, daß sie allen Menschen zugänglich und für alle gültig sind (also in abstracto). Doch darf auch die andere Seite nicht übersehen werden; in Geschichte und Philosophie läßt sich die Wahrheit in abstracto nicht so leicht und so weitgehend von der Wahrheit in concreto abheben, wie das in der mathematischen Naturwissenschaft und der Technik gelingt. Hängt doch die Einsicht in die philosophischen Probleme und deren Lösungen sowie die wertende Schau der geschichtlichen Verknüpfungen und Hintergründe entscheidend von der Wahrheit in concreto ab, in die bei dem betreffenden Philosophen oder Historiker die Wahrheit in abstracto eingebettet ist. Daher trägt die Wahrheit in abstracto dieser Bereiche stets viel mehr von der jeweiligen Wahrheit in concreto an sich, als das bei den ersterwähnten Gebieten der Fall ist. Infolgedessen muß die Philosophie immer neu entworfen und die Geschichte immer neu geschrieben werden, während in Mathematik und Naturwissenschaft das einmal Berechnete zum endgültig erworbenen Besitz wird. Doch darf dieser Unterschied nicht zu der Annahme verführen, die Mathematik oder irgendein anderer Bezirk der Wissenschaft komme je zu der ganz geläuterten Wahrheit in abstracto; schon diese Bezeichnung sagt, daß die Wahrheit in concreto immer noch miteinfließt.

Hier bleibt die Frage zu beantworten, *woraus die verschiedene Bedeutung* der Spannung zwischen in concreto und in abstracto *erwächst*. Wahrheit geht dem Menschen zunächst in seinem jeweiligen *Lebensvollzug* auf, ist also ursprünglich Wahrheit in concreto. Daraus wird letzten Endes alle Wahrheit in abstracto geschöpft; wir können diese aus keiner anderen Quelle holen. Infolgedessen hat das Leben, das es mit der Wahrheit in concreto für den einzelnen zu tun hat, den Primat vor der Wissenschaft, die auf die Wahrheit in abstracto für den Menschen

im allgemeinen ausgeht. So ergeben sich zwei Pole; einerseits verlangt das Leben, daß die Wahrheit in abstracto möglichst in die Wahrheit in concreto umgesetzt sei; anderseits fordert die Wissenschaft die möglichste Herauslösung der Wahrheit in abstracto aus der Wahrheit in concreto. Wie aber die Wahrheit in concreto des Lebens sich selbst zerstört, wenn sie sich von der Wahrheit in abstracto trennt, so verliert diese desto mehr an Lebensfülle, je weiter sie sich in der Wissenschaft von jener entfernt. Nun nimmt die Mathematik ihrem Wesen nach nur wenig von der Lebensfülle des Menschen in sich auf; deshalb ist sie so überwiegend auf die Wahrheit in abstracto gestellt, daß sie mit der Wahrheit in concreto kaum mehr rechnet; wegen dieser ihrer Beschränkung erreicht sie eine gewisse überzeitliche Beständigkeit, ist sie auch durch bloßen Scharfsinn und ohne weitere menschliche Voraussetzungen zu bewältigen. Wissenschaften hingegen wie die Geschichte und vor allem die Philosophie entfalten sich kraft ihres Wesens gerade mitten in der Lebensfülle des Menschen, von der sie nicht absehen können, ohne sich selbst aufzuheben. Daher bleibt ihre Wahrheit in abstracto trotz aller Herauslösung notwendig und weitgehend in die Wahrheit in concreto hineinverwoben. Wegen dieser ihrer Offenheit für alles Menschliche sind solche Wissenschaften in viel stärkerem Maße dem geschichtlichen Wandel unterworfen, verlangt ihr echter Vollzug nicht nur Scharfsinn, sondern ebenso und noch mehr ein geläutertes und gereiftes Menschentum.

III. Wandel der Wahrheit des Seienden

Nachdem wir im zweiten Teil einen gewissen Gesamtblick auf die Geschichtlichkeit der Wahrheit geworfen und einige entscheidende Grundlinien gezogen haben, wird es nunmehr unsere Aufgabe sein, näher zu bestimmen, wie sich der geschichtliche Wandel im einzelnen vollzieht. Dazu müssen wir die verschiedenen Seiten dieses Wandels herausarbeiten, indem wir zugleich die Einflüsse und Kräfte erforschen, die hierbei prägend wirken. Die Abfolge unserer Überlegungen ergibt sich von selbst aus unserem ersten Teil: wir bewegen uns von der unentfalteten Wahrheit des Seienden zu der entfalteten Wahrheit des Erkennens.

Da in der Wahrheit des Erkennens die Wahrheit des Seienden aktuiert wird, muß sich jene wandeln, wenn diese sich ändert, wenn also das Seiende sich entweder material oder formal oder in beiden Hinsichten zugleich anders darbietet.

Das *Seiende ändert sich material,* indem es etwa durch Entwicklung eine neue Prägung gewinnt, vielleicht sogar eine ganze Reihe von verschiedenen Phasen durchläuft. Eine solche Entwicklung kann sich an einem einzelnen Seienden oder auch an einer Kette von vielen Seienden vollziehen, z. B. an einem Menschen oder an einer Kulturepoche. Ferner kann der Wandel entweder nur Auswirkung einer im Kern gleichbleibenden Wesenheit sein oder auch diese selbst erfassen. Wenn wir für den untermenschlichen Bereich das physische vom metaphysischen Wesen unterscheiden, so unterliegt wohl das erstere dem Wan-

del. Auch der Mensch hat sich im Laufe seiner Geschichte in eine ganze Reihe von oft tiefgreifend voneinander abweichenden Wesensgestalten besondert; deshalb sind wir berechtigt, von einem Wandel seines geschichtlich konkreten Wesens zu sprechen, obwohl sich sein daraus abstrahierter tiefster Wesenskern als derselbe in allen Zeitaltern durchhält. In einem ähnlichen Sinne geht selbst das Sein-schlechthin in den geschichtlichen Wandel ein, insofern es als Aufbauprinzip des endlichen Seienden an dessen Wandel teilhat, freilich so, daß das Sein-schlechthin in seinem innersten Selbst unwandelbar alles Werden und Vergehen überdauert.

Wie man leicht sieht, wurzelt in dieser Sicht des Seienden, seiner Wesenheit und des Seins-schlechthin die oben beschriebene *echte Geschichtlichkeit* zunächst für die Wahrheit des Seienden und damit auch für die des Erkennens. Das gilt allerdings nur für ein Erkennen, das mit dem Wandel des Seienden auch sich selbst wandelt, das also von diesem als seinem Ersterkannten abhängt und daher auch in seiner Eigenart geprägt wird. Das Erkennen Gottes hingegen hat zum Ersterkannten seine eigene Unwandelbarkeit; deshalb erfaßt es auch das Wandelbare auf unwandelbare Weise, ist seine Wahrheit nicht geschichtlich, sondern übergeschichtlich.

Heute ist man vielfach geneigt, im Wandel des Seienden *nur das* zu beachten, *was anders wird*, während man auf das, was sich durchhält oder seinem Kern nach gleichbleibt, entweder kaum schaut oder es gar leugnet. Insbesondere läßt man in der Wesenheit nichts mehr zu, was den Wechsel überdauert; ja Sartre spricht dem Menschen jede vorgegebene Wesensstruktur ab und vertritt die Auffassung, der Mensch mache sich durch seine freie Entscheidung jeweils zu dem, der er ist, er selbst gebe sich also jeweils sein Wesen. Auch das Sein-schlechthin scheint man so radikal dem Wandel unterwerfen zu wollen, daß in ihm nichts Bleibendes mehr zu finden ist.

Diese Ansichten *widersprechen* im letzten sich selbst und heben sich damit auf, weil sie alle irgendwie doch etwas Sich-durchhaltendes anerkennen; so ist für Sartre die Freiheit das Beständige, das den Menschen zum Menschen macht und eigentlich schon einen Gesamtentwurf seines Wesens, ja eine ganze Metaphysik enthält; ebenso ist für Heidegger das Sein das eine Beharrende, das die Menschen zu allen Zeiten, obgleich in verschiedenen Grundstellungen, bewegt. — Die Beständigkeit der menschlichen Wesenheit besagt nicht, daß es immer Menschen geben muß; tatsächlich ist der Mensch innerhalb der Erdgeschichte eine verhältnismäßig junge Erscheinung, und vielleicht wird er einmal nicht mehr sein. Solange er aber als ein Seiendes, das mit einer geistigen Seele und daher mit Verstand und freiem Willen ausgestattet ist, existiert, sind mit ihm gewisse Wesenszüge so unabänderlich verbunden, daß sie in ihm höchstens verdunkelt, nie aber ausgelöscht werden können. Ebenso trägt das Sein bestimmte Merkmale und Gesetzlichkeiten unwandelbar in sich, weshalb ohne diese nie Sein gegeben ist und folglich auch nie das in ihm gründende Seiende verwirklicht werden kann.

Wie aus allem hervorgeht, ist die Wahrheit des Seienden dem geschichtlichen Wandel unterworfen; doch umschließt dieser notwendig ein Doppeltes: einerseits das, was ständig *anders wird*, und anderseits das, was sich ständig *durchhält*. Dieselbe Durchdringung der beiden Momente gilt auch für die vom Seienden bestimmte Wahrheit der Erkenntnis; diese wird also nicht in nur stigmatische relative Perspektiven auseinanderfallen, vorausgesetzt freilich, daß nicht im Erkennen selbst ein Grund liegt, der sie vom Seienden trennt und in die Relativität stößt.

Wir haben den geschichtlichen Wandel der *Wahrheit des Seienden* material betrachtet; jetzt müssen wir uns noch seiner *formalen Seite* zuwenden. Wenn ein Seiendes sich entwickelt, wird es dadurch nicht nur material oder seinem Gehalt nach anders, sondern es bringt auch sein Sein deutlicher in seiner Gestalt zum Ausdruck und damit *offener in die Erscheinung*. Die formale Hinsicht des Wandels meint also, daß das Seiende seinem Sein nach sich auslegt, in die Sichtbarkeit tritt und so leichter oder wenigstens anders als früher dem Erkennen zugänglich wird. Das beobachten wir schon bei einem einzelnen Seienden, etwa an einem Baum oder einem Menschen; das zeigt sich eindrucksvoller an umfassenderen Gegebenheiten, wie einer weltanschaulichen Richtung oder einer geschichtlichen Epoche, die erst allmählich zur Auswirkung bringen, was keimhaft in ihnen angelegt war. — Was einmal in eine besondere Sichtbarkeit hervorgetreten ist, kann sich allerdings auch wieder daraus zurückziehen; so geschieht es mit einer absterbenden Pflanze oder mit einer längst versunkenen Kultur, deren Überbleibsel zwar mehr oder minder vor uns liegen, deren verborgenes Wesen aber nur schwer gedeutet werden kann.

Das Gesagte enthält bereits die *Verhülltheit des Seins im Seienden*. Schon Heraklit hat den Spruch geprägt: Die Natur liebt es, verborgen zu sein. Da das griechische Wort „Physis" auch Aufgang oder Hervorgang bedeutet und zugleich mit „erscheinen oder aufleuchten" zu tun hat, kann man ohne Vergewaltigung des Textes übersetzen: Das Aufgehen, Erscheinen oder In-die-Unverborgenheit-Treten liebt es, in der Verborgenheit zu verharren. Also geht mit dem Ent-hüllen oder Ent-decken des Seins im Seienden immer dessen Ver-hüllen oder Ver-decken einher. Einzig in der Spannung dieser beiden Pole hat das Seiende seine Wirklichkeit; völlige Verhülltheit käme seinem Nichtsein gleich, völlige Enthülltheit aber wäre jedenfalls das Aufhören seiner irdischen Gestalt und sein Eingehen in eine höhere Daseinsform. Da diese Spannung nicht statisch festliegt, sondern dynamisch geschieht, vollzieht sie sich als Hin und Her zwischen ihren Polen, ist sie die tiefste Wurzel des geschichtlichen Wandels, formal gesehen, in der Wahrheit des Seienden. Hierher gehört auch Heideggers Geschichte des Seins, die sich von der Vergessenheit in die Lichtung bewegt und durch die das im Seienden verborgene Sein erst als solches hervortritt. — Mit diesen Darlegungen berührt sich, was im ersten Teil über die Verschlossenheit des Seins im Seienden gesagt wurde.

Hiermit hängt zusammen, daß ein bereits hervorgetretenes Seiendes durch ein neu sich entfaltendes verdunkelt oder verdeckt und so schwerer zugänglich, ja wenigstens zeitweise fast oder ganz unzugänglich gemacht werden kann. Man denke an vergangene Kulturen, über deren Trümmern sich neue Kulturen aufbauen, oder an die stillen Wunder der Gottesschöpfung, die durch die laut schreienden Werke der Technik vielfach mehr oder minder in den Hintergrund gedrängt und deshalb von vielen einfach nicht mehr gesehen oder wenigstens nicht mehr in ihrer eigentlichen Tiefe und Botschaft verstanden werden. Diese Quellen des geschichtlichen Wandels gehören noch zur Wahrheit des Seienden, obwohl sie schon durch die Einflüsse von seiten der Wahrheit der Erkenntnis mitbedingt sind.

In der materialen und formalen Veränderung, die wir im Bereich der Wahrheit des Seienden aufwiesen, sind mehrere *Triebkräfte* am Werke. Teils entwickelt sich das alles aus den inneren Gesetzlichkeiten des Seienden und des Seins selbst ohne Zutun des freien Menschen; dabei handelt es sich um das, was wir gewöhnlich Natur nennen. Alles hingegen, was zur Kultur gehört, entspringt dem freien Eingreifen des Menschen und wirkt auch auf die Natur zurück, weil es ja in diese hineingebaut wird und so sie entfaltet und gestaltet. Daher hat der Mensch auf die konkrete Prägung, in der die Wahrheit des Seienden sich wandelt und an ihn herantritt, einen bestimmenden Einfluß, und zwar sowohl auf ihre materiale als auch auf ihre formale Seite.

Hierbei wirkt sich die für die Geschichtlichkeit kennzeichnende *Zwiespältigkeit des Menschen* aus. Er kann den Auftrag, der ihm selbst und den Dingen eingesenkt ist und der in jeder Situation neu an ihn herantritt, entweder erfüllen oder verfehlen und dagegen freveln. Tatsächlich nimmt das Verfehlen und Freveln in der Weltgeschichte einen breiten Raum ein; dazu tragen zügellose Leidenschaften sowie Mangel an Einsicht und an gutem Willen jeweils ihr Teil bei; so entstehen tragisch ausweglose Verstrickungen, die selbst die besten Absichten unfruchtbar machen, ja oft in ihr Gegenteil verkehren. Infolgedessen werden Entwicklungen, die eigentlich fällig waren, zu ihrer Stunde versäumt, während andere zur Unzeit und deshalb unter Katastrophen gewaltsam vorangetrieben werden. Auf diese Weise wird das gegenseitige Verhältnis von Enthüllung und Verhüllung im Bereich der Wahrheit des Seienden durch die Schuld des Menschen verschoben, so daß es dann dem Erkennen anders entgegentritt, als es eigentlich von sich aus sein sollte.

IV. Wandel der Wahrheit des Erkennens, formal gesehen

Auf der Wahrheit des Seienden baut die Wahrheit der Erkenntnis auf. Sie ist schon dadurch allein dem Wandel unterworfen, daß sie von der Wahrheit des Seienden abhängt und deshalb an deren eben geschil-

dertem Wandel teilnimmt. Doch trägt sie außerdem in sich selbst eigene Quellen des Wandels, die nunmehr näher zu besprechen sind. Auch hier läßt sich eine formale von einer materialen Betrachtung abheben.

Formal gesehen, wandelt sich die Wahrheit der Erkenntnis, wenn im Laufe der Geschichte verschiedene *Strukturformen* der Wahrheit einander ablösen.

In dieser Beziehung stellt Heidegger der vorplatonischen Unverborgenheit (ἀλήθεια) die Richtigkeit (ὀρθότης, rectitudo) gegenüber; letztere habe sich in die mittelalterliche Angleichung des Geistes an das Seiende (adaequatio intellectus ad rem) und schließlich folgerichtig in den neuzeitlichen Subjektivismus fortentwickelt. Selbst Nietzsches Auffassung von der Wahrheit als der dem Leben dienlichsten Lüge oder Täuschung wäre nur ein äußerster Ausläufer dieser Richtung. Tiefer geschaut, entspricht nach Heidegger die Wahrheit als Richtigkeit dem Zeitalter der Vergessenheit des Seins im Seienden, während die Wahrheit als Unverborgenheit mit der Eröffnung des Seins zusammengehört. Diese ist in den Anfängen der griechischen Philosophie als Morgenrot geschehen und soll jetzt nach der langen Vergessenheit als Lichtung in ihren vollen Tag treten. Anders gewendet, letztlich aber gleichbedeutend, stehen Unverborgenheit und Richtigkeit einander als Wahrheit des Seins und Wahrheit der Subjektivität gegenüber; denn wenn das Sein vergessen wird, gründet man das Seiende statt im Sein in der Subjektivität.

Sicher weiß die Geschichte von einem *Wandel der Strukturformen,* in denen sich die Wahrheit des menschlichen Erkennens darstellt. Will man dazu Stellung nehmen, so gilt es, die dem geschichtlichen Menschen eigene Zwiespältigkeit zu beachten. Deshalb ist zu erwarten, daß er neben Strukturformen, die der Wahrheit ent-sprechen, andere entwerfen wird, die ihr wider-sprechen. Beide gehören in die tatsächliche geschichtliche Entfaltung der Wahrheit des Erkennens hinein; doch machen nur die einen die *legitime* Geschichtlichkeit aus, während sich in den andern ein *illegitimer* Abfall davon vollzieht. Zu den Strukturformen der zweiten Art ist diejenige Nietzsches zu rechnen, weil in ihr das Erkennen überhaupt nicht das Seiende erreicht, und zwar deshalb, weil es nicht zum Sein vorstößt.

Was die legitimen Strukturformen der Erkenntniswahrheit betrifft, so können sie nicht völlig auseinanderfallen, weil sich sonst die Geschichtlichkeit der Wahrheit in eine Kette von nur relativen Perspektiven auflöst und damit sich selbst zerstört. Dies vorausgesetzt, muß den vielen Strukturformen die eine Grundstruktur der Wahrheit innewohnen; daher sind sie *Abwandlungen desselben,* die sich durch ein jeweils anderes Akzentuieren oder Hervortreten der Wesenszüge, die zur Grundstruktur der Wahrheit gehören, unterscheiden.

Das läßt sich an Heideggers Grundspannung von Unverborgenheit und Richtigkeit verdeutlichen. Darin ist der für uns grundlegende polare Gegensatz von Wahr-

heit des Seienden und Wahrheit der Erkenntnis am Werke, wobei jeder der beiden Pole den Vorrang gewinnen kann, jedoch so, daß der andere stets mitenthalten ist. Die Wahrheit des Seienden genügt nicht sich selbst, weil sie durch das in ihr verschlossene Sein auf die erschließende Wahrheit der Erkenntnis verwiesen ist; umgekehrt genügt auch die Wahrheit der Erkenntnis nicht sich selbst, weil sie durch das in ihr zwar erschlossene, aber noch unerfüllte Sein auf die erfüllende Wahrheit des Seienden verwiesen ist. Wichtig ist, daß beide auf ihre Weise zum Sein hinreichen und sich deshalb im Sein treffen. Nun scheint die Richtigkeit, wie sie Heidegger meint, nicht zum Sein hinzureichen oder wenigstens das Sein nicht zu erschließen, weil sie sich sonst nicht im Subjektivismus verlieren könnte. Ebenso scheint die Unverborgenheit, obwohl sie nach Heidegger gerade das Sein selbst erschließt, nicht wirklich das Sein-schlechthin zu treffen, weil sie über das endliche und geschichtliche Sein nicht hinauskommt. Da also Richtigkeit und Unverborgenheit in Heideggers Sicht nicht zum Sein-schlechthin hinreichen, treten sie gerade nicht in das ein, worin sie sich durchdringen und als verschieden akzentuierte Abwandlungen desselben darstellen. Infolgedessen liegen sie nebeneinander, statt ineinanderzugreifen, und geraten deshalb in den Verdacht, daß beide oder wenigstens eine von beiden (die Richtigkeit) nicht eigentlich Wahrheit, sondern lediglich relative Perspektive seien.

Blicken wir von hier aus auf das zurück, was wir im ersten Teil über *Stufen der Verwirklichung der Erkenntniswahrheit* sagten; damals haben wir die prädikative von der vorprädikativen Wahrheit abgehoben. Die *prädikative* Wahrheit allein ist Wahrheit im vollen Sinne des Wortes, weil nur sie zum Sein hinreicht und das Sein aussagt von dem, was ist, das Nichtsein aber von dem, was nicht ist. In diesem Bereich kann es legitime Strukturformen der Wahrheit einzig als *Abwandlungen* desselben geben; sie können nur als verschiedene Abschattungen der einen Seinssetzung auftreten, nicht aber in viele voneinander abweichende, gar einander widersprechende Seinssetzungen auseinanderfallen. — Das wird anders, wenn die Erkenntnis bei der *vorprädikativen* Wahrheit haltmacht, wenn sie also nicht zum Sein-schlechthin vordringt und deshalb auch keine absolute, schlechthin gültige Seinssetzung vollzieht. Das Ist-sagen sinkt dann zur bloßen Kopula, zur logischen Verbindungsfunktion zwischen den Gehalten herab; höchstens sagt es noch eine relative, vorläufige und bedingte Geltung aus. Diese aber schließt ihrer Natur nach nicht aus, sondern ein, daß sie durch andere Aussagen ersetzt, überholt und widerlegt werde, daß andere von ihr abweichende, ja ihr widersprechende Aussagen von ebenso relativer oder bedingter Geltung neben ihr bestehen. Das vorausgesetzt, wären viele Strukturformen der Wahrheit möglich, die gänzlich *auseinanderfallen*, statt Abwandlungen eines Selben zu sein. Bei den Erörterungen über den geschichtlichen Wandel der Erkenntniswahrheit hat man heute meist solche Strukturformen vor Augen. Rein logisch gesehen, sind sie miteinander vereinbar, da ja jede von ihnen bloß relative Geltung beansprucht.

Doch wächst diese Auffassung aus der Wurzel, daß der Zugang zum Sein-schlechthin und damit zu der absolut geltenden Seinssetzung versperrt ist. Infolgedessen geht hier die eigentliche Wahrheit verloren; sie wird in lauter bloße, relative Perspektiven verflüchtigt, wodurch, wie wir früher sahen, letztlich auch die Geschichtlichkeit zerstört wird.

V. Wandel der Wahrheit des Erkennens, material gesehen

Von der formalen zu der *materialen Betrachtung* des geschichtlichen Wandels im Bereich der Erkenntniswahrheit führt die Eigenart der Strukturformen selbst hinüber. Da nämlich jede Strukturform sich einen ganz bestimmten, ihr entsprechenden Gehalt ausgrenzt, sind mit den formal verschiedenen *Typen* der Wahrheit material verschiedene *Gehalte* gegeben. Das war schon bei Heideggers Unverborgenheit und Richtigkeit zu beobachten, von denen die eine sich das Sein, die andere aber das Seiende als Gehalt zuweist. Soweit demnach eine formale Verschiedenheit in den Strukturformen gegeben ist, tritt entsprechend eine materiale Verschiedenheit bei den erkannten Gehalten auf; beide sind im oben umschriebenen Sinne teils legitim, teils illegitim.

Bei der ausgesprochen materialen Betrachtung gilt es, etwas darüber noch Hinausgehendes zu erläutern. Jetzt geht es um den geschichtlichen *Wandel* der Wahrheit innerhalb *derselben Strukturform,* und zwar bei *gleichbleibendem Gegenstand;* denn wie die Strukturformen der Erkenntniswahrheit eben besprochen wurden, so war vom Wandel des Gegenstandes schon bei der Wahrheit des Seienden die Rede. Im Hinblick auf den Gegenstand ist das Materialobjekt von dem Formalobjekt zu unterscheiden; das erste meint den Gegenstand mit allen seinen Bestimmungen, wie er in sich west, das zweite hingegen bezeichnet jene Rücksicht am Gegenstand, unter der er gerade vom Erkennen erfaßt wird; die Abhebung des Formalobjekts vom Materialobjekt gehört in den Bereich der Erkenntniswahrheit, weil diese Doppelheit erst mit dem aktuellen Vollzug der Wahrheit gegeben ist. Demnach hat das Gleichbleiben des Gegenstandes einen zweifachen Sinn; denn es kann nur das Materialobjekt oder auch das Formalobjekt dasselbe bleiben.

Dasselbe Materialobjekt bietet den Ansatzpunkt für *zahllose Formalobjekte;* ein Seiendes kann von unserer Erkenntnis unter immer wieder neuen Rücksichten betrachtet werden; stets zeigen sich weitere Aspekte, ohne daß wir dabei je an ein Ende kommen. Das hat darin seinen Grund, daß unser Erkennen bei keinem, auch nicht beim geringsten Seienden je wie die geistige Schau erschöpfend ist. Hieraus ergibt sich ein geschichtlicher Wandel der Erkenntniswahr-

heit als ständiger Fortlauf von einem Formalobjekt zum andern innerhalb desselben Materialobjekts. Dabei werden Ausgangspunkt, Richtung und Tempo des Fortlaufs weniger vom Seienden als von der Eigenart und besonderen Lage des Erkennenden bestimmt. Daß dieses Voranschreiten zu immer wieder anderen, ja entgegengesetzten Aussagen oder Wahrheiten führt, bietet keine besondere Schwierigkeit, weil es sich ja, streng genommen, gar nicht um denselben Gegenstand handelt.

Die Problematik erreicht erst ihre eigentliche Schärfe, wenn ein im strengen Sinne gleichbleibender Gegenstand vorliegt, wenn also zur Identität des Materialobjekts auch die *Selbigkeit des Formalobjekts* kommt. Derselbe Gegenstand wird dann immer unter derselben Rücksicht ins Auge gefaßt, und zwar entweder vom selben Erkennenden zu verschiedener Zeit oder von verschiedenen Erkennenden. Läßt dieser mit voller Eindeutigkeit umgrenzte Gegenstand noch Raum für einen geschichtlichen *Wandel der Wahrheit,* d. h. Raum für verschiedene, vielleicht sogar einander entgegengesetzte Aussagen oder Wahrheiten? Das könnte man zunächst für *unmöglich* halten, da ja die Erkenntniswahrheit nichts anderes als die aktuierte Wahrheit des Seienden ist und mithin bei völlig eindeutiger Bestimmtheit des Seienden auch selbst völlig eindeutig oder ohne allen Wandel bestimmt sein muß.

Doch sehen wir genauer zu, indem wir uns zugleich an die Unterscheidung zwischen Wahrheit in concreto und in abstracto erinnern. Die eben berührte eindeutige Bestimmtheit und Unwandelbarkeit gilt tatsächlich für das *Formalobjekt in abstracto;* wir erwähnen als Beispiele etwa: der Mensch ist sterblich, oder: Gott existiert. Da die betreffenden Tatbestände wirklich so sind, wie sie in diesen Sätzen ausgeprägt werden, muß jeder, der sie mit seinem Erkennen erreicht, ohne Unterschied dasselbe Urteil fällen. Wer gegenteilige Aussagen macht (der Mensch ist nicht sterblich, Gott existiert nicht), verfehlt den Tatbestand und fällt damit aus der Wahrheit heraus. In dieser ganz scharf umgrenzten Hinsicht kann es nie einen legitimen geschichtlichen Wandel geben, obwohl natürlich im tatsächlichen Verlauf der Geschichte auch ein solcher Wandel vorkommt, der aber deshalb nicht weniger illegitim ist.

Fragen wir einen Augenblick, was daraus folgen würde, wenn es in der eben beschriebenen Beziehung einen legitimen geschichtlichen Wandel gäbe; das würde bedeuten, daß die angeführten widersprechenden Aussagen als wahre miteinander vereinbar wären. Dann müßten entweder im Bereich des Seienden einander widersprechende Tatbestände zugleich verwirklicht sein; oder es müßten im Bereich der Erkenntnis über denselben Tatbestand einander widersprechende

Aussagen legitimerweise möglich sein. Wie man leicht sieht, hebt das erste Glied der Alternative den *Satz vom Widerspruch* für die Seinsordnung auf, während das zweite Glied dasselbe für die Erkenntnisordnung vollzieht. Verliert aber das Widerspruchsgesetz seine Gültigkeit, so bricht das absolute Chaos herein, in dem sich alle Unterschiede auflösen und jede Ordnung zerfällt; das gilt auch von der Geschichtlichkeit und der Geschichte, weil sie ebenfalls eine Ordnung darstellt, die letztlich vom Widerspruchsgesetz lebt. — Diesen Folgerungen könnte man nur entgehen, wenn man zugäbe, daß unsere Erkenntnis nicht an den in sich eindeutigen Tatbestand herankommt und daß sie deshalb niemals absolut geltende Aussagen zu machen imstande ist. Lediglich relativ geltende Aussagen jedoch sind, rein logisch gesprochen, miteinander vereinbar, selbst wenn sie einander widersprechen, wie wir früher bereits entwickelten. Freilich zeigten wir damals auch schon, daß diese Lösung eigentlich keine Lösung ist, weil sie an die Stelle der echten Wahrheit lauter relative Perspektiven setzt, die mit der Wahrheit notwendig die Geschichtlichkeit aufheben.

Eines sei noch ausdrücklich herausgestellt. Wenn die Unwandelbarkeit bezüglich des Formalobjekts in abstracto wirklich unserer Erkenntnis innewohnt, so ist dieses *Unwandelbare* wesentlich auch *als solches erkannt.* Wir wissen mit klarer Einsicht und unerschütterlicher Gewißheit, daß wir etwas unwandelbar Wahres vollziehen und daß dieses nicht nur von uns zum Unwandelbaren gemacht wird, sondern auch in sich ein absolut Unwandelbares ist. Könnten wir das unwandelbar, absolut Gültige in unserer Erkenntnis nicht reflex als solches erfassen, so wären wir wiederum unrettbar in bloß relative Perspektiven verfangen. Infolgedessen bildet den innersten Kern unserer geschichtlich sich entfaltenden Wahrheit das *überzeitlich Unwandelbare,* um das sich das zeitlich Wandelbare herumlegt; ersterem kommt absolute, letzterem nur relative Geltung zu. Beide Momente zusammen bauen in ihrer inneren Einheit und gegenseitigen Durchdringung die Geschichtlichkeit unserer Wahrheit auf [7].

[7] Terminologisch gesehen, möchten wir vorschlagen, daß die ewige Wahrheit, wie sie Gott vollzieht, übergeschichtlich heißen soll, während die Wahrheit, wie sie der Mensch vollzieht, geschichtlich genannt wird. In dieser menschlich-geschichtlichen Wahrheit finden sich die beiden wesentlich dazugehörigen Momente des überzeitlich Unwandelbaren und des zeitlich Wandelbaren. Das Unwandelbare bezeichnen wir als überzeitlich, nicht aber als übergeschichtlich, weil es immer auf das zeitlich Wandelbare bezogen bleibt und mit diesem zusammen die Geschichtlichkeit der Wahrheit konstituiert, also nicht aus der Geschichtlichkeit heraustritt und sich über sie erhebt. Die Heimholung des in der heutigen Diskussion meist relativistisch verflachten Begriffes der Geschichtlichkeit verlangt, daß wir ihn in dem angedeuteten Sinne vertiefen und so zu seinem wahren Wesen hinführen.

Nachdem wir das *Formalobjekt* in abstracto betrachtet haben, müssen wir es auch noch *in concreto* untersuchen. Wie dort das überzeitlich unbedingte Moment unserer geschichtlichen Wahrheit sich zeigte, so wird hier ihre zeitlich bedingte Seite hervortreten. Bei dem Versuch, diese genauer zu bestimmen, sind zwei Gesichtspunkte voneinander abzuheben.

Der *erste Gesichtspunkt* ergibt sich daraus, daß wir das, was wir eben Formalobjekt in abstracto nannten, schärfer ins Auge fassen. Die Herausgrenzung eines solchen Formalobjekts ist zwar im Seienden begründet, wird aber entscheidend von unserem Erkennen vorgenommen. Dieses erst löst das Formalobjekt aus seinem *Zusammenhang* mit den anderen Formalobjekten desselben Materialobjekts und stellt es für sich heraus. Danach meinen wir mit Formalobjekt in abstracto dieses für sich allein genommen, während es in concreto eingefügt in die Verknüpfung mit den anderen Formalobjekten betrachtet wird. — Außerdem hängt es weitgehend vom Belieben des erkennenden Menschen ab, was er jeweils zu seinem Formalobjekt wählen will. Hieraus ergibt sich, daß er das, was für die eine Erkenntnis Formalobjekt ist, zum *Materialobjekt* einer anderen machen kann. Wird aber das Formalobjekt zum Materialobjekt, so richtet sich der Blick des Geistes auf die zahllosen neuen Formalobjekte, die wiederum in diesem Materialobjekt enthalten sind. Danach meinen wir mit Formalobjekt in abstracto dieses als Formalobjekt in seiner ungegliederten Totalität, während es in concreto selbst als Materialobjekt in der durchgegliederten und durchzugliedernden Fülle seiner eigenen Formalobjekte genommen wird.

Was folgt aus diesem ersten Gesichtspunkt für die Geschichtlichkeit der Wahrheit? Zunächst wird deutlich, daß jedes Formalobjekt nur ein eng begrenzter Ausschnitt von Erkenntnis und Wahrheit ist, um den herum und in dem darin sich eine unabsehbare Fülle von weiterer Erkenntnis und Wahrheit ankündigt. Infolgedessen erfassen wir alles immer nur unter einem ganz bestimmten, mehr oder weniger weiten Gesichtswinkel; unser Erkennen ist niemals erschöpfend, sondern unterliegt stets seiner *Perspektive*. Das Formalobjekt holt nie das Materialobjekt und nicht einmal sich selbst völlig ein. Durch zahllose Perspektiven nähern wir uns der ganzen Wahrheit, ohne sie je bis zum letzten zu erreichen. Damit ist der geschichtliche Wandel im Sinne eines endlosen Fortlaufes von einer Erkenntnis oder Wahrheit zur andern gegeben; doch davon war schon weiter oben die Rede.

An dieser Stelle liegt aber in dem endlosen Fortlauf noch etwas anderes, das früher nicht berührt werden konnte. Die weiteren Horizonte öffnen sich nämlich um das anfängliche Formalobjekt herum und in ihm darin; weil sie also mit diesem in Beziehung stehen, hat

das Fortschreiten der Erkenntnis in die neuen Räume hinein seine Rückwirkung eben auf das anfängliche Formalobjekt. Wie dessen Wahrheit von dem geschichtlichen Wandel des endlosen Fortlaufes beeinflußt wird, ist unsere Frage. — Ihrer Beantwortung bereitet eine Unterscheidung dessen, was Perspektive meint, die Wege. Nietzsche, der dieses Wort in die heutige philosophische Sprache eingeführt hat, versteht es immer nur im Sinne der *subjektiven* oder relativen *Perspektive,* die an die Stelle des Seins oder der Wahrheit die bloße Erscheinung setzt; so haben auch wir diesen Terminus bisher in unseren Ausführungen gebraucht. Dem stellen wir nun die *objektive* oder mit absoluter Geltung ausgestattete *Perspektive* gegenüber; sie heißt objektiv oder absolut geltend, weil sie das Seiende wirklich in seinem Sein oder in seiner Wahrheit trifft; sie heißt Perspektive, weil sie das Sein oder die Wahrheit des Seienden nie ganz, sondern immer nur unter einem begrenzten Gesichtswinkel in den Griff bekommt. Ein philosophisches Begreifen der Geschichtlichkeit der Wahrheit ist allein dadurch möglich, daß die beiden Sinne von Perspektive einerseits klar unterschieden, anderseits aber in ihrem Zusammenspiel gesehen werden.

Beantworten wir nun die obige Frage. Wenn bei dem Vollzug des *Formalobjekts* wirklich eine *objektive Perspektive* erreicht wurde, so kann deren absolute Geltung nicht aufgehoben werden, weder durch die weiteren Bestimmungen um das anfängliche Formalobjekt herum, noch durch die in ihm darin. Der Fortschritt in beiden Richtungen wird also einen geschichtlichen Wandel nur in dem Sinne bringen, daß das Formalobjekt in abstracto durch das in concreto ergänzt, bereichert und vertieft wird. Da jedoch die weiteren Bestimmungen sich nicht äußerlich neben dem Formalobjekt anlagern, sondern es innerlich entfalten, wird dieses auch selbst verändert, selbst vom geschichtlichen Wandel erfaßt, freilich ohne, um das noch einmal zu betonen, die anfängliche absolute Geltung zu verlieren. In diesem Sinne ist keine Erkenntnis je ganz abgeschlossen, wird sie ständig unter dem Einfluß dessen, was dazutritt, anders.

Wenn hingegen beim Vollzug des anfänglichen Formalobjekts nur eine *subjektive Perspektive* erreicht wurde, die man vielleicht fälschlich für eine objektive gehalten hat, so kann der weitere Fortgang selbstverständlich zur Aufhebung der ersten Setzung führen; ja er muß dazu führen, sobald er wirklich das Seiende in seinem Sein enthüllt oder die Wahrheit selbst vollzieht. In diesem Falle wird das Formalobjekt in abstracto durch das Formalobjekt in concreto widerlegt und überwunden. Auch dieser Vorgang gehört zur legitimen geschichtlichen Entfaltung der Wahrheit.

Noch ein Letztes ist hier anzumerken. Vielfach wird beim Formal-

objekt in abstracto durchaus eine objektive Perspektive erreicht, während man beim Formalobjekt in concreto trotz besten Bemühens oft nicht über subjektive Perspektiven hinauskommt. Dabei sucht jeder seine Meinung so gut zu begründen, wie er kann; verschiedene nicht selten diametral entgegengesetzte Meinungen treten auf, die sich auf das schärfste bekämpfen, weil jede von ihnen sich für die einzig berechtigte objektive Perspektive hält. Als Beispiel diene etwa das Formalobjekt der absoluten Geltung des metaphysischen Kausalitätsprinzips; in abstracto genommen, wird es von allen Vertretern der philosophia perennis verteidigt; tritt man jedoch in concreto an die Begründung dieser Geltung heran, so gehen die Meinungen sehr auseinander, wobei allerlei subjektive Perspektiven eine wichtige Rolle spielen. Wiederum gehört ein derartiges Ringen zum legitimen geschichtlichen Entfaltungsprozeß der Wahrheit.

Jetzt verlangt noch der *zweite* der oben erwähnten *Gesichtspunkte* eine Verdeutlichung. Hier geht es um das Formalobjekt in concreto, wie es sich *vom Erkennenden her bestimmt*, oder um die Bedingungen im Erkennenden, die den eben beschriebenen Wandel des Formalobjekts in concreto auslösen.

Jeder Mensch hat durch Geburt und Entwicklung, durch Umwelteinflüsse und Selbstgestaltung seine geprägte *Eigenart*, die sich während des Lebens innerhalb bestimmter Grenzen wandeln kann und auch tatsächlich wandelt; ähnliches gilt von ganzen Zeitaltern. Diese Eigenart macht oft Menschen und Zeitalter für den Vollzug der Wahrheit besonders befähigt, läßt sie für höhere Bereiche oder eine tiefere Schau aufgeschlossen sein, verleiht ihnen die Kraft zur lebendigen Aneignung des Erkannten und zum Umsetzen in die Tat. Doch kommt auch das Gegenteil vor; es gibt Ausprägungen der menschlichen Eigenart, die alles verdunkeln und vor allem höhere Bereiche unzugänglich sowie eine tiefere Schau unmöglich machen. So konnte ganzen geistigen Strömungen die Metaphysik als Unwahrheit erscheinen, konnte es für Nietzsche so aussehen, als ob Gott tot wäre, kann noch heute Heidegger von dem seit dem Ausgang des Griechentums herrschenden Fehl Gottes sprechen. Besonders wenn die Verdunkelung des Erkennens in der Verkehrtheit des Wollens und des Herzens wurzelt, bildet sich meist eine Lebenshaltung aus, deren ganze Richtung von der Wahrheit wegführt, in der das Wahre falsch und als Verhängnis, das Falsche aber als wahr und als die Vollendung erscheint. Aus solchen Irrungen führen oft nur viele Schritte und lange Umwege zur Empfänglichkeit für die Wahrheit zurück. Alle diese Ausprägungen menschlicher Eigenart gehören zur Geschichtlichkeit der Wahrheit und machen sich in ihrer wirklichen Geschichte bemerkbar.

Nach dem Gesagten haben jeder Mensch und jede Zeit ihre klar umrissene Eigenart, die ihnen eine mehr oder minder große Mächtigkeit des Seins und Könnens zumißt, die sie aber auch auf den Umkreis des ihnen Zugemessenen beschränkt. Immer ist dieser Umkreis auf das begrenzt, was man eine bestimmte *geschichtliche Situation* nennt; mit ihr ist der Gesichtswinkel gegeben, unter dem der Erkennende die Wahrheit vollzieht. Daher prägt er zunächst das Formalobjekt ganz in concreto aus oder in der besonderen Gestalt, die seiner geschichtlichen Situation entspricht. Wenn darin das Formalobjekt in abstracto enthalten ist und erkannt wird, so hat das den Grund, daß jeder Mensch und jede Epoche in ihrem innersten Kern über die Grenzen ihrer besonderen Situation hinausgreifen und durch die Kraft des Geistes alles umfassen. Demnach erreicht der Mensch gewiß *die* Wahrheit, aber ganz eingebettet in *seine* Wahrheit; ähnliches ist von den geschichtlichen Zeitaltern zu sagen. Man könnte auch formulieren: gewiß erreicht der Mensch die überperspektivische Wahrheit, aber einzig im Durchgang durch seine perspektivische Wahrheit.

Was bedeutet hier Perspektive? Vor allem kommt es auf die *objektive Perspektive* an. Sie besteht darin, daß ein Mensch oder ein Zeitalter von seinem Standort aus die Wahrheit vollzieht; so erfährt das Formalobjekt in abstracto durch das Formalobjekt in concreto die der betreffenden geschichtlichen Situation entsprechende Prägung. Diese zerstört oder verdunkelt nicht den überzeitlichen objektiven Wahrheitsgehalt, sondern läßt ihn gerade in der jener Situation gemäßen Form erscheinen. Ja es kann sein und ist oft so, daß durch die konkrete Sichtweise einer bestimmten Situation Seiten und Tiefen der einen Wahrheit hervortreten, die bisher noch verborgen geblieben sind und die von da ab zum unverlierbaren Besitz für alle Zeiten und Menschen werden.

Doch wird sich mit der objektiven *Perspektive* unausweichlich auch die *subjektive* verbinden, und zwar so, daß der jeweilige Mensch oder das jeweilige Zeitalter sie nie restlos von der objektiven zu scheiden imstande sind. Zu betonen ist: *restlos*, weil die Unterscheidung bis zu einem gewissen Grade jederzeit gelingt oder wenigstens gelingen kann, wenn der Mensch oder das Zeitalter ehrlich und guten Willens sind; sonst wäre ja unsere Wahrheitsfindung durch die Relativität zerstört. Große Menschen und große Zeitalter sind durch ein hohes Maß dieser Unterscheidung ausgezeichnet; sie sind zu erleuchtet, um nicht Distanz von sich selbst zu haben. Kleine Menschen hingegen und Zeiten des Niedergangs sind stets geneigt, ihre eigene nur allzu subjektive Perspektive mit der Wahrheit selbst zu verwechseln oder sie wenigstens den andern, manchmal gegen besseres Wissen, als die Wahrheit aufzuzwingen. Eine günstige Voraussetzung für die hier

erforderliche Unterscheidung ist die ebenfalls in der Geschichtlichkeit gegebene Kommunikation der verschiedenen Menschen und Zeitalter miteinander, die gegen die eigene Sichtweise kritisch macht und das bloß Subjektive daran deutlicher hervortreten läßt.

Aus dem Gesagten ergibt sich sozusagen eine *dialektische Spannung.* Einerseits strebt der Mensch nach *der* Wahrheit, weshalb er sich möglichst vom Formalobjekt in concreto zu dem in abstracto erheben muß; anderseits muß er gerade um *der* Wahrheit willen *seine* Wahrheit verwirklichen, also das Formalobjekt in abstracto auf das in concreto zurücknehmen, weil einzig auf diese Weise *die* Wahrheit wirklich in seinen Besitz kommt und in wichtigen Bezirken oft erst als Wahrheit empfunden werden kann. Anders gewendet, stellt sich dieselbe Spannung so dar: Um seines Lebensvollzugs willen braucht der Mensch *seine* Wahrheit, weshalb er ganz auf das Formalobjekt in concreto eingestellt ist; anderseits muß er, damit seine Wahrheit wirklich *Wahrheit* sei, also gerade um seiner Wahrheit willen, den Bezug zum Formalobjekt in abstracto wahren, weil er sonst allzu leicht der rein subjektiven Perspektive verfällt. — Hinter allem steht die für die Geschichtlichkeit der Wahrheit entscheidende Grunddialektik, daß nämlich der Mensch die überperspektivische Wahrheit immer nur in seiner Perspektive erreicht, daß er aber zugleich in seiner Perspektive auch wirklich die überperspektivische Wahrheit ergreift.

Die bei der Geschichtlichkeit der Wahrheit aufscheinende Dialektik spiegelt die *Grunddialektik des Menschseins* überhaupt wider: seinem Leibe nach dem begrenzten Hier und Jetzt verhaftet, schreitet er immer schon mit seinem Geiste über alles Hier und Jetzt hinaus und in das Unbegrenzte hinein. Darin aber zeigt sich der geschichtliche Mensch als Teilnahme am übergeschichtlichen Gott, und zwar auch und gerade in seinem Ringen um die Wahrheit.

Die Grundrechte der Staaten im Wandel des Völkerrechts

Von Albert Hartmann S. J.

Der vierten Generalversammlung der Vereinten Nationen 1949 lag der Entwurf einer Deklaration der Rechte und Pflichten der Staaten zur Beratung vor. Man hatte beabsichtigt, diese Erklärung im Namen der UN zu erlassen, so ähnlich, wie am 10. Dezember 1948 eine Erklärung der Menschenrechte beschlossen worden war. Den Entwurf über die Rechte und Pflichten der Staaten hat die Generalversammlung aber nicht angenommen. Dafür stellte sie in einer Entschließung vom 6. Dezember 1949 die Notwendigkeit eines weiteren Studiums der Materie fest. Sie anerkannte den wesentlichen Beitrag, den der ihr vorliegende Entwurf schon für das Völkerrecht bedeute, und empfahl ihn der fortgesetzten Aufmerksamkeit der Mitgliederstaaten der UN und der Juristen aller Völker[1]. Über das Juristische und Politische hinaus hat die gestellte Frage aber auch ihren philosophischen Gehalt. Die Probleme um die fundamentalen Rechte der Staaten führen von selbst auf die philosophische Begründung von Recht, Staat und sozialer Ordnung überhaupt.

Das Bemühen der UN um eine Deklaration der Rechte und Pflichten der Staaten ist nicht ein für sich allein stehendes Unternehmen. In der Satzung der UN wird unter den Funktionen und Befugnissen der Generalversammlung „die Stärkung der fortschreitenden Entwicklung des Völkerrechts und seiner Kodifikation" genannt[2]. Damit hat die Organisation von San Francisco eine Aufgabe übernommen, mit der schon der Völkerbund vorangegangen war und deren Förderung er zu seinen wichtigsten Aufgaben gerechnet hat[3]. Ihre Bedeutung erkennt man leicht, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es bis heute keine internationale gesetzgebende Körperschaft gibt. Im wesentlichen ist darum das geltende positive Völkerrecht Gewohnheitsrecht, wie es in der Praxis der Staaten als bindend angesehen wird und in dieser Praxis sich weiterbildet. Die bewußte Schaffung neuer Normen ist nur durch freie Vereinbarung zwischen den Staaten möglich. Aus dieser Lage entsteht das, was James Leslie Brierly das Paradox der Völkerrechtsgemeinschaft genannt hat[4]. Auf der einen Seite ist die

[1] Außer in den amtlichen Veröffentlichungen der UN findet sich der (englische) Text des Entwurfes, zusammen mit der Entschließung vom 6. 12. 1949, z. B. in: Zeitschr. für ausländ. öffentl. Recht und Völkerrecht 13 (1950/1951) 390 ff. Der französische Text: Archiv des Völkerrechts 2 (1949) 221 ff.

[2] Art. 13.

[3] Beschluß der Vollversammlung des Völkerbunds 3. Okt. 1930.

[4] The Law of Nations, [4]1949, 73.

heutige Staatenwelt eine hochentwickelte Gesellschaft, die vor schwierigste Rechtsprobleme gestellt ist, und auf der anderen befindet sich ihr Rechtssystem als Gewohnheitsrecht auf einer Stufe, die verhältnismäßig frühen, einfachen Gesellschaftsformen entspricht. Das Vertragsrecht, das sich, fast ganz erst in den letzten hundert Jahren, darüber aufgebaut hat, überwindet diesen Mangel nur in unvollkommener Weise. Die immer deutlicher gewordene Interdependenz der Völker hat zu der Erkenntnis geführt, daß das Völkerrecht den gegebenen Notwendigkeiten besser angepaßt werden muß. Dafür kommen zwei Wege in Frage: planmäßige Vorbereitung internationaler Vereinbarungen und dadurch bewußt gelenkte Weiterentwicklung, die schneller als die Bildung von Gewohnheitsrecht und entschiedener als das auf die jeweilige politische Situation gerichtete Spiel der Diplomatie die für das Gemeinschaftsleben der Völker notwendigen Normen schafft, und außerdem die Formulierung und Zusammenfassung der im geltenden Recht enthaltenen allgemeinen Regeln, also die Kodifikation, die die sichere Rechtserkenntnis erleichtert[5]. Im Dienste dieser beiden, in der Praxis nicht vollständig voneinander trennbaren Aufgaben hat schon der Völkerbund eine ziemlich ausgedehnte Arbeit geleistet, allerdings ohne sehr großen Erfolg. An diese früheren Versuche und Erfahrungen[6] knüpft die neue Tätigkeit der UN mit den gleichen Zielen an, offensichtlich dabei auch beeindruckt von den größeren Ergebnissen, die die Bemühungen der Konferenzen der amerikanischen Staaten um Kodifikation des Völkerrechts gehabt haben, und deshalb vielleicht weniger zugänglich für die Bedenken, die nicht ohne Begründung gegen eine Kodifizierung des Gewohnheitsrechtes bei der jetzigen Lage des rechtlichen Verfahrens erhoben worden sind. Zur Durchführung wurde 1947 ein eigenes Organ geschaffen, die International Law Commission, deren fünfzehn Mitglieder, Völkerrechtler von internationalem Ruf aus fünfzehn Nationen, im Frühjahr 1949 ihre jährlichen Beratungen aufgenommen haben. Das erste der Generalversammlung vorgelegte Ergebnis ihrer Arbeit ist der Entwurf der Deklaration der Rechte und Pflichten der Staaten[7].

Es ist auch wieder kein Zufall, daß dieser Kommission mit beson-

[5] Vgl. zu dieser ganzen Frage: Yuen-Li Liang, Le développement et la codification du droit international. Académie de Droit international. Recueil des Cours. Extrait, 1949.

[6] Das Generalsekretariat der UN hat eine dokumentarisch belegte Geschichte dieser Bemühungen als Vorbereitung der weiteren Arbeit herausgegeben, als: Documents on the Development and Codification of International Law abgedruckt in American Journal of Internat. Law (= AJIL) 41 (1947) Suppl. 29—147.

[7] Report of the Internat. Law Commission, Ist session 1949, Part II. AJIL 44 (1950) Suppl. 13—21.

derer Vordringlichkeit die Aufgabe übertragen wurde, eine solche Deklaration auszuarbeiten. Das Bewußtsein der Notwendigkeit einer tiefgehenden Umgestaltung des Völkerrechts ist der treibende Grund. Seit dem ersten Weltkrieg sind immer wieder Versuche gemacht worden, die Grundrechte und -pflichten der Staaten in Deklarationen neu zu formulieren. Den Anstoß dazu hat das Schicksal Belgiens gegeben. Zuerst gingen solche Bemühungen von wissenschaftlichen Körperschaften aus: 1916 entwarf das Amerikanische Institut für Völkerrecht eine solche Deklaration, 1919 die International Law Association, 1921 legte A. de La Pradelle dem Institut de droit international eine von ihm verfaßte Deklaration in Rom zur Diskussion vor[8]. Als letztes wäre das sogenannte „Projekt der 200" zu nennen, unter dem Titel: The International Law of the Future, 1944 von der Carnegiestiftung veröffentlicht[9]. Die offiziellen Arbeiten der Internationalen Konferenzen der amerikanischen Staaten über denselben Gegenstand ziehen sich über mehr als zwanzig Jahre hin. Sie führten zu einer von 16 Staaten ratifizierten Konvention über die Rechte und Pflichten der Staaten in Montevideo 1933 und schließlich zu einer neuen Formulierung in der Satzung der 1948 in Bogotá gegründeten Organisation der amerikanischen Staaten (OAS)[10]. Eine solche Erklärung sollte schon 1945 zum grundlegenden Teil der Satzung der UN gemacht werden; aber es stellte sich heraus, daß die Sache noch reiflicher Überlegung bedürfe. Sobald die erwähnte Völkerrechtskommission gebildet war, erhielt sie darum diese Angelegenheit als besonders dringlichen Auftrag. Der Deklarationsentwurf der UN entstammt also den allgemeinen Bemühungen um eine Erneuerung

[8] Diese drei Texte bei A. de La Pradelle, La paix moderne, Paris 1947, 297 ff. — Die Texte früherer Grundrechtsdeklarationen findet man gesammelt auch bei K. B. Graf, Die Grundrechte der Staaten im Völkerrecht, Basel 1948, 89 ff. Außerdem zur ganzen Vorgeschichte: Etude préparatoire relative à un projet de Déclaration des Droits et Devoirs des Etats. Mémorandum présenté par le Sécrétaire Général, Nations Unies 1948.

[9] Die amerikanischen Juristen begannen 1942, nach dem Eintritt Amerikas in den Krieg, diesen Entwurf einer Deklaration der Pflichten der Staaten und einer die Erfüllung dieser Pflichten garantierenden Organisation der Staatengemeinschaft auszuarbeiten. Es war genau ein Jahrhundert weiterer Geschichte des modernen Staates vergangen, seit Taparelli im 2. Bande seines Saggio teoretico di diritto naturale (1841) geschrieben hatte: „Una schietta e leale dichiarazione di doveri internazionali, e una inevitabile sanzione che rispettar li faccia dai popoli ancor più potenti: ecco la gran risposta alle accuse del Machiavelli" (n. 1399).

[10] Die OAS hat sich in dem Inter-American Council of Jurists ein eigenes Organ geschaffen, unter dessen Aufgaben genannt ist: die Entwicklung und Kodifikation des Völkerrechts und des internationalen Privatrechts zu fördern (Satzung der OAS Art. 67). Im Arbeitsplan dieses Juristenrates kehren als Gegenstand für eine Kodifikation die „Rechte und Pflichten der Staaten" wieder (AJIL 44 [1950] 376 f.).

des Völkerrechts und gehört an seiner Stelle in die weitverzweigte Arbeit hinein, die seit dem ersten Weltkrieg in der Menschheit geleistet wird für eine bessere Ordnung des internationalen Lebens.

Es war ein geschichtliches Ereignis größten Ausmaßes, das zur deutlichen Erfassung der grundlegenden Rechte der Staaten geführt hat. Diese Erkenntnis ist errungen worden beim ersten Aufeinandertreffen der Alten und der Neuen Welt. Es ist zwar immer noch üblich, den Anfang der Grundrechtslehre des Völkerrechts in die Aufklärungszeit zu verlegen. In dieser Periode wurde tatsächlich begonnen, die Grundrechtslehre zu einem ausdrücklichen Teil im Aufbau der Völkerrechtswissenschaft zu machen; von daher hat sie in der gewöhnlich vorgetragenen Form eine gewisse geistige Verwandtschaft mit der Denkweise des 18. Jahrhunderts behalten[11]. Aber die wesentliche Erkenntnis ist zweihundert Jahre älter. Sie blitzte auf, als die Spanier sich in Amerika vor einer neuen Welt fanden, die schon ihre eigene staatliche Ordnung besaß[12]. Natürlich stürmten die ersten Conquistadores in diese Welt mit der Selbstverständlichkeit, die das Gefühl absolut überlegener Macht zu geben pflegt; aber sofort erhob sich für das Bewußtsein der spanischen Nation auch die Frage nach der sittlichen und rechtlichen Erlaubtheit dieses gewalttätigen Einfalls in den Besitzstand friedlicher Völker. Es ging dabei nicht nur um die allgemeinen Menschenrechte der Indios, die die Spanier, zwar nicht unter dieser späteren Bezeichnung, dafür aber aus einer tieferen Sicht der Menschenwürde, theoretisch anerkannten und für deren Durchsetzung die spanische Krone viel getan hat, — wenn auch der König weit von Westindien war. Zugleich erhob sich die Frage, ob denn der König von Spanien das Recht habe, die *Staaten* der Eingeborenen mit Gewalt zu unterwerfen. Der Gedanke an eine kaiserliche Weltherrschaft war schon nicht mehr lebendig genug, als daß man aus ihr einen Rechtstitel hätte ableiten können. Um so begieriger wurde das andere aufgegriffen, das noch von der mittelalterlichen Universalidee übrig war: die theokratische Idee einer päpstlichen Weltherrschaft, die noch Antonin von Florenz und Sylvester Prierias verteidigt hatten; aus ihr leiteten die Hofjuristen mit Hilfe der westindischen Edikte Alexanders VI. von 1493 das Recht des Königs ab, die Barbaren zu unterwerfen, um sie zu Christen zu machen. Es ist eigentümlich, daß hier

[11] Von daher wird das Wort in Analogie zu den Individualgrundrechten verstanden: man denkt bei „Grundrechten der Staaten" nur an das zwischenstaatliche Verhältnis. In die Betrachtung wird nicht einbezogen, daß die staatliche Gemeinschaft auch im Verhältnis zu den Staatsangehörigen fundamentale Rechte hat, die für ihre Existenz von der gleichen Wichtigkeit sind.

[12] Zum Folgenden vor allem: Jos. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, 1947.

einmal Dominikaner gegen den Staatsrat die innere Grenze der päpstlichen Gewalt aufzeigen mußten.

Der erste führende Denker war *Franz von Vitoria.* Von Thomas übernimmt er die klare Unterscheidung des natürlichen und übernatürlichen Bereichs, mit der allein die Übersteigerungen des theokratischen Denkens überwunden werden konnten. Die Staatsphilosophie des Aquinaten wird sodann für Vitoria der Ausgangspunkt des eigenen Forschens. Was bei Thomas in dem Begriff des unum corpus und der societas perfecta schon vorgebildet ist, entfaltet er zur ausdrücklichen Erkenntnis des Staates als Trägers ursprünglicher Rechte. Der Staat, den eine Gruppe von Menschen kraft natürlichen Rechtes bildet, hat als wirkliches Ganze von Natur die Gewalt, die er zur Erreichung seines immanenten Zieles braucht: res publica, cui de se competit gubernare seipsam[13]. Wo immer also iure naturae ein Staat besteht, hat er das Recht, seine Aufgabe selbst zu erfüllen, und darin ist die in ihm rechtlich organisierte Volksgemeinschaft von jeder anderen Staatsgewalt unabhängig. Im ganzen zweiten Teil der Relectio de Indis verteidigt Vitoria das Recht der Unabhängigkeit der westindischen Staaten gegen jeden willkürlichen Eingriff fremder Macht. „Vitoria hat also den Begriff der Souveränität klar umschrieben, längst bevor Jean Bodin seine sechs Bücher über den Staat verfaßte"[14]. Damit ist das erste der staatlichen Grundrechte ausdrücklich anerkannt. Vitoria hat die Lehre auch schon weiter entfaltet. Mit besonderer Betonung vertritt er die Gleichberechtigung der Staaten, in einer Wendung, die die Freiheit seines Geistes beweist: Die Spanier, die nach Indien kommen, können aus dieser inventio nicht mehr Recht ableiten als die Indios, wenn sie Spanien entdeckt hätten[15]. Recht auf Unabhängigkeit (also sog. äußere Souveränität), das domi-

[13] De potestate civili n. 7 (ed. Getino II, 181).

[14] Höffner (der natürlich zugleich auf den Unterschied von Vitoria und Bodin hinweist) a. a. O. 220. — „... para Vitoria resulta incuestionable que al llegar los españoles a tierras americanas los indios eran indiscutibles *soberanos*": C. B. Trelles, Estudios de política internacional y derecho de gentes, Madrid 1948, 131.

[15] „... non plus quam si illi invenissent nos" (De Indis, pars II, n. 7; II, 333). — Carl Schmitt (Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum, 1950, 102) meint, daß Vitoria mit dieser „Gegenseitigkeit und Umkehrbarkeit" den geschichtlichen und völkerrechtlichen Sinn des Begriffs Entdeckung einfach aufhebe, und leitet den Rechtstitel der Entdeckung aus einer „höheren Legitimität" ab. Der ganzen geschichtlichen Bedeutung der Entdeckung Amerikas konnte sich Vitoria noch nicht bewußt sein; aber daß er klar Rechtsverhältnisse erkannte, über die keine „höhere Legitimität" hinweggehen *darf*, ist gerade seine Größe, und es ist die Schwäche des in vieler Hinsicht bedeutsamen Buches von Schmitt, daß es die Unbedingtheit des echten Naturrechts, um das es Vitoria ging, in einem *bloß* geschichtlichen Denken in „konkreten Ordnungen" verkennt.

nium im Staate (innere Souveränität), Recht auf Selbstbewahrung und Verteidigung, Recht auf Gleichberechtigung, Recht auf die Ehre und, in ausführlicher Darlegung, das ius commercii, das sind die Grundrechte des Staates bei Vitoria[16]. Es ist schon der bleibende Bestand der Grundrechtslehre bis heute. In der Konzeption der mit jedem Staate als Rechtssubjekt gegebenen grundlegenden Rechte ist eine Einsicht gefunden, die nicht mehr verlorengeht. Von dem Naturrecht der großen Scholastiker in Spanien ist sie in die ausgedehnte Literatur der Naturrechtler des 17. und 18. Jahrhunderts übergegangen und bildet noch einen Bestandteil der Völkerrechtslehre des 19. und 20. Jahrhunderts.

Die Beständigkeit, mit der sich die Idee der staatlichen Grundrechte durchhält, schließt aber nicht aus, daß sie zu den am stärksten umkämpften Gebieten des Völkerrechts gehört. Die vielen Fragen um Systematik und Ausgestaltung im einzelnen sind dabei für unser gegenwärtiges Ziel nicht wichtig. Hauptsächlich geht es um die wesentliche Begründung und Deutung der Grundrechte. Und da diese subjektiven Rechte der Staaten zu den Fundamenten des ganzen Völkerrechts gehören, wird sich die ganze Problematik der Begründung und grundsätzlichen Interpretation des Völkerrechts an ihnen zeigen.

Die erste Frage also, die sich so stellt, ist die nach der rechtsphilosophischen Begründung. Für Vitoria war die naturrechtliche Ableitung klar[17]. Gerade an der geschichtlichen Stelle, an der er die Grundrechte erkannte, tritt die innere Kraft des Naturrechtsgedankens mit unvergleichlicher Schärfe zutage. Auch da, wo im Aufeinanderstoß zweier bisher ganz getrennter Welten noch kein Anfang einer Gemeinschaft des positiven Rechts bestehen kann, sind, wie die Individuen, so die Staaten der „Barbaren" schon Subjekte wirklicher Rechte. Es wäre nicht nur Übertretung sittlicher Normen oder Verletzung einer Gerechtigkeitsidee, sondern eigentliches, klares Unrecht im ganz bestimmten Sinne des Wortes, diese bestehenden Rechte friedlicher Völker zu vergewaltigen. Gleich bei ihrer Entdeckung tritt die Lehre

[16] Vgl. die Zusammenstellung von I. G. Menéndez Reigada: DictThéolCath XV 2 (1950) 3139 s. Das Recht auf Ehre ist von M. R. nicht angeführt, aber Vitoria nennt es deutlich genug als ein Fundamentalrecht des Staates: „Princeps autem non solum res alias, sed honorem et auctoritatem reipublicae defendere tenetur et conservare" (De iure belli n. 19; II, 405). — Über das Interventionsrecht siehe unten, Anm. 51.

[17] Deshalb lehnt er es ausdrücklich ab, die Frage der Indios und ihrer Rechte völlig den Juristen zur Entscheidung zu überlassen: „... haec determinatio non spectat ad iurisconsultos, vel saltem non ad illos solos. Quia cum illi barbari ... non essent subiecti iure humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti, ut per se possint huiusmodi quaestiones definire" (De Indis, pars I, n. 3; II, 291).

von den staatlichen Grundrechten in den Dienst des Schutzes der Schwachen gegen die Macht, zu dem sie seitdem oft angerufen worden ist. Gerade im Völkerrecht hat diese naturrechtliche Begründung etwas unüberwindlich Zwingendes. Denn hier ist die Verschleierung nicht möglich, mit der man den Ursprung der Individualrechte verhüllt, wenn man sie aus Verleihung durch die staatliche Rechtsordnung erklären will. Georg Jellinek hat noch 1905 mit einem gewissen Ingrimm festgestellt: „Während auf allen anderen Rechtsgebieten die Unhaltbarkeit einer Doktrin längst eingesehen wurde, welche sowohl Rechtssubjekte als auch Rechte und Pflichten auf Grund einer dem positiven Rechte vorangehenden und dieses meisternden Rechtsordnung schafft, feiert das alte Naturrecht in den Systemen des Völkerrechts noch immer seine wohlbekannten Orgien“ [18]. Bei den ganz konsequenten Positivisten verlieren diese Rechte, die inhaltlich in irgendeiner Form anerkannt werden, den Charakter von Grundrechten. Die völkerrechtlichen Normen, auf die sie sich gründen, stehen für solches Denken auf derselben Stufe wie alle anderen Sätze des Völkerrechts. Sie haben nicht einmal die Eigenschaft der schwereren Abänderbarkeit, die im innerstaatlichen Recht die Rechtssätze über die Grundrechte als Verfassungsnormen von sonstigen Gesetzen scheidet. Es ist also folgerichtig, wenn Hans Kelsen in seiner Kritik des Entwurfs der International Law Commission die Streichung des Wortes basic verlangt: Grundrechte mit stärkerer Rechtskraft gibt es für den Positivisten, der er immer noch ist, nicht [19].

Die zweite Frage ist die nach der inhaltlichen Deutung der Grundrechte. Je nach der Gesamtidee von Staat und Gesellschaft, von der aus diese Rechte erfaßt werden, erhalten sie einen anderen Sinn. Dieser Bedeutungswandel war historisch von weitreichenden Folgen und wirkt bis heute in unsere weltgeschichtliche Situation hinein.

Ausschlaggebend für das ursprüngliche Verständnis der Grundrechte bei Vitoria war es, daß er sie im Ganzen seiner großen Idee der Völkergemeinschaft sah [20]. Daß die Christenheit eine Einheit bildet, war für seine Zeit noch selbstverständlich. Die Aufgabe war, diese Einheit unter den neuen Verhältnissen zu denken, in denen die christliche Welt sich immer deutlicher aus dem einen Imperium zur Vielzahl souveräner Staaten umbildete. Daß Vitoria die Gemeinschaft der von kaiserlicher Obergewalt unabhängig gewordenen Staaten erkannte, bedeutete gerade die Entdeckung des Völkerrechts im moder-

[18] System der subjektiven öffentlichen Rechte, ²1905, 311.

[19] AJIL 44 (1950) 266 f.

[20] Vgl. dazu bes.: J. T. Delos, La société internationale et les principes du droit public, ²Paris 1950, 202—228. — H. Muñoz, The International Community according to Francis de Vitoria, The Thomist 10 (1947) 1—55.

nen Sinne. Zugleich erfaßte er über dieses corpus christianum hinaus schon die weitere Idee des orbis: „Totus orbis, qui aliquo modo est una respublica“ [21]. Nicht ein Staat, aber ein großes corpus politicum, in dem die voneinander unabhängigen Staaten der ganzen Welt eine Gemeinschaft des Rechts bilden. Nun denkt Vitoria mit den sozialphilosophischen Kategorien, die ihm von Thomas her vertraut sind. Aufbauend auf dem Gedanken der sociabilitas humana, der naturalis societas et communicatio, sieht er die Menschheit als große Kulturgemeinschaft, die in gegenseitigem Austausch die Ziele des menschlichen Lebens zu erreichen sucht. Darum ist ihm der Begriff des commercium, des freien Verkehrs aller Völker miteinander, so grundlegend [22]. Um dieser Kulturgemeinschaft willen und in ihrem Dienste ist die Menschheit auch Rechtsgemeinschaft in der Verbindung aller Staaten. Diese Völkergemeinschaft besteht immer schon Rechtens, auch wenn sie sich nur langsam verwirklicht. Sie hat ein immanentes Ziel, das sie zur Gemeinschaft macht, das bonum totius orbis, den Frieden und die Ordnung, die das menschliche commercium möglich machen. Sie hat ihr eigenes Recht, und die Gesetze dieser Gemeinschaft werden auctoritate totius orbis gegeben. Sie umfaßt alle Völker: kein Staat darf sich ausschließen [23].

In dieser Gemeinschaft sieht Vitoria die einzelnen Staaten mit ihren subjektiven Rechten. Für ihn besteht zwischen dem Unabhängigkeitsrecht des selbständigen Staates und seiner Unterwerfung unter die auctoritas totius orbis, unter das Recht der Völkergemeinschaft, kein Widerspruch. Die Lösung der scheinbaren Antinomie ergibt sich aus seiner teleologischen Auffassung des Rechts. Der einzelne Staat ist auf das Wohl des in ihm geeinten Volkes bezogen; durch dieses immanente Ziel ist er unum corpus, und in der Erfüllung dieser wesentlichen Aufgabe ist er unabhängig von jedem anderen, und gerade um der Möglichkeit dieser Erfüllung willen hat er die ihm zukommenden Rechte nach innen und außen: das ist der Ursprung seiner Souveränität und seiner übrigen Grundrechte. Ebenso ist die Völkergemeinschaft auf ihr Ziel des bonum totius orbis gerichtet: ihre Rechtsordnung entspringt den Notwendigkeiten dieses Zie-

[21] De potest. civ. n. 21; II, 207.

[22] De Indis, pars III, n. 2—5; II, 357—364.

[23] „Ius gentium non solum habet vim ex pacto et condicto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium.... Neque licet uni regno nolle teneri iure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate“ (De potest. civ. n. 21; II, 207). — „Et dato, quod (ius gentium) non semper derivetur ex iure naturali, satis videtur esse consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium“ (De Indis p. III, n. 4; II, 363).

les. In dieser Ordnung findet jeder Staat seine ursprünglichen Rechte als selbständiger Gemeinschaft bestätigt, da Frieden und Ordnung der Völkergemeinschaft nur unter Wahrung des Eigenlebens der Staaten gewährleistet sein kann. Zugleich ist jeder Staat in die umfassende Gemeinschaft eingegliedert und in ihr durch die Notwendigkeit des Gemeinschaftszieles rechtlich gebunden. Diese Eingliederung hinwieder schafft ihm die Möglichkeit, sein eigenes Ziel zu erreichen, das er, auf sich allein gestellt, nicht verwirklichen könnte.

So vereinigt Vitoria die Unabhängigkeit des Staates und seine subjektiven Rechte überhaupt mit der übergeordneten Gewalt der Völkergemeinschaft durch eine Rechtsphilosophie, die die Funktion des Rechts auf die der Natur des Menschen und der Gesellschaft innewohnenden Zwecke zurückführt. Das ist die Rechtsphilosophie des hl. Thomas, die die ganze spanische Scholastik und damit die erste große Zeit des Völkerrechts erfüllt.

In einem langen geschichtlichen Prozeß haben sich während der folgenden Jahrhunderte andere Ideen durchgesetzt und eine grundsätzlich abweichende Auffassung des Völkerrechts hervorgebracht. In ihr erhalten die Grundrechte der Staaten eine neue Deutung.

In dieser ideengeschichtlichen Entwicklung, deren wirksame Momente nur eben angedeutet werden können, ist wesentlich zuerst der Verlust der abendländischen Gemeinschaftsidee. Bei endgültiger Ohnmacht der kaiserlichen Gewalt, nach der Durchsetzung der unbeschränkten Souveränität der Staaten seit den Friedensschlüssen von 1648, sieht man die Gesamtheit dieser Staaten, in der auch noch die Einheit des Glaubens endgültig verlorengegangen ist, nicht mehr von einem inneren Gemeinschaftsprinzip zusammengebunden, sondern in einem System des Gleichgewichts. Der Gedanke des Gleichgewichts der Mächte beherrscht die europäische Politik. An die Stelle des organischen Denkens ist das mechanische getreten; der Zusammenhang mit dem gesamten Geiste des Zeitalters und seinen Wissenschaftsidealen liegt offen. In diesem System der Mächte sind die Staaten eine Anzahl von Individuen; es gibt keine gemeinsamen Ziele mehr, sondern nur ein ausgewogenes Nebeneinander. Damit ist eine im wesentlichen Ansatz individualistische Vorstellung des Zusammens der Staaten entstanden.

Dieser Gedanke wird verschärft durch die Idee des Naturzustandes, die von Hobbes in einer charakteristischen Weise ausgebildet ist[24]

[24] Diese Theorie ist nicht nur von den Erfahrungen der Religionskriege und der englischen Revolution mitbestimmt, sondern auch von der Tatsache des durch die „Freundschaftslinien" im Bereiche der Neuen Welt abgegrenzten Raumes, in dem rücksichtslose Gewaltanwendung „erlaubt" war und nur das

und in gemilderten Formen das Naturrechtsdenken fast zweier Jahrhunderte beherrscht. Alle gesellschaftliche Verbundenheit wird erst von den Individuen durch freie Vereinbarung geschaffen: vor dem Gesellschaftsvertrag leben sie im Naturzustande, sei es im Krieg, wie bei Hobbes, oder in friedlicher Anarchie, wie bei Pufendorf, oder in einem confusum chaos aus Kriegs- und Friedenswillen, wie bei Thomasius. Diese Vorstellung wird ziemlich bald vom innerstaatlichen auf das zwischenstaatliche Leben übertragen: nur mit dem Unterschied, daß eben im Staate durch Vertrag der Individuen eine Gesellschaft und ihre Herrschaftsgewalt zustandegekommen ist, während die Staaten untereinander noch im Naturzustand leben. Vor diesem Gedanken gehen die alten Prinzipien einer naturrechtlichen Gemeinschaftsordnung immer mehr verloren. Bei Christian Wolff ist noch einiges davon zu finden; aber schon sein Schüler Emmerich von Vattel, Diplomat und auf Generationen von Diplomaten von größtem Einfluß, verfällt ganz dem individualistischen Denken der Naturzustandstheorie. Wie tief dieser Gedanke sich ins Zeitbewußtsein eingegraben hat, kann man daran sehen, daß noch Hegel ihn wiederholt[25].

Bestimmend ist zugleich eine innere Umbildung des Rechtsgedankens. Diese Änderung vollzieht sich mit der Loslösung des Rechts von seinen metaphysischen Wurzeln. Für Thomas war Recht ein Korrelat der immanenten Teleologie der Natur. Auch der Wille der bindenden Autorität, den Suárez mehr hervorhebt als Vitoria, ist in diese objektive Zielbezogenheit hineingenommen und erhält daraus sein Maß. Nun wird das bloße Moment der Willenssetzung immer mehr in den Vordergrund gedrängt. Schon für Hobbes ist die rechtsetzende Autorität, die durch den Unterwerfungsvertrag zustande kommt, nichts weiter als souveräner Wille. Man braucht nur zwei Gesetzesbegriffe nebeneinander zu halten, um den Unterschied zu spüren. Der hl. Thomas sagt: Lex est ordinatio rationis ad bonum commune[26]. Christian Thomasius definiert: Lex est iussus imperantis obligans subiectos[27]. Diese rein voluntaristische Rechtsauffassung entspricht dem Absolutismus der gleichzeitigen Fürsten. Unter späteren soziologischen Voraussetzungen führt sie zu der Meinung, daß Recht überhaupt eine Setzung des Staatswillens sei. Vorherrschend wird diese Ansicht im Zeitalter des Positivismus. Völkerrecht wird damit ausschließlich zur Kreatur des souveränen Staatswillens.

Recht des Stärkeren galt. „Eine allgemeine, furchtbare Erschütterung aller überkommenen geistigen und moralischen Prinzipien war die Folge einer solchen von christlichen Regierungen anerkannten Ausgrenzung freier Räume" (Carl Schmitt, Der Nomos der Erde... 63).

[25] Rechtsphilosophie § 333. [26] S. Th. II 1, 90, 4 c.

[27] Institutiones iurisprudentiae I, Kap. 1 § 28; zit. bei A. Verdroß, Völkerrecht, [2]1950, 54.

In der Folge erhält der Staat mit seinem souveränen Willen einen eigenartigen Charakter des Absoluten. Diese Wertung geht zuerst vom Politischen aus; in der Idee der Staatsräson werden Staat und Staatsmacht zum unbedingten Maßstab des Handelns. Durch Machiavelli findet das, was immer schon geübt wurde, daß der Staatsmann im Dienste seines Machtinteresses das Gesetz der Sittenordnung durchbricht, seine theoretische Rechtfertigung: man glaubt an eine reale Notwendigkeit der empirischen Welt, gegen die das Sittengesetz und seine höhere Forderung nicht mehr aufkomme[28]. Vom Philosophischen her hat vor allem Hegel die Absolutsetzung des Staates in entscheidender Weise beeinflußt. Es ist natürlich richtig, daß für Hegel der Staat nicht einfachhin das Letzte und Absolute ist; heißt es doch auch in der Rechtsphilosophie, daß Staaten, Völker und Individuen im Geschäfte des Weltgeistes bewußtlose Werkzeuge und vergehende Gestalten sind[29]. Unbestritten ist ebenso, daß in seiner Staatsphilosophie wichtige Einsichten über die Verbundenheit des Einzelnen mit der natürlichen Gemeinschaft und geschichtlichen Mächtigkeit von Volk und Staat liegen. Aber auf das Staatsbewußtsein gewirkt hat doch am meisten seine Bestimmung, daß der jeweils gegenwärtige Staat das an und für sich Vernünftige, absoluter unbedingter Selbstzweck sei mit dem höchsten Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht ist, Mitglieder des Staates zu sein[30]; daß es der Gang Gottes in der Welt sei, daß der Staat ist[31], und daß man den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren müsse[32]. Mit dieser Sicht des Staates verbindet sich noch die ganze Intensität, die das Nationalgefühl im vorigen Jahrhundert erlangt hat.

Das ist die Genesis des Staatspersönlichkeitsbegriffes, der sich im Völkerrecht des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts durchgesetzt hat. Aus ihm haben die Grundrechte des Staates eine neue Deutung erhalten.

Grundlegend ist das Souveränitätsrecht. Die Unabhängigkeit nach außen wird im modernen Begriffe der Souveränität absolut gesetzt. Staat ist höchster Wille, der keinen anderen Willen über sich haben kann. Recht, das den Staat verpflichtet, kann nur aus seinem eigenen Willen kommen. Völkerrecht ensteht durch Selbstbindung des Staatswillens. Notwendige Folge ist, daß der souveräne Staat keinen Richter über sich hat. Souverän sein, heißt Richter sein in eigener Sache. Daher der Widerstand, den die Staaten weithin dem Gedanken einer obligatorischen Schiedsgerichtsbarkeit entgegengebracht haben.

---

[28] Vgl. Fr. Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, [3]1929, 49 f.

[29] Rechtsphilosophie § 344. [30] ebd. § 258. [31] ebd. § 258 Zusatz.

[32] ebd. § 272 Zusatz.

Ebenso absolut ist die innere Souveränität. Jeder Staat ist unbedingter Herr im eigenen Land. Völkerrecht ist nur Recht zwischen Staaten. Die Menschen sind völkerrechtlich ganz mediatisiert. Was ein Staat in seinem Territorium mit seinen Staatsangehörigen tut, ist ausschließlich seine Sache; es gilt das unbedingte Prinzip der Nichtintervention[33].

Als souveräne Staaten sind die Staaten gleich. Die Zeit, da es eine Rangordnung der Fürsten gab, ist vorbei; man unterscheidet in alphabetischer Reihe. Bei internationalen Angelegenheiten hat jeder Staat eine Stimme. Majorisierung ist ausgeschlossen; nur der ist gebunden, der selbst dem Beschluß zugestimmt hat.

Der Staat darf sich kraft seines Selbstbehauptungsrechtes in souveränem Willen zum Kriege entscheiden, ohne einen anderen Rechtsgrund dazu zu brauchen. „Dem geltenden Völkerrecht ist der Begriff des gerechten und ungerechten Krieges fremd... Der Krieg bedarf keines rechtlichen Rechtfertigungsgrundes und kann daher auch Angriffs-, Überfall-, Eroberungskrieg sein, ohne gegen das Völkerrecht zu verstoßen“[34]. Das heißt: Krieg ist das in der souveränen Freiheit des Staates stehende Mittel, einen Konflikt zu entscheiden, wenn er ihn auf diese Weise entscheiden will[35]. Krieg ist Duell und geht grundsätzlich andere Staaten nichts an außer als Unparteiische. Daraus folgt der moderne Neutralitätsbegriff.

Schließlich das Recht auf Ehre. „Die Staatenpraxis zeigt uns, daß die Staaten gegen Antastungen ihrer Ehre besonders empfindlich sind“[36]. Die Theorie zu dieser Praxis gibt Hegel: „... indem ein Staat seine Unendlichkeit und Ehre in jede seiner Einzelnheiten legen kann und um so mehr zu dieser Reizbarkeit geneigt ist, je mehr eine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird, sich einen Stoff der Tätigkeit nach außen zu suchen und zu schaffen“[37].

Mit diesem Verständnis ihrer wesentlichen Rechte haben die euro-

[33] Wenn tatsächlich im 19. und anfangs des 20. Jahrhunderts mehrfach Interventionen aus Menschlichkeitsgründen erfolgt sind, hat das die Rechtsanschauung nicht geändert. „Solche Einwände wurden mehr im Namen allgemeiner Moral und Humanität geltend gemacht denn als Anerkennung irgendwelcher bestimmter Rechte, die der Einzelpersönlichkeit nach Völkerrecht zustanden“ (Qu. Wright: Zeitschr. f. ausl. öff. Recht u. Völkerrecht 13 [1950/1951] 274).

[34] Wörterbuch des Völkerrechts (Strupp), Art. Krieg im allgemeinen, III (1929) 962 f.

[35] „Sovereignty, in its meaning of an absolute, uncontrolled state will, ultimately free to resort to the final arbitrament of war, is the quicksand upon which the foundations of traditional law are built“ (Ph. C. Jessup, A Modern Law of Nations, New York 1950, 40).

[36] A. Verdroß, Völkerrecht 269. — J. Meßner spricht von „einer hysterischen Empfindlichkeit der Staaten in ihrem Verhältnis zueinander“ (Das Naturrecht, 1950, 387).

[37] Rechtsphilosophie § 334.

päischen Staaten Politik getrieben bis in den ersten Weltkrieg und darüber hinaus. In zwei Weltkriegen ist das so verstandene Völkerrecht zusammengebrochen.

Es ist nicht nötig, die bekannten Gründe zu wiederholen, aus denen der gegenwärtigen Menschheit das tiefe Bewußtsein ihres Aufeinanderangewiesenseins, der engen Verflochtenheit aller wirtschaftlichen und sonstigen kulturellen Belange erwachsen ist. Von diesem Bewußtsein wird die Verantwortung der Völkerrechtler getrieben, die sich um eine Umbildung der Völkerrechtsbegriffe nach den neugewonnenen politischen und sozialen Einsichten bemühen. Wieder ist, wie in der Zeit der spanischen Kolonisation, geschichtliche Erfahrung größten Ausmaßes der mächtige Anstoß zu rechtsphilosophischer Besinnung.

Es geht dabei besonders um zwei Dinge, die den beiden Fragen entsprechen, die wir in bezug auf die Problematik der Grundrechte gestellt haben. Es geht darum, die Idee des Naturrechts wiederzugewinnen, die das Rechtsdenken aus der Haltlosigkeit des reinen Positivismus herausführt. Für das Völkerrecht ist das vor allem wichtig; denn nur so ist ein objektiv vorgegebenes, die Staaten und ihren souveränen Willen aus der Notwendigkeit einer höheren Ordnung heraus bindendes Recht denkbar, und nur aus ihm sind die Grundrechte und Grundpflichten der Staaten in ihrem objektiven Sinne begründbar. Zweitens geht es darum, diese Ordnung des Völkerrechts als eine wahre Gemeinschaftsordnung zu erkennen, in der die Staaten nicht mehr mit Rechtsansprüchen auftreten, die ihnen eine falsche, voluntaristisch und individualistisch verzerrte Auffassung der Grundrechte zu sichern schien, sondern in der sie durch die ihnen zukommende soziale Funktion in den Dienst der Ziele menschlichen Gemeinschaftslebens gestellt sind. In beiden nähert sich das heutige Völkerrechtsdenken und seine rechts- und sozialphilosophische Grundlegung wieder alten Erkenntnissen[38]. Natürlich müssen diese

[38] Daß dabei die von Thomas und Vitoria kommende Tradition des metaphysischen Naturrechts einen unmittelbaren Einfluß ausübt, hat U. Scheuner, der sich selbst noch jüngst mit Bezug auf das Naturrecht als einen Saulus bekannt hat (Zeitschr. f. ausl. öff. Recht u. Völkerr. 14 [1951/1952] 355), in seiner Übersicht: „Naturrechtliche Strömungen im heutigen Völkerrecht", festgestellt: „Die Bedeutung der neu-thomistischen Naturrechtslehre, die auch in Deutschland heute eine starke Vertretung besitzt, für die Völkerrechtsentwicklung darf nicht unterschätzt werden. Ihr Beitrag zur Lehre vom gerechten Kriege, ihre Tradition des Eintretens für die Gleichheit aller Menschen und Völker auch im kolonialen Bereich, vor allem ihr klares Bekenntnis zu über den Staaten stehenden höheren Geboten und zu der Einheit der Völkerrechtsgemeinschaft in der Gemeinsamkeit des Rechts üben einen stillen, aber nachhaltigen Einfluß aus. Er wird verstärkt durch die Tatsache, daß die diplomatische Aktivität der römischen Kurie ebenso wie die moralische Autorität des Papstes sich mit diesen Rechtsanschauungen eng verbindet" (ebd. 13 [1950/1951] 592 f.).

Erkenntnisse bei den tief veränderten Gegebenheiten des heutigen staatlichen und internationalen Lebens neu durchdacht werden und führen zu vielen Anwendungen und Ausgestaltungen, die früheren Formen rechtsphilosophischen Denkens notwendig unbekannt waren.

Aus dieser Gesamtbewegung heraus ist der Deklarationsentwurf der International Law Commission zu verstehen. In seiner Präambel nimmt er ausdrücklich auf diese Wandlung des Denkens Bezug; er will Grundrechte und Grundpflichten der Staaten formulieren in the light of new developments of international law (à la lumière de la nouvelle orientation du droit international). Als Grundprinzip dieser neuen Auffassung gibt der erste Satz die Tatsache an, daß die Staaten der Welt eine unter dem Völkerrecht stehende Gemeinschaft bilden.

Auf die positivrechtlichen Verfahrensschwierigkeiten, denen der Entwurf begegnet, braucht nur kurz hingewiesen zu werden. Das Dokument ist ausdrücklich verstanden als eine Erklärung der Grundrechte, wie sie für alle souveränen Staaten der Welt gelten[39]. Es erhebt sich die Frage, auf welchen Grund hin die Generalversammlung der UN eine für alle Staaten, also auch für Nichtmitglieder der UN, verbindliche Erklärung abgeben kann. Die Deklaration will die Grundrechte bestimmen „in harmony with the Charter of the United Nations", und in ihren konkreten Formulierungen greift sie tatsächlich auf Bestimmungen dieser Satzung zurück. Wieder entsteht die Frage, ob und wie weit die Satzung der UN allgemeines Völkerrecht darstellt. Wenn angenommen wird, daß wesentliche Stücke der Satzung nicht nur partikuläres Recht der UN-Mitglieder, sondern allgemeines Völkerrecht sind, wäre damit, soweit es sich nicht bloß um Formulierung schon geltenden Gewohnheitsrechtes handelt, eine grundsätzliche Änderung des positiven Völkerrechts behauptet. Bisher galten auch mehrseitige Vereinbarungen nur für die Vertragsstaaten als verbindlich. Schafft aber die Satzung der UN auch für alle Nichtmitglieder unmittelbar Recht, weil in der UN „a great majority of the States of the world have accordingly established a new international order" (Präambel), so hätten Souveränität und Rechtsgleichheit der Staaten eine neue Auslegung erhalten.

Noch in anderer Weise spiegelt der Entwurf die Situation des heutigen Völkerrechts wider. Nicht alles, was in der Neuorientierung völkerrechtlichen Denkens als Postulat auftritt, ist damit schon geltendes Recht; aber es ist gegenwärtig nicht immer leicht, beides voneinander zu unterscheiden. Selbst wenn solche Rechtsgedanken wirkliches Naturrecht feststellen, ist dieses deshalb noch nicht positive

[39] „... that it should envisage all the sovereign States of the world and not only the Members of the United Nations" (AJIL 44 [1950] Suppl. 18).

Norm, und dieser Unterschied ist in sich und nicht nur gegenüber Positivisten von Bedeutung. In dem Bestreben, die Entwicklung des Völkerrechts zu fördern und neuen Erkenntnissen zur Anerkennung zu verhelfen, formuliert die Deklaration auch Bestimmungen, die über das geltende Recht (selbst der UN-Satzung) hinausgehen[40]. Besonders im Hinblick darauf wird die Frage wichtig, welche Rechtsbedeutung überhaupt eine von der Generalversammlung der UN beschlossene Deklaration haben würde. Nach der Satzung kann die Generalversammlung zwar in verschiedener Weise „Empfehlungen erteilen", aber sie hat kein Recht der Legislative[41]. Im Anschluß an die Deklaration der Menschenrechte 1948 hat sich eine völlige Meinungsverschiedenheit innerhalb der Körperschaft selbst herausgestellt. Die einen sahen darin geltende Rechtsnormen, andere eine Erklärung mit „Rechtscharakter" und einer gewissen Verbindlichkeit, diese Regeln ernstlich in Erwägung zu ziehen; wieder andere betrachteten sie, wie es jetzt ziemlich allgemein geschieht, als rechtlich unverbindliche Empfehlung von Sätzen moralischer Ordnung, als „platonische Erklärung"[42].

Angesichts dieser ungeklärten Fragen ist es wenig wahrscheinlich, daß die Deklaration zum Beschluß der Generalversammlung erhoben wird. Aber schon als Entwurf der International Law Commission bildet sie ein bedeutsames Dokument der gegenwärtigen Entwicklung und kann bei der Wandlung der grundlegenden Rechtsbegriffe und damit an der Neubildung des Völkerrechts selber mitwirken.

Für das Verständnis der Grundrechte selbst ist eine weitere Überlegung wichtig, die von dem Entwurf nahegelegt wird, sich aber zugleich auf die naturrechtliche Struktur dieser Rechte bezieht. Die Grundrechte ergeben sich aus dem, was der Staat als Rechtssubjekt ist; weil er im menschlichen Gemeinschaftsleben wesentliche Funktionen zu erfüllen hat, kommen ihm die Rechte zu, die zur Erfüllung dieser Aufgabe notwendig sind. In der Erreichung seines eigenen Zieles ist der Staat vielfältig abhängig vom Ganzen der Vökergemeinschaft, zu der er als Teil gehört. Dieser Bezug des Staates auf die Rechtsgemeinschaft der Menschheit berührt auch seine wesentlichen Rechte und Pflichten. Je nach der tatsächlichen Gestaltung dieser um-

[40] Vor allem betrifft das die im Art. 6 niedergelegte Pflicht der Staaten, die ihrer Hoheit unterworfenen Menschen mit Achtung vor den allgemeinen Menschen- und Freiheitsrechten zu behandeln, ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder Religion. Mit dem Hinweis darauf, daß diese Forderung im bisherigen Recht nicht nachweisbar sei, hat der nordamerikanische Jurist der Kommission, Manley O. Hudson, gegen den Entwurf gestimmt.

[41] Art. 10—14 der UN-Satzung.

[42] K. Stillschweig, Die Deklaration der Menschenrechte vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen: Die Friedens-Warte 49 (1949) 8—11.

fassenden Gemeinschaft erfahren die Grundrechte eine gewisse Abwandlung.

In ihrem bisherigen Zustand besaß die Völkergemeinschaft keine eigene Organisation. Da sie als Rechtsgemeinschaft aber wirklich immer besteht und das notwendige Ziel hat, die Rechts- und Friedensordnung der Welt zu wahren, muß diese Aufgabe von der Gesamtheit der Staaten übernommen werden. Die Regierungen als Organe der Staaten haben also nicht nur ihre Funktionen im Dienste des bonum commune reipublicae, sondern sie sind zugleich auch Organe der Völkergemeinschaft im Dienste des bonum commune totius orbis. Georges Scelle hat dafür den Ausdruck dédoublement fonctionnel geprägt[43]. Er selbst findet bei den „canonistes", unter denen er vorzüglich Vitoria und Suárez nennt, die erste Ausgestaltung des Gedankens[44]. Tatsächlich ist die Idee schon bei Vitoria deutlich erfaßt. In seiner Lehre vom gerechten Kriege betont Vitoria, daß die Fürsten Richter sind in eigener Sache, weil es für sie keine übergeordnete Instanz gibt[45]; aber sie haben dabei wahrhaft als Richter zu handeln, die gegen beide Teile Gerechtigkeit üben[46]: sie nehmen also ein Amt wahr, in dem sie zugleich über dem eigenen Staat stehen und im Namen einer höheren Rechtsgemeinschaft handeln. Wie der Staat Recht und Pflicht hat, die Ordnung aufrechtzuerhalten und zu strafen, kommt das gleiche der Völkergemeinschaft zu; sie erfüllt diese Aufgabe durch die Fürsten, und gerade durch diese Organstellung in der Rechtsgemeinschaft werden die Fürsten zu Richtern auch über den feindlichen Staat[47]. In ebenso klarer Weise schreibt Vitoria den

---

[43] Cours de droit international public, Paris 1948, 21 s.

[44] „... la préfiguration de la loi du dédoublement fonctionnel" (ebd. 36).

[45] „Principes sunt iudices in propriis causis, quia non habent superiores" (De iure belli n. 29; II, 412. Vgl. n. 17 [402], n. 27 [410], n. 56 [434]).

[46] „... oportet victorem existimare se iudicem sedere inter duas respublicas, alteram, quae laesa est, alteram, quae iniuriam fecit; ut non tamquam accusator, sed tamquam iudex sententiam ferat, qua satisfieri quidem possit reipublicae laesae. Sed quantum fieri poterit, cum minima calamitate et malo reipublicae nocentis, castigatis nocentibus quantum licuerit; et maxime quia plurimum inter Christianos, tota culpa est penes principes" (De iure belli n. 60; II, 438).

[47] „Principes non solum habent auctoritatem in suos, sed etiam in extraneos ad coercendum illos, ut abstineant se ab iniuriis, et hoc iure gentium et orbis totius auctoritate. Imo, videtur quod iure naturali; quia aliter orbis stare non posset nisi esset penes aliquos vis et auctoritas deterrendi improbos et coercendi, ne bonis et innocentibus noceant. Ea autem, quae necessaria sunt ad gubernationem et conservationem orbis, sunt de iure naturali; nec alia ratione probari potest, quod respublica iure naturali habet auctoritatem afficiendi supplicio et poenis cives suos, qui reipublicae sunt perniciosi. Quod si respublica hoc potest in suos, haud dubium quin orbis possit in quoscumque perniciosos et nequam homines; et hoc non nisi per principes; ergo pro certo principes possunt punire hostes, qui iniuriam fecerunt reipublicae, et omnino

Staaten die völkerrechtliche Gesetzgebung zu: auch darin üben sie also eine Funktion des totus orbis aus[48].

Eine zweite Folge des Mangels einer eigenen Organisation der Völkergemeinschaft[49] besteht darin, daß der Staat in der Durchsetzung seines Rechtes anderen Staaten gegenüber auf sich selbst (und vielleicht die Hilfe einzelner) angewiesen ist. Die Rechtsgemeinschaft der Staaten lebt also noch in dem unentwickelten Zustand der Selbsthilfe, der im innerstaatlichen Leben schon lange überwunden ist.

Die mit dem Staat um seines Wesenszieles willen gegebenen Rechte werden durch diese Rechtslage der Völkergemeinschaft in ihrer konkreten Bedeutung bestimmt. Solange der unorganisierte Zustand der Staatenwelt besteht, bedeutet die Souveränität des Staates, daß es für ihn keine übergeordnete Gewalt gibt. Er ist darum Richter in eigener Sache, und wenn er sich einem Schiedsspruch unterwerfen will, kann er das nur, nachdem er selber das Schiedsgericht miteingesetzt hat. Der Staat hat das Recht, sich zu verteidigen; aber für ihn bedeutet das nicht nur das Recht der Notwehr gegen tatsächlichen Angriff, sondern zugleich das Recht, Genugtuung und Schadenersatz zu erzwingen[50], wie er überhaupt grundsätzlich bei Rechtsverweigerung seine Ansprüche mit Gewalt durchzusetzen berechtigt ist. Er hat das Recht der Intervention, wo es zur Verteidigung eines ungerecht Angegriffenen oder zum Schutze wesentlicher Rechte der Menschheit notwendig ist[51].

Das sind natürliche Rechte des Staates; aber sie enthalten ein hypothetisches Element, und deshalb sind sie nicht unveränderlich. Sie bestehen bei völlig unorganisierter Verfassung der Staatengemeinschaft. In ihnen ist das, was wesentlicher und immer gültiger Bestand der staatlichen Grundrechte ist, verbunden mit den Rechten der Selbsthilfe, die dem Staate zukommen, solange eine höhere rechtdurchsetzende Macht fehlt, und mit der Kompetenz zur Ausübung der völkerrechtlichen Organstellung, die der Staat als Glied der Völkergemeinschaft notwendig besitzt, bis diese sich eigene Organe geschaffen hat. In dem Maße, als diese Organisierung der Völkergemeinschaft verwirklicht wird, treten die Rechte der Selbsthilfe und die aus dem Gesetz des dédoublement fonctionnel entsprechenden Zuständig-

postquam bellum rite et iuste susceptum est, hostes obnoxii sunt principi tamquam iudici proprio" (De iure belli n. 19; II, 404).

[48] De potest. civ. n. 21 (siehe Anm. 23).

[49] „Ce qui est presque déconcertant (bei Vitoria), c'est qu'au milieu de ces textes si audacieux, il n'y ait pas même une allusion à l'état d'inorganisation de la société des Etats, à son manque d'institutions juridiques appropriées" (Mgr. de Solages, La théorie de la guerre juste, Paris 1946, 69).

[50] Vitoria, De iure belli n. 5; II, 394 f.

[51] Vitoria führt das Recht der Intervention im dritten Teil der Relectio de Indis aus; von ihm leitet er die Berechtigung des Eingreifens der Spanier in Westindien ab (II, 364 ff.).

keiten zurück. Bei vollendeter Ausgestaltung der völkerrechtlichen Ogane bleiben als Grundrechte des Staates in reiner Form nur noch die, die wesentlich mit dem Staate als ursprünglichem Subjekte in der Rechtsordnung gegeben sind[52].

In dieser Betrachtung zeigt sich, daß die Souveränität des Staates an sich nicht in einer suprema potestas schlechthin besteht. In dieser Form tritt sie auf, solange die Staatengesellschaft völlig ohne eigene Organe ist. Das, was sie unveränderlich besagt, ist die unabhängige Zuständigkeit des Staates in allem, was in der Verwirklichung seines Wesenszieles ihm anvertraut ist und in seiner Möglichkeit steht. Diese Souveränität kommt dem Staate kraft eigenen Rechtes zu; sie ist nicht vom Völkerrecht abgeleitet, wie Kelsen in seinem Kampf gegen den modernen Souveränitätsbegriff, die Einheit des Rechtsnormensystems überspannend, es auffassen wollte. Diese Souveränität behält nicht nur ihren vollen Sinn in der für naturrechtliche Betrachtung selbstverständlichen Unterwerfung des Staates unter die objektive Rechtsordnung, sondern auch in seiner völkerrechtlichen Unterordnung unter eine höhere Instanz, die ihrerseits den eigenen Bereich staatlicher Zuständigkeit uneingeschränkt zu wahren hat. Es ist die Frage, ob man das Wort Souveränität beibehalten soll[53]. Jedenfalls aber muß man sich bewußt sein, daß es drei verschiedene Bedeutungen hat: Souveränität als die wesentliche Unabhängigkeit des Staates in der Besorgung seines immanenten Zieles; Souveränität als (naturrechtlich begründete) Rechtsstellung des Staates als suprema potestas, quae superiorem in terris non habet, in einer nichtorganisierten Völkergemeinschaft; und schließlich Souveränität als unbeschränkte Willensmacht im modernen Verständnis positivistischen Denkens. Im letzten Sinne ist Souveränität eine „historische Kategorie", das Produkt einer verhängnisvollen geschichtlichen Entwicklung, die zu überwinden das Abendland sich müht; im zweiten ist sie ein echter Rechtsbegriff, aber historisch wandelbar insofern, als die Realität eines solchen Souveränitätsrechtes von einer bestimmten Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft abhängt, — die gegenwärtige Welt ist daran, zu begreifen, daß diese unorganisierte Verfassung durch eine höher

[52] Bei dieser grundsätzlichen Überlegung handelt es sich nicht um die besonderen Probleme des Staatsrechts, die z. B. das Verhältnis der Gliedstaaten zu einem Bundesstaat betreffen; denn die Frage nach dem Wesentlichen des Staates ist unabhängig von den verschiedenen Weisen rechtlicher Organisation, nach denen in einem komplexen Gebilde, wie es ein Bundesstaat darstellt, gewisse Zuständigkeiten verteilt sind. Wenn ein Gliedstaat aus dem Bunde ausscheidet, hat er ohne weiteres als Staat die völkerrechtliche Souveränität, die der Bundesstaat für seine Gliedstaaten insgesamt ausübt.

[53] H. Kelsen schlägt in seiner Kritik des Deklarationsentwurfs vor, das Wort Souveränität nicht mehr zu verwenden; für ihn schließt „Souveränität" die Unterwerfung unter das Völkerrecht aus (AJIL 44 [1950] 276).

entwickelte ersetzt werden muß; im ersten Sinne schließlich ist Souveränität ein unwandelbares, naturrechtliches Proprium des Staates als Rechtssubjektes[54].

Eine Prüfung des Deklarationsentwurfes im Lichte dieser Überlegung zeigt, daß die in ihm formulierten Grundrechte auf einen bestimmten Zustand internationaler Organisation bezogen sind. Es wird das allgemeine Verbot der Intervention in die inneren oder äußeren Angelegenheiten jedes anderen Staates aufgestellt[55]: das bedeutet das Recht der Unabhängigkeit jedes Staates gegen alle Eingriffe eines anderen. Damit soll nicht die absolute Handlungsfreiheit des Staates geschützt sein; aber Interventionen, die „zur Aufrechterhaltung des internationalen Friedens und der internationalen Sicherheit nötig" sind, gelten als Sache der Staatenorganisation[56], die allein zu solchem Vorgehen gegen einzelne berechtigt ist. Es wird also behauptet, daß die einzelnen Staaten das Recht, unter bestimmten Voraussetzungen von sich aus als Organe der Rechtsgemeinschaft einzugreifen, nicht mehr besitzen, da nur die UN dazu legitimiert sind. Das Recht der Selbstverteidigung wird ausdrücklich anerkannt, aber zugleich beschränkt auf die Verteidigung gegen einen „bewaffneten" Angriff[57]. Das Recht der Selbsthilfe in allen Fällen ist ausgeschlossen durch das Kriegsverbot, das der Artikel 9 mit Worten des Kellogg-Paktes und der Satzung der UN ausspricht; es bleibt dem Staate nur übrig, seine Streitigkeiten mit anderen Staaten durch friedliche Mittel zu schlichten[58].

In diesen Sätzen zeigt sich, wie schwierig es ist, Inhalt und Umfang der Grundrechte der Staaten beim heutigen Zustand der Völkergemeinschaft zu bestimmen. Der Ausschluß der Selbsthilfe setzt voraus, daß eine eigene Instanz vorhanden ist, die für die Durchsetzung des Rechtes sorgt; sonst kann eine Rechtsgemeinschaft nicht bestehen. Eine solche Instanz besitzt die Völkergemeinschaft nicht; auch nicht unter der Organisation der Vereinten Nationen. Denn der Sicherheitsrat der UN hat, wenn er überhaupt zu einer Aktion kommt, nach der Satzung nicht die Aufgabe, Rechtsschutz zu leisten, sondern Maßnahmen zu ergreifen, um den internationalen Frieden und die internationale Sicherheit aufrechtzuerhalten und wiederherzustellen;

[54] Wenn diesem Rechte des Staates auf Selbstentscheidung in der Besorgung seiner Wesensaufgabe Unwandelbarkeit zugeschrieben wird, so ist damit natürlich nichts gesagt gegen eine weitgehende Veränderlichkeit dessen, was konkret Inhalt des bonum commune werden kann. Insofern, dem tatsächlichen Umfange der „Souveränitätsrechte" nach, ist die im ersten Sinne verstandene Souveränität auch geschichtliche Größe wie alles Wesentliche, das sich nur im Konkreten verwirklichen kann.

[55] Art. 3. [56] Vgl. Satzung der UN Art. 2 (6).

[57] Art. 12. [58] Art. 8.

für die Wahl dieser Maßnahmen steht ihm volle Freiheit zu, und die Satzung verpflichtet ihn nicht, einen gerechten Ausgleich widerstreitender Interessen zu schaffen. Erst wenn die Völkergemeinschaft wahrhaft handlungsfähige Organe hat und für die Aufrechterhaltung des Rechts wirksam sorgen kann, würden die Formulierungen der Grundrechte, die der Entwurf enthält, eine befriedigende Umschreibung der objektiven Rechtsstellung des Staates sein.

Erst in einer solchen, für die Zukunft zu erhoffenden Lage würde das gelten, was über die Frage des Krieges in diese Deklaration aufgenommen ist. In einer vollkommen verwirklichten Völkergemeinschaft ist der Krieg als solcher, mit Ausnahme der reinen Notwehr, rechtswidrig, wie gewaltsame Selbsthilfe in jeder geordneten Rechtsgemeinschaft nicht geduldet werden kann. Dann gibt es keinen gerechten Grund zum Kriege mehr, da die Gemeinschaft über das Stadium des Faustrechts hinausgewachsen ist; wer dann noch auf eigene Faust sich Recht zu schaffen unternimmt, ist schon dadurch Rechtsbrecher, selbst wenn seine Sache an sich gut wäre. In ihrer letzten Tendenz deckt sich darum die heutige Kriegsauffassung, die der Deklaration zugrunde liegt, mit der alten Lehre vom bellum iustum. Beide sind überzeugt, daß Gewalt nur gegen Unrecht angewandt werden darf und daß auf alle Weise versucht werden muß, ohne ein so gefährliches Mittel, wie es der Krieg ist, die Lösung von Streitfällen zu finden. Beide kommen darin überein, daß Anwendung von Gewalt an sich Sache der Rechtsgemeinschaft ist[59].

Demnach bleibt es also bei dem, was James Brown Scott in seinen Studien über Vitoria[60] und mit ihm viele andere gesagt haben, daß das heutige Urteil über den Krieg sich der alten Tradition der Lehre vom gerechten Kriege wieder genähert habe. Carl Schmitt bestreitet das also nicht zu Recht[61]. Richtig ist, wenn er auf einen Unterschied zwischen beiden Auffassungen hinweist: die Lehre vom gerechten Krieg läßt aus gerechtem Grunde und unter entsprechenden Voraussetzungen (die allerdings nur noch in einer äußersten Situation ge-

[59] Im gerechten Kriege wird zwar auch das individuelle Selbsthilferecht verwirklicht; aber zugleich und noch mehr ist er Sorge um Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der Rechtsordnung in der Gemeinschaft, die sich durch den gerecht kriegführenden Staat gegen den Rechtsbrecher wendet (Vitoria, De iure belli n. 19, siehe oben Anm. 47). Wie ernst es Vitoria um diesen Bezug des Kriegsrechtes auf die gesamte Völkergemeinschaft ist, ergibt sich daraus, daß er die Rücksicht des bonum totius orbis zur Bedingung der Gerechtigkeit des Krieges macht: „Imo cum una respublica sit pars totius orbis..., si bellum utile sit uni... reipublicae cum damno orbis..., puto eo ipso bellum esse iniustum" (De potest. civ. n. 13; II, 192. Vgl. De iure belli n. 33; II, 417).

[60] Vitoria and the International Law, Washington 1932. — The Spanish Origin of International Law. Fr. de Vitoria and his Law of Nations, Oxford-London 1934.

geben sein könnten) auch den Offensivkrieg als erlaubt zu, während die heutige Theorie außer der reinen Selbstverteidigung jeden Krieg als Angriffskrieg und damit als verbrecherisch erklärt. Für die vollkommen organisierte Völkergemeinschaft würde die alte Lehre dasselbe sagen. In Bezug auf das gegenwärtige Stadium der völkerrechtlichen Organisation bleibt ein Unterschied. Das heutige Völkerrecht sucht möglichst unmittelbar eine Sicherung gegen den Krieg und ächtet die gewaltsame Störung des gegebenen Besitzstandes als solche. So entsteht die eigenartige Lage, daß das Moment der Sicherheit sich vordrängt und den Gedanken der Gerechtigkeit ganz in den Hintergrund treten läßt; als ob Sicherheit in der Rechtsgemeinschaft ohne Gerechtigkeit auf die Dauer Bestand haben könnte. Dabei handelt es sich jedoch nicht eigentlich um verschiedene Gerechtigkeitsbegriffe, wie Schmitt behauptet[62]; der versuchte Ausweg ist eine Sache des Übergangs, in dem die wahre Lösung einer wirkfähigen Völkerrechtsorganisation noch nicht möglich ist. Aber in ihm treibt schon das Bemühen um die Herrschaft des Rechts über die Gewalt, das auch die Lehre vom bellum iustum erfüllt.

Denn die Idee von Souveränität und sonstigen Rechten des Staates, aus der die Lehre vom freien Rechte zum Kriege hervorgehen konnte, ist am Untergehen, wenn noch nicht in der Praxis der Staatsmänner und auch noch nicht, aus durchsichtigen Gründen, in der Völkerrechtstheorie des gegenwärtigen Rußland, so wenigstens im Denken der westlichen Welt. Carl Schmitt verteidigt einen wenig aussichtsreichen Posten, wenn er wieder für die Lehre vom iustus hostis, für die Theorie vom Kriege als Staatenduell eintritt[63]. Eine Zeitlang konnte diese positivistische Lehre vertretbar erscheinen, die den Krieg rein formal

[61] Der Nomos der Erde... 89 f., 298 f. Es ist nicht sachlich, wenn Schmitt von „christlich-theologischen Lehren vom gerechten Kriege" spricht; denn es handelt sich dabei um eine Frage des Naturrechts, und das ist von spezifisch theologischen Lehren klar zu unterscheiden. Deshalb stimmt es auch nicht, daß für die Lehre vom gerechten Kriege bei Vitoria der Missionsauftrag der Kirche am entscheidenden Punkt Grundlage sei. Es ist darum irreführend, wenn Schmitt so stark hervorhebt, daß die Scholastiker als Beichtväter gedacht haben (80 f.); das waren sie auch, aber deshalb ging ihre Frage nicht weniger auf die objektive *Rechts*ordnung. Wenn später, besonders von Albericus Gentilis an (Silete, theologi, in munere alieno!), das rein juristische Denken in *Gegensatz* zum naturrechtlichen der Theologen gestellt wurde, mag das ein Vorteil der juristischen Technik gewesen sein, aber es war ein Verhängnis für die Wissenschaft vom *Recht*. Soweit es heute eine Rückwendung zum Naturrecht auch unter Juristen gibt, ist sie ein Beweis ad hominem für diese Behauptung. — Vgl. auch die Entgegnung, die Fr. Aug. von der Heydte auf den Vorabdruck des Vitoria-Kapitels aus Schmitts Buch (Neue Ordnung 3 [1949] 289 ff., ohne Verfassernamen!) geschrieben hat: Die Friedens-Warte 49 (1949) 195.

[62] a. a. O. 90 f.

[63] a. a. O. 93, 113, 158 f. u. ö.

behandelt und von der Gerechtigkeitsfrage ganz absieht[64]. Aber es ist dieser Theorie ebenso ergangen wie dem gesamten Positivismus: vor seinen eigenen Konsequenzen, in der vollen Nacktheit purer Gewalt, die von ihm seinen ideellen Voraussetzungen nach sanktioniert wird, obwohl er sie sich so nicht vorgestellt hatte, hat er sich als unhaltbar erwiesen. Angesichts der Weltkriege und ihrer Folgen kann man den Krieg nicht mehr als ein gleichberechtigtes Kräftemessen ansehen, das dem souveränen Willen der Staaten rechtlich freigegeben ist. Der Einfall in Belgien 1914 hat den ersten Protest gegen diese Kriegstheorie verursacht[65] und gezeigt, daß man bei einem Kriege nicht von der Frage der Gerechtigkeit abstrahieren kann. Es war derselbe Protest des Rechtsbewußtseins, von dem die neuen Überlegungen über die Grundrechte der Staaten, auch der kleinen gegenüber den Weltpolitik machenden Großmächten, zuerst in Gang gebracht worden sind.

---

[64] Ihren Erfolg in der „Hegung" des Krieges, wie Schmitt sagt, braucht man nicht zu bestreiten. Aber man darf dabei nicht vergessen, daß die mittelalterliche Lehre auch schon Kriegsregeln kannte und auf Humanisierung aus war (vgl. Vitoria, De iure belli n. 60, oben Anm. 46); die „Diskriminierung" des Gegners muß also nicht zum totalen Krieg führen, der andere Gründe hat, technische und geistige; gerade Vitoria erörtert ausdrücklich den Fall, daß der (objektiv ungerechte) Feind in gutem Glauben ist und dementsprechend behandelt werden muß, was nach ihm bei den Untergebenen häufig der Fall ist (tota culpa penes principes); vgl. De iure belli n. 32, 48, 59, 60. — Der weitere Fortschritt in der praktischen Eindämmung des Kriegsverfahrens im 18. Jahrh. ist auch dem allgemeinen Bemühen um Humanität zuzuschreiben (man denke an die Änderungen der Strafjustiz) und von der Theorie des iustus hostis unabhängig. Überdies wäre zu prüfen, wie weit die schonenderen Kriegsmethoden auf beiderseitige Staatsinteressen im Zeitalter des Merkantilismus zurückzuführen sind.

[65] angeführt bei Schmitt a. a. O. 233. — Warum kann denn jeder Souverän „schon aus propagandistischen Gründen gar nichts anderes sagen", als daß er den Krieg aus gerechtem Grunde führe (132): setzt sich da das unüberwindliche Gerechtigkeitsbewußtsein der Menschheit nicht gegen allen juristischen Formalismus oder alle „pseudojuristische Machtpolitik" (Josef Kunz) durch?

Ehescheidung im Falle von Ehebruch

Der fundamentaltheologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen 1547

Von Piet Fransen S. J., Löwen

In dieser Zeitschrift wurden in vorhergehenden Aufsätzen bereits verschiedene Kanones über die Ehe aus der 24. Sitzung von Trient behandelt[1]. Damals ist ein besonderer Aufsatz über den 7. Kanon in Aussicht gestellt worden, der die Ehescheidung im Falle von Ehebruch verurteilt. Inzwischen sind jedoch die Akten des Konzils von Bologna erschienen[2], in denen dieselbe Frage angeschnitten wird. Diese Vorbereitungsbesprechungen in Bologna sind für die endgültige Behandlung der Frage im Jahre 1563 in Trient nicht nutzlos gewesen. Verschiedene Bischöfe waren auf beiden Sitzungen anwesend. Unter ihnen war vor allem A. Massarelli, Sekretär des Konzils, der die in Bologna von ihm aufgestellten Sitzungsprotokolle auch in Trient zur Hand hatte, zweifellos nicht ohne Einfluß auf den Verlauf der Diskussionen.

I. Die Ehescheidung im Falle von Ehebruch zur Zeit von Trient

Um über den Sinn des 7. Kanons Rechenschaft zu geben, ist es nicht notwendig, allen Einzelheiten der dogmatischen Beweisführung nachzugehen. Es genügt, die am meisten vertretene Auffassung zur Zeit von Trient zu untersuchen. Pedro Soto O. P. gibt hiervon ein richtiges Bild, wenn er am 17. Februar 1563 in Trient erklärt: „Die Frage des Ehebruches war bei den Älteren umstritten, und man fand verschiedene Ansichten. So sagt Ambrosius[3], daß allein der Mann die Ehescheidung vollziehen kann, nicht aber die Frau. Andere behaupten, daß beide es können; wieder andere, daß es keinem von beiden gestattet ist. Augustinus jedoch... gibt eine deutliche Interpretation (von Matth. 5, 31 und 19, 9). Die Schwierigkeit ist aus den

[1] Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils: Schol. 25 (1950) 492—517 und 26 (1951) 191—221.

[2] Concilium Tridentinum. Ed. Soc. Goerres. t. VI. Acta concilii Bolonien sis a Massarello conscripta, quae edidit Theobaldus Freudenberger, Freiburg 1950. — Wir zitieren diese Ausgabe der Kürze halber nur mit der Bandzahl VI usw.

[3] Commentarium in I ad Corinthios, super I Cor. 7, 10—11 (Ambrosiaster), in jener Zeit schon aufgenommen in c. 17 C. 32 qu. 7; Corpus iuris (Ed. Friedberg) I, 1145; PL 17, 218.

dunklen Worten des Herrn entstanden. Augenblicklich ist kein Zweifel mehr möglich, wie es Augustinus an verschiedenen Stellen (in seinen Werken) andeutet und auch der Apotel (Paulus)."[4] Soto schließt: „Et praeterea adest consensus et traditio Ecclesiae post Augustinum"[5]. Diese Einstimmigkeit läßt nur eine Körper- und Gütertrennung zu und *verbietet folglich, auf Lebensdauer, den beiden Ehegatten jede neue Ehe, ob sie schuldig sind oder nicht.* Man kann mit Sicherheit annehmen, daß diese Auffassung zur Zeit von Trient allgemein war[6].

Der hauptsächlichste Grund, warum die Interpretation von Augustinus sich allgemein durchgesetzt hat, war neben seiner Autorität die Tatsache, daß das Dekret Gratians in C. 32 qu. 7 dieselbe Frage mit Texten aus Augustinus gelöst hat[7]. Dieses Dekret gab auch einem auf einer lokalen afrikanischen Synode aufgestellten Kanon große Bedeutung. Nach Ps.-Isidorus war es allgemeine Ansicht, daß dieser Kanon aus dem Konzil von Mileve stammte, und als solcher wurde er auch in Trient betrachtet[8]. Wegen des Wertes, der in diesem Kanon auf „die evangelische und apostolische Überlieferung" gelegt wird, sowie wegen der angeblichen Anwesenheit Augustinus' auf diesem Konzil[9],

[4] III, 578, 7—16. Derselbe in Assertio catholicae fidei circa articulos confessionis ... Wittenbergensis, Coloniae 1555 (ohne Paginierung), De Coniugio: Quos si aliquando, aut a quibusdam hoc in dubium fuerit versum, aut contrarium etiam ut verius habitum, hoc tamen iam ita certa definitione Ecclesiae firmatum est, ut de eo nullo catholico liceat dubitare. Cuius testes sint nobis, primus Hieronymus ..., deinde Innocentius primus, ..., denique concilium Milevitanum, cui etiam Augustinus interfuit. Am Ende.

[5] Ebd. 19. Er erwähnt ebenfalls Erasmus und Caietanus.

[6] Ihre schriftmäßige Interpretation bleibt in engem Zusammenhang mit der scholatischen. Siehe hierüber A. Ott, Die Auslegung der Neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung, Münster 1911, wo er die „klassische" Interpretation gibt, sowie auch die von Durandus a Sancto Porciano und die von Paulus, Bischof von Burgos, 142—151. Siehe auch J. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechtes, Tübingen 1888, IV. Abschn., § 69 ff., S. 802 ff. I. Fahrner, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht, Freiburg 1903, I, 135 ff. A. Esmein, Le mariage en droit canonique, Paris 1935², II, 84 ff.

[7] Corpus Iuris, a. a. O. I, 1140—1144.

[8] Eigentlich aus dem 11. provinzialen Konzil von Karthago im Jahre 407. Man sieht daraus den ausgesprochenen Willen der afrikanischen Kirche, eine strengere Auffassung durchzusetzen, trotz des noch immer geltenden heidnischen Rechtes: Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito alteri coniungatur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur. Quod si contempserint, ad poenitentiam redigantur; in qua causa legem imperialem petendum est promulgari. Mansi IV, 325 sub 17, und c. 5 C. 32 qu. 7; Corpus Iuris I, 1141. Den Einfluß dieses Kanons kann man sogar bei Gratianus feststellen. Etwas weiter, in dem schwierigen Text von Gregor II über die Ehescheidung, sagt er: Illud Gregorii sacris canonibus, immo evangelicae et apostolicae doctrinae penitus invenitur adversum. In C. 32 qu. 7 IV § 1; Corpus Iuris I, 1145.

[9] Siehe z. B. P. Soto oben in Anm. 4. Auch Joannes Gropper, Institutio catholica, Coloniae 1550, zitiert nur Paulus, Augustinus und das Milevitanum, 164—167.

schließlich weil Gratian ihn in seine Sammlung aufgenommen hatte, kann man es sehr gut verstehen, daß einige Ausdrücke davon in die endgültige Formulierung des Trienter Kanons eingegangen sind.

Es gab aber auch Theologen, die die allgemeine Ansicht über diese Frage der Ehescheidung nicht teilten. So hatten Kardinal Thomas de Vio O. P.[10] sowie sein schärfster Gegner, Ambrogio Catarino Polito O. P., dem man in Bologna selbst als Bischof von Minori begegnet, sich gegen diese Tradition ausgesprochen[11]. Schon vor ihnen hatte Erasmus von Rotterdam dasselbe getan, war aber sowohl im Ton als in den Schlußfolgerungen noch weiter gegangen[12]. Diese drei unterschieden eine doppelte Frage. Zuerst die Interpretation von Matthaeus, ein exegetisches Problem. Sie nahmen einfach den Sinn an, den der Text nahelegte: Christus hat tatsächlich die Möglichkeit einer Ehescheidung offen gelassen[13]. Als zweite Frage stellte sich die kirchenrechtliche. Es ist nur allzu deutlich, so erkannten alle drei, daß die Römische Kirche sich in ihrer Gesetzgebung gegen diese Form von Ehescheidung ausgesprochen hat. Die kirchliche Gesetzgebung wollte jedoch nicht immer und überall ein absolutes Urteil fällen, das notwendigerweise unabänderlich war[14]. Sie konnte selbst irren, was Erasmus vor allem unterstrich[15]. Auf jeden Fall schien es ihnen nicht

[10] Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum, Parisiis 1542, in I Cor. 7, S. 123^{v}-124^{r}, und Commentarium in 4 Evangelia, Lugduni 1558; in Matth. 19, S. 103^{v}-104^{r}. Siehe A. Ott a. a. O. 164—167.

[11] Annotationes in Commentaria Caietani, denuo multo locupletiores et castigatiores redditae, Lugduni 1542, lib. V, '508—509 und Enarrationes in 5. cap. libri Geneseos, Adduntur plerique alii Tractatus et Quaestiones, Quaestio de Matrimonio, Romae 1552, S. 226—292: An propter adulterii crimen alter coniux ita liberetur a vinculo, ut possit novas nuptias contrahere, S. 275—292. Siehe A. Ott a. a. O. 169—173.

[12] Siehe meistens Annotationes in Matthaeum 19,9 (Ed. Lugduni Batavorum 1705), VI, 97—98; Commentarium in Cor. 7, ebd. 692—703, und Epistola apologetica Jacobo Hoochstrato theologo, ebd. 1703, III, 484—490. Siehe A. Ott a. a. O. 151 bis 157 und 164 Anm. 4.

[13] Wenn er von dem Privilegium Paulinum spricht in Cor 7, 12, erklärt Caietanus: „Et non solum miror, sed stupeo quod Christo clare excipiente causam fornicationis, torrens doctorum non admittit illam mariti libertatem; Paulo autem non clare dicente, interpretata sit solutio coniugii ex causa alia ab explicata a Christo et sola excepta." Epistolae Pauli, a. a. O. 123^{v}.

[14] „Salva semper Ecclesiae diffinitione, quae hactenus non apparet, nam decretales pontificiae de hac materia non sunt diffinitivae fidei, sed iudiciales facti. Profitentur autem ipsi Pontifices (ut patet in cap. Quanto, de Divort., et cap. Licet, de Spons. duorum) Romanos Pontifices aliquando in his iudiciis matrimoniorum errasse." Caietanus, Commentarium in 4 Evangelia, a. a. O. 103^{v}—104^{r}. Dies bildet auch den zweiten Teil der Betrachtungen von Catarino: „Nunc quid secundum Canones sentiendum sit, oportet considerare . . ." Quaestiones de Matrimonio, a. a. O. 287—290.

[15] „Scio quaedam esse huius generis, ut nefas sit ceu dubio vocare in disputationem. Quod genus sunt, an Christus sit deus et idem homo, . . . Haec enim tam evidenter traduntur nobis auctoritate divinae scipturae ac totius ecclesiae consensu, ut impium sit ac periculosum de his in adversam partem

ausgeschlossen, daß die Kirche auf diesem kanonischen Gebiete ihre Gesetzgebung ändern und sich für eine mildere Lösung aussprechen könne[16]. Typisch war auch, wie Cajetan und Catarino die ganze Frage vor allem vom Standpunkt des Mannes aus betrachten[17].

Im Lager der Reformatoren war man natürlich erst recht mit der gewöhnlichen Lösung des Problems nicht einverstanden. Ganz besonders wurde der Kirche, wie bereits gezeigt[18], jede Befugnis, in dieser Sache eine Entscheidung zu treffen, abgestritten. Zahlreich sind die Äußerungen der Reformatoren in diesem Punkte[19]. In Bologna, wie später in Trient, haben die Konzilsväter vor allem Luther berücksichtigt. Besonders zogen sie seine Schriften De Captivitate Babylonica[20] und das Epithalamium bei, wie man es damals nannte[21].

Der Gedankengang Luthers in seiner De Captivitate Babylonica ist sehr einfach. Persönlich hat er gar nichts übrig für die Ehescheidung, wie er sagt. Christus hat freilich einen Fall von Ehescheidung vorgesehen. Es scheint Luther jedoch untragbar, geschiedenen Eheleuten — etwa nach der Flucht des einen Teils — eine neue Ehe zu verbieten[22]. Luther fühlt sich selbst nicht dazu befugt, auf diesem Gebiet neue Wei-

disserere ... Sed videndum est, an huius generis sit de quo nunc agimus. Quaedam ita sunt recepta auctoritate ecclesiae, ut pro re nata possint mutari. Et ut fas non est, divinam scripturam, quam certissimam habemus vitae regulam, abrogare, ita pii ac prudentis dispensatoris est, eam ad publicos mores accomodare." Commentarium in 1 Cor., a. a. O. 692. Hierauf folgen eine Reihe Beispiele aus den Vätern und den Dekretalen, ebd. 693—697. Catarino weist auf einige Irrtümer hin: ebd. 289—290.

[16] Das wichstigste für uns ist der praktische Vorschlag von Ambrosius Catarino. Es ist jedoch unmöglich, daß er hierüber nicht mit anderen auf dem Konzil gesprochen hat. Er spricht übrigens selber davon in der Widmung seines Buches an Julius III.: „Ea de causa bona eorum partem quae hoc Tomo continentur misi ad legatos Tridentini Concilii et Patres doctrina praestantes, eorum subdens examini ac censurae." „Quocirca veni in hanc sententiam circumcriptis Pontificum summorum decretis, et inspecta solummodo evangelica lege, maritum teneri causam suam dicere coram Episcopo, et si repertum fuerit eum se continere non posse, nec velle adulterae reconciliari, tunc ne maiora nascerentur scandala, putarem Episcopum posse dispensare cum tali et fortasse debere, saltem Romanum Pontificem, si videatur haec causa in numero maiorum causarum contineri, quae proprie ad Summum Pontificem spectant. Haec autem omnia iudicio prudentiorum et doctorum subdo." Der Ehebrecherin jedoch muß man jede Ehe untersagen: „Nec est novum propter crimen prohiberi etiam ius contrahendi solutis" (ebd. 292).

[17] Caietanus, siehe Anm. 13: „Illam *mariti* libertatem". Noch deutlicher bei Catarino a. a. O. 291

[18] Schol 25 (1950) 495—496 und den bald erscheinenden Artikel: Réflexions sur l'Anathème.

[19] A. Ott a. a. O. 157—164.

[20] VI 93, 12—15 und 23—28, und 98, 17—99,5, und Luthers Werke, Weimar, VI 550 ff.

[21] Das 7. Kapitel St. Pauli an die Corinther (anno 1523), Luthers Werke, Weimar, XII 123, 10—15. Siehe VI 93 Anm. 8.

[22] „De divortio etiam versatur quaestio, an licitum sit. Ego quidem ita detestor divortium, ut digamiam malim quam divortium, sed an liceat ipse non audeo definire ... Concedit ergo Chrisus divortium, in causa fornicationis dumtaxat. Quare errare Papam necesse est, quoties divortium facit aliis causis, ..." (a. a. O. 559, 20 — 560, 2).

sungen zu geben[23]. Doch eines steht fest: Die Entscheidung ist nicht Sache des Papstes und der Bischöfe[24]. Das wäre unerträgliche Tyrannei. Es ist bezeichnend, daß auch Melanchthon gerade in der Stellungnahme der Kirche in Eheangelegenheiten und besonders auf dem Gebiete der Ehescheidung den besten Beweis für die Tyrannei der kirchlichen Autorität erblickt[25]. Man kann nicht genug betonen, daß diese Ablehnung der kirchlichen Autorität zum Wesentlichsten der reformatorischen Haltung gehörte. Der gleichen Meinung war auch die Fakultät von Paris, als sie Luthers De Captivitate Babylonica verurteilte[26]. Diese reformatorische Grundhaltung wollte auch das Konzil von Trient verurteilen.

Schließlich ist es nicht ohne Bedeutung, kurz den vortridentinischen Entscheidungen in dieser Frage nachzugehen. In ganz Europa nahmen die meisten großen Universitäten gegen Wittenberg Stellung. Köln[27], Löwen[28] und auch Paris[29] verurteilten auch in Sache der Eheschei-

---

[23] Ego sane, qui solus contra omnes statuere in hac re nihil possum, . . . (ebd. 560, 3).

[24] Tamen in iis nihil definio (ut dixi), quamquam nihil magis optem esse definitum, cum nihil magis me et multos mecum vexet hodie. Sola auctoritate Papae aut Episcoporum hic diffiniri nihil volo, sed si duo eruditi et boni viri in nomine Christi consentirent, et in spiritu Christi pronunciarent, eorum ego iudicium praeferrem etiam Conciliis, qualia nunc solent cogi, tantum numero et auctoritate citra eruditionem et sanctimoniam iactata (ebd. 560, 14—18).

[25] Quare etiam propter hanc iurisdictionem (Magistratus civilis, quae est iure divino) non necesse est obedire Episcopis. Et quidem cum leges quasdam condiderint iniustas de coniugiis, et in suis iudiciis observent, etiam propter hanc causam opus est alia iudicia constitui, quia traditiones de cognatione spirituali sunt iniustae. Iniusta etiam traditio est, quae prohibet coniugium personae innocenti post factum divortium ... Cum igitur Episcopi, ... hanc (iurisdictionem) tantum tyrannice exerceant; postremo cum in causis matrimonialibus multas leges iniustas observent: satis multae et necessariae causae sunt, quare Ecclesiae non agnoscant eos tamquam Episcopos (De Potestae Papae et Episoporum, Corpus Reformatorum, III 285—286).

[26] De Constitutionibus Ecclesiae, Prop. unica: Neque Papa, neque Episcopus, neque ullus hominum habet ius unius syllabae constituendae super Christianum hominem, nisi id fiat eiusdem consensu. Et quicquid aliter fit, tyrannico spiritu fit. Determinatio Theologicae facultatis Parisiensis super doctrina Lutheriana, Wittembergae, 1531, I, tit. II, oder in Mgr. Ch. du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, Lutetiae Parisiorum 1728, I, II, 368. Der Text selbst stammt aus De Captivitate Babylonica, a. a. O. 536, 7—8.

[27] Condemnatio facultatis theologicae Coloniensis, vom 29. Aug. 1519, Collectio judiciorum, ebd. 358—359, oder Luthers Werke, a. a. O. VI 178—180. Die Ehe wird nicht erwähnt.

[28] Facultatis theologicae Lovaniensis doctrinalis condemnatio, vom 7. November 1519, Collectio judiciorum, ebd. 359—361, oder Luthers Werke, ebd. 174—178. Die Geschichte dieser Verurteilung findet man bei Jacobus Latomus, Articulorum doctrinae F. M. Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum, Antverpiae 1521 (1. Ed. Lonvanii, apud Th. Martinum, 1520).

Siehe auch H. De Jongh, L'ancienne faculté de théologie de Louvain, Louvain 1911, 204—235, welche die Einleitung von J. Latomus abermals abdruckt, ebd. 69*ff. — Im Jahre 1544 wird jedoch, auf Antrag Karls V., eine kurze Zusammenfassung der Ketzereien Luthers aufgestellt. Der Kaiser erhielt

dung feierlich seine Lehren. Von der Universität Paris wenigstens hatte Luther eine Zeitlang gehofft, daß sie wegen ihrer Differenzen mit dem Papst für ihn Partei ergreifen werde. Dieselbe Universität verurteilte auch Erasmus trotz der Sympathien, die er bei Hofe genoß [30]. Sogar die Auffassungen des Cajetanus über diese Angelegenheit

---

einen doppelten Text, der eine „contracte et populariter" und der andere „fusius et supra captum populi". Der Kaiser billigte diesen Text und machte ihn verpflichtend für unsere Gegenden, De Jongh, ebd. 263—266. In dem technisch verfaßten Text lautet es wie folgt: Prop. 36: Matrimonium contractum inter christianos et consummatum semper est indissolubile, sive adulter factus est alter coniugum, sive haereticus, sive quidvis aliud; Prop. 37: Nec licuit unquam christiano post divortium contrahere matrimonium alterum, superstite eo cum quo prius legitime contraxerat. De Jongh, ebd. 86*. Siehe auch P. F. X. De Ram, Disquisitio de dogmatica declaratione a theologis Lovaniensibus anno 1544 edita (Mémoires de l'Académie Royale de Bruxelles, t. XIV, 1841) 7—8. Ruart Trapper würde über die mehr gemeinverständlich verfaßten Artikel von 1555 und 1557 einen eingehenden Kommentar geben: Explicatio articulorum venerandae facultatis theologiae Lovaniensis, Lovanii 1555—1557.

[29] Propositio 15: Debent sacerdotes ea omnia matrimonia confirmare quae contra ecclesiasticas vel pontificias leges fuerint contracta, in quibus Papa potest dispensare, et quae non sunt in scriptura sacra expressae. Utraque harum propositionum est falsa, ecclesiae potestati impie derogativa, et ex damnato Valdensium errore procedens. Collectio judiciorum, a. a. O. I, II, 368. Diese Beschlüsse wurden am 15. April 1521 verkündet. Über die anderen Verhandlungen zwischen Paris und Wittenberg, besonders zwischen Melanchton und Guillaume du Bellay, ebd. 357—401; P. Féret, La faculté de théologie de Paris et ses professeurs les plus célèbres, Paris I, 1900, 91 ff.

[30] Am 16. Dezember 1527 erschien die Determinatio Facultatis super quamplurimis assertionibus Desiderii Erasmi Roterodami, Collectio judiciorum, a. a. O. II, I 53 ff. De Matrimonio: Prop. I in Matth. 19: Quae alteri viro sui fecit copiam iam uxor esse desiit et matrimonii ius ademit sibi, divisa carne quam Deus unam et indivisam esse voluit. Prop. II in Marc. 10: Inter Evangelicos una dumtaxat causa dirimit conjugium, hoc est, violata conjugii fides. Prop. III in Marc. 10: Uxor quae sui corporis fecit copiam alteri, etiamsi non repudietur, desiit esse uxor; et maritus qui sui corporis copiam fecit alienae, jam ante divortium maritus esse desiit. Prop. IV.... Censura: Hae quatuor propositiones, quatenus per eas praetendi videtur matrimonium per adulterium dissolvi quoad vincula, haereticae sunt: est enim vinculum matrimonii jure divino indissolubile ut at Corinthios scribens Apostolus demonstrat, ...; et eadem omnino est ratio de viro sicut de muliere, quia eiusdem B. Pauli sententia, sicut mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir, ita et vir sui corporis potestatem non habet sed mulier ..., ebd. 56—57. Erasmus antwortete mit einer Art Widerruf in Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine Facultatis theologicae Parisiensis, Opera Omnia, Lugduni Batavorum, IX, 1706, 814 ff. Quamquam autem non possum explicare modum, quomodo Christus loquens Iudaeis sentiat de divortio, quod manente coniugii vinculo, tantum separat ab usu matrimonii, cum illi non aliud nossent repudium, quam unde ius fit cum alia contrahendi; tamen ita tempero sermonem, ut quod dico dirimi matrimonium ac fieri divortium, de separatione thori possit intelligi, nec ullum admisceo verbum, quo ius faciam iterandi coniugii. Ebd. 844 A. Siehe Féret, a. a. O. 134—140. Über die Schwierigkeiten Erasmus' in Löwen, siehe De Jongh, a. a. O. Kap. V., 136 ff.

fanden keine Gnade[31], auch nicht nach seinen Responsiones im Jahre 1533[32].

Zum Schluß sei noch auf folgendes hingewiesen. Es handelt sich in diesen Diskussionen überall und immer in erster Linie um das, was die Theologen die „indissolubilitas *intrinseca* matrimonii" nennen, die *innere* Unauflöslichkeit, wodurch keiner der beiden Ehegefährten das Recht hat, die Ehe ipso facto als aufgelöst zu betrachten[33].

Luther und die übrigen Reformatoren gründeten ihren gegenteiligen Standpunkt der inneren Auflösbarkeit auf die „evidente" Bedeutung von Matth 5, 32 und 19, 9: was Christus den Eheleuten zugestanden habe, dürfe die Kirche auf keinen Fall verbieten. Wir sahen aber oben, daß Erasmus, Cajetanus und Catarino einerseits diese Interpretation der Heiligen Schrift annahmen, anderseits aber auch keinen Zweifel an der Rechtmäßigkeit der kirchlichen Gesetzgebung auf diesem Gebiete aufkommen ließen. Soweit sie auf eine Milderung derselben hinzielten, erwarteten sie diese allein von der kirchlichen Autorität. Sie erkannten also die Möglichkeit einer „solubilitas *extrinseca*", also einer Auflösung der Ehe durch die kirchliche Autorität nach Untersuchung und Beurteilung des einzelnen Falles[34]. Dies lag übrigens ganz in der Linie des bestehenden kirchlichen Rechtes. Jede Scheidung, gleich welcher Art, mußte durch den Bischof ausgesprochen werden[35]. Es lag darum nahe, daß die Theologen des

[31] Tractatus 15 Responsionum ad quosdam articulos nomine Theologorum Parisiensium editos, Opuscula omnia, 1588, 298—299: Articulus itaque primus est, Licitum est viro, uxore fornicante, ducere aliam. Secundus est: Non est eadem libertas uxori, quae viro. Articuli isti non sunt mei: neuter enim invenitur assertus in libris meis, ut patet in commen. super Matth. c. 19, ubi dumtaxat disputavi de hac materia, et reliqui diffiniendam ab Ecclesia. Ebd. 298.

[32] Caietanus, 1523 verurteilt, antwortete am 30. Dezember 1533. P. Mandonnet behauptet, daß er in Paris abermals am 9. Aug. 1544 verurteilt wurde. DictTh-Cath II, 1329. Er folgt hierin Quétif Echard, Scriptores Ordinis Praedictorum, Lutetiae Parisiorum. II, 1721, S. 21. Die Sache ist jedoch nicht so deutlich. Im Register Determinationum, lib. II, sehen wir, daß seine Sache verschiedentlich vertagt wurde, und zwar am 13. August 1544 und am 15. Januar 1546, ohne daß ein definitives Urteil gefällt worden wäre. Collectio judiciorum, I, II Index, S. XIV und XVI.

[33] Luther drückt sich über die Ehehindernisse deutlicher aus: Quos si urgeat amor iuventutis et quaevis alia necessitas, propter quam dispensat Papa, dispenset etiam quilibet frater cum fratre aut ipse cum seipso, rapta per hoc consilium uxore de manu tyrannicarum legum utcumque poterit. De Captivitate Babylonica, a. a. O. 558, 12—18. Siehe auch Anm. 24. Die Verurteilungen von Löwen und Paris sind ebenso deutlich, Anm. 27, und vor allem die Verurteilungen des Erasmus in Anm. 30. Siehe auch unten Anm. 56.

[34] Siehe Anm. 15 und 16.

[35] Als Grundlage hierzu diente der Text von Paulus 1 Kor 7, 4. Dieser wurde streng juristisch angewandt. Wenn die Frau „keine Macht mehr hatte über ihren eigenen Leib, jedoch der Mann", und ebenso für den Mann, so war für

16. Jahrhunderts auch eine eventuelle Scheidung im Fall von Ehebruch sich nur in dieser Form vorstellen konnten. Darum blieb trotz der Zweifel, die wegen der Einstellung der Griechen und der verschiedenen Urteile der älteren Väter und kirchlichen Konzilien aufkommen mochten, ein Punkt stets deutlich: In keinem Fall kann die Ehe nach einem Ehebruch als ipso facto gelöst angesehen werden, wie es die Reformatoren lehrten.

II. Die Besprechungen in Bologna

A. Die „articuli haereticorum"

Am 3. März wurde die 7. Sitzung von Trient mit den feierlichen Definitionen über die Sakramente im allgemeinen, die Taufe und die Firmung beschlossen. Am 4. März wurden die „articuli" über die Eucharistie ausgeteilt[36]. Am 7. März wurde die Beratung über die anderen Sakramente angekündigt[37]. In seinem Diarium vermerkt Massarelli: „*Concipiuntur* articuli super 4 sacramentis, quae restant ut dentur theologis minoribus"[38].

Inzwischen war jedoch die Pest ausgebrochen. Nach umständlichen und etwas übereilten Besprechungen wurde auf der 8. Sitzung beschlossen, das Konzil nach Bologna zu verlegen[39]. Dies geschah zunächst der Pest wegen. Man nahm jedoch

---

Mann und Frau jegliche Initiative für eine Scheidung zu gleicher Zeit unmöglich gemacht. So schreibt J. Altenstaig in einem der ersten theologischen Wörterbücher: Divortium (ut scribit Petr. de Palud. distinct. 42 qu. 2. lib. 4) est inter virum et mulierem legitime facta separatio. Vel secundum Brul (iferum O.F.M.) divortium est separatio viri et uxoris, quantum ad thorum et quantum ad cohabitationem facta solemniter et publice per manus Episcopi, ... Et dicitur legitime, quia quos Deus coniunxit, homo (d. h. eine Privatperson aus dem Kontext) non separet. Lexicon theologicum (1. Ed. Hagenau 1517) accomodatum studio et labore R. D. Ioannis Tytz, Coloniae Agrippinae 1617, 260. Siehe auch „Matrimonium": Matrimonium dissolvi non potest (quoad vinculum) per mutuum dissensum. Cuius ratio est, quia mutuus consensus non est tota matrimonii causa, sed ad hoc principaliter concurrit institutio divina, quia Deus ordinavit ut post mutuum consensum, vinculum illud non maneat subjectum voluntati eorum" (ebd. 529). Die Pariser Fakultät äußerte sich noch deutlicher, mit einem expliziten Bezug auf den Text von Paulus in Censura, Anm. 30. — Für die kirchliche Gesetzgebung siehe in Gratian: J. Freisen a. a. O. 840 ff., I. Fahrner 215 ff., und vor allem S. 222, wo er den wichtigsten Kommentar von Panormitanus zitiert: „Quod Deus coniunxit, homo non separet" ... ita pronuntiare non fuisse matrimonium, vel esse inter aliquos non homo, sed solus vicarius Dei potest judicare. Intellego, vicarius Dei, vel deputatus ab eo: ut est Episcopus, qui de hoc cognoscit. Item addo aliam rationem magis specialem. Matrimonium est unum de septem Sacramentis, merito non laicus, sed Ecclesia habet de eo judicare ... Item matrimonium fuit inductum de iure divino et non civili: ideo ad vicarium instituentis, seu deputatum per eum pertinet cognitio eius et non ad alium." In c. 3 Tuam non credimus X De ordine cogn., II 10, n. 3; a. a. O. Ed. Venetiis, t. II, 1571, 189. Il (le divorce) était devenu un acte essentiellement judiciaire, sagt A. Esmein, a. a. O. II, 105 ff.

[36] I, 612, 37; V, 1007. [37] I, 623, 21; V, 1010, 17—21. [38] I, 623, 42.
[39] I, 625, V, 1018 ff. und 1025 ff.

auch die Gelegenheit wahr, dem allzu großen Einfluß des Kaisers und seiner Anhänger zu entgehen. Inzwischen hatten bereits 12 Bischöfe Trient verlassen. Andere aus der kaiserlichen Partei, etwa 14, weigerten sich, dem Konzil zu folgen. Der Kaiser selbst widersetzte sich energisch der Verlegung nach Bologna und tat alles, um eine Rückkehr zu erzwingen[40]. Am 22. März hielten Kardinal Cervini und am 26. Kardinal del Monte ihren Einzug in Bologna, zusammen mit einer kleinen Anzahl von Bischöfen. Sofort wurde die Konzilsarbeit wieder aufgenommen. Am 26. April konnte Massarelli dem Konzil die „articuli haereticorum" vorlegen, und es wurde beschlossen, zuerst die Theologen mit den vorbereitenden Diskussionen zu beraten[41].

Wer hat diese Artikel aufgestellt? Th. Freudenberger bringt eine Reihe Häresien, die Seripando gesammelt hat[42] und die sicherlich als Grundlage für die amtliche Liste, vor allem über die Ehe, gedient hat. Sie lauten:

Articuli excerpti per Hieronymum Seripandum.

Art. 8. Errare papam, dum divortium facit extra causam fornicationis. Lutherus, De Captivitate Babylonica: Christus concedit divortium in causa fornicationis dumtaxat. Quare errare papam necesse est, quoties divortium in aliis causis facit[43].

Art. 10. Licere post repudium iterum contrahere. Lutherus, De Captivitate Babylonica: Sed hoc admiror magis, cur coelibem cogant esse hominem, qui divortio separatus est a coniuge sua, nec aliam ducere permittant. Item in Epithalamio: In his casibus, ubi coniugum unus alterum ad vitam non christianam urget, aut se ab eo separet, ibi alter non est captus nec obligatus ei adhaerere; potest cum alio contrahere, perinde ac si mortuus esset prior ille coniunx[44].

Der Text jedoch, der den Konzilsvätern offiziell unterbreitet wurde, war folgendermaßen formuliert:

Articuli traditi die 16 Aprilis 1547:

Art. 3. Mulier quae alteri viro sui fecit copiam, adeo uxor esse desiit, ut utrique aut alteri saltem coniugum, qui causam non dedit divortio, liceat novare coniugium, hoc est, aliam uxorem ducere vel alteri nubere. Lutherus, De Captivitate Babylonica, ponit eamet verba[45].

Art. 4. Non moechatur, qui dimissa adultera, aliam duxerit. Lutherus, De Captivitate Babylonica et Epithalamio.

---

[40] Bezüglich der weiteren politischen Entwicklung siehe L. Pastor, Geschichte der Päpste, Freiburg 1909, V 607—612.

[41] I, 645, 45; VI, 79, 3—5.

[42] Gegen H. Jedin, Gerolamo Seripando, Würzburg, I 431 Anm. 2, in VI S. 7 Anm. 1 und S. 90 Anm. 1.

[43] Ferner können wir wohl darauf hinweisen, wie unsere Hypothese über den Ursprung des Wortes „errare" in den Kanones dieser Sitzung durch die Ausgabe dieses Textes von Seripando bestätigt wird. Siehe Schol 25 (1950) 497 ff.

[44] VI, 96.

[45] Th. Freudenberger verweist nach Luthers Werken, VI (irrtümlicherweise ist VII vermerkt) 559, 24—35, wo jedoch diese Formulierung nicht zu finden ist. Wir werden sehen, daß man diesen Ausdruck nicht passend fand. Es handelt sich hier sicher um ein Zitat von Erasmus und nicht von Luther. Siehe die Verurteilung Erasmus' durch die Pariser Universität, Anm. 30 Prop. II und III, und bei Erasmus selber: Uxor enim, quae sui corporis copiam fecit alteri, jam, etiamsi non repudietur, desiit esse uxor. Et maritus, qui sui corporis copiam fecit alienae, jam ante divortium maritus esse desiit. Paraphrases in Novum

Art. 5. Divortium dirimit matrimonium, unde ab illo rite celebrato licet repudianti et repudiatae reiterare coniugium. Lutherus, De Captivitate Babylonica ait: Sed hoc admiror magis, cur coelibem cogant esse hominem, qui divortio separatus est a coniuge sua, nec aliam ducere permittant[46].

Es ist auffallend, welche Wichtigkeit der Ehescheidungsfrage beigemessen wird. Von den sechs Artikeln handelt der erste über die geheimen Ehen, der zweite über die Vielweiberei und der sechste über die Grade von Bluts- und Anverwandtschaft. Alle übrigen sprechen über die Ehescheidung.

Was den Inhalt angeht, ist schon aus der erasmischen Formulierung des Art. 3 deutlich zu erkennen, daß es ausdrücklich um die innere Unauflöslichkeit geht. Art. 4 gibt in der damals üblichen Form den zweiten Punkt der Frage wieder: Kann nach solcher Ehescheidung eine neue Ehe geschlossen werden? Art. 5 spricht von der Ehescheidung überhaupt, wie auch Luther es in De Captivitate Babylonica getan hatte. Er erwähnte nämlich dort nicht nur Ehebruch, sondern auch Flucht oder Verschollensein eines der beiden Ehegatten[47].

B. Die Beratungen der Konzilstheologen

Am 29. April begannen die Beratungen der „theologi minores". Massarelli vermerkte abschließend zu dieser Diskussion, die bis zum 7. Mai andauerte: „Für Artikel 3, 4 und 5 vertraten alle die negative Ansicht[48]. Weil aber Luther noch andere Gründe, die eine Ehescheidung rechtfertigen könnten, verzeichnet hatte, meinten verschiedene Theologen, man müsse auch diese Gründe, und nicht nur den Ehebruch, verwerfen[49]. Dies war einschlußweise im Artikel 5 erhalten.

Die Beweisführung blieb bei der klassischen Interpretation, wobei „excepta causa fornicationis" sich nur auf den ersten Teil des Verses, also nur auf das „dimittere" bezog, so wie es Augustinus schon erklärt hatte[50]. Viel ist nicht über die Diskussion überliefert. In der vorliegenden Ausgabe der Akten liest man nur die kurze Zusammenfassung Massarellis. Th. Freudenberger verspricht aber, in einem 2. Teil verschiedene Besprechungen von Theologen sowie auch Vota von Bischöfen in vollständigem Wortlaut herauszugeben.

Testamentum, In Marcum 10, Opera Omnia, Lugduni Batavorum 1706, t. VII, 233 F. Siehe auch in Matth. 19, ebd. 103 D—E. „Facere copiam sui" ist bestimmt ein typischer Ausdruck von Erasmus, ebd. in Matth. 5, 33 A und in 1 Kor 7, 878 F und 880 B und im Commentarium in 1 Cor. 7 . . . et ita dirimantur, ut liberum sit utrique cui velit iungi, aut alteri certe, qui divortio non dedit causam (a. a. O. t. VI, 692 F).

[46] VI, 98—99.

[47] (Celibes sine culpa) . . . hoc est, quorum uxores vel mariti auffugiunt et coniugem relinquunt, decennio numquam reversuri." Luthers Werke, VI, 559, 34. Dieselbe Reihenfolge in Anm. 28, 30 und in Articuli Seripandos.

[48] VI, 121, 31. [49] VI, 121, 33.

[50] z. B. Fr. Joannes Consilii, doctor Parisiensis, O. Min. Obs. 107, 14—25.

Auf drei Punkte sei jedoch hingewiesen. Wenn auch alle Theologen gegen eine Auflöslichkeit der Ehe im Fall eines Ehebruchs sprechen, so scheinen sie doch verschiedene Möglichkeiten einer milderen Interpretation nicht auszuschließen. So urteilte vielleicht Fr. Vincentius de Placentia O. P.[51]. Die Ansicht von Petrus de Potentia war klarer: „Das Band der Ehe ist unlösbar, und aus keinem Grund, auch nicht durch das Naturrecht, kann es gebrochen werden"[52]. Daß er hiermit die innere Unauflösbarkeit andeuten wollten, zeigt seine Ansicht, Vielweiberei könne im Ausnahmefall noch geduldet werden[53]. Dies alles stimmte mit der Lehre des hl. Thomas überein, daß die Unauflöslichkeit der Ehe zum Naturgesetz zweiten Grades, das eine Ausnahme zuläßt, gehört[54]. Gegen diese Auffassung zahlreicher Dogmatiker widersetzten sich nach Kard. Contarini die meisten Kanoni-

[51] Quod matrimonium, cum sit de iure divino, contractum dirimi non potest, neque etiam ab ecclesia, quae tamen interpretari potest et interpretatur in casibus quibusdam; per ingressum religionis enim dirimitur, quia reputatur mortuus ingrediens, prout civiliter moritur (VI, 109, 24).

[52] Matrimonium sacramentum est a Christo institutum, cuius vinculum est indissolubile, et nulla ratione, etiam lege naturae, dissolvi potest. Propterea Christus dicebat: Quos Deus coniunxit, homo non separet (ebd. 108, 28).

[53] Et polygamia in veteri testamento licita patribus fuit ex dispensatione divina; hodie vero si quo casu eveniret, ut aliquo in loco magna esset copia mulierum et paucissimi homines, tunc iure naturae possit concedi, praesertim ita Deo renuntiante Ecclesiae.... Quintus articulus etiam falsus, et post carnalem copulam; ante autem non, praecedente tamen consensu utriusque, etc. Fallit tamen, si alter coniugum evolaret ad religionem, quia et morte naturali et relaxatione dirimitur matrimonium exemplo Jo 2. (Th. Freudenberger meint Joh 11, 44; jedoch hier irrt er sich. Es war übrigens eine allgemeine Auffassung, daß die Hochzeit zu Cana Johannes' Hochzeit gewesen war und daß Christus ihn möglicherweise unmittelbar nach dem Hochzeitsfest zu sich und zur Jungfräulichkeit berufen hatte.) Unde in veteri testamento libellus repudii concedebatur ex dispensatione divina, ut Christus refert, ad duritiam cordis Judaeorum, quod tamen in lege evangelica Christus prohibuit. VI, 109, 5—10 und Anm. 3, wo Freudenberger einen Auszug eines anderen Summarium sententiarum theologorum gibt, das im zweiten Teil erscheinen soll: Exempla quorumdam id facientium (matrimonium solventium) non sufficiunt ad faciendam regulam generalem, . . ., quia . . . potuerunt ex speciali vocatione et revelatione id facere, sicut exterius dicitur etiam vocatus a Domino Ioannes evangelista.

[54] In IV Sent. dist. 33 qu. 2 art. 2, wo er eine doppelte Dispenz unterscheidet: uno modo ex aliqua causa naturali . . . in illis quae accidunt frequenter. Alio modo per causam penitus supernaturalem. Und weiter: Si (inseparabilitas) autem sit inter secunda praecepta legis naturae, etiam primo modo potuit cadere sub dispensatione (in veteri lege). Videtur autem magis inter secunda praecepta legis naturae contineri, und, in resp. ad tertium: dicendum quod inseparabilitas quamvis sit de secunda intentione matrimonii, prout est in officium naturae, est tamen de prima intentione ipsius, prout est sacramentum Ecclesiae. Et ideo ex quo institutum sit, ut sit sacramentum Ecclesiae, manente tali institutione, non potest sub dispensatione cadere, nisi forte secundo modo dispensationis.

sten. Sie beriefen sich auf ein Dekret von Innocenz III.[55]. Vielleicht glaubte P. Canisius, daß diese Ausnahme für die Kirche unannehmbar sei[56].

Ein anderer Punkt, worauf wir hinweisen möchten, ist die Wichtigkeit, welche die anwesenden französischen Theologen dem Concilium Milevitanum beimaßen[57]. Hierauf kommen wir aber bald zurück.

Abschließend sei ein Hinweis gegeben, der von größter Wichtigkeit erscheint, wenn wir ihn auch nicht länger entwickeln können. Bereits verschiedentlich bemerkten wir, daß man der genauen Bedeutung der Begriffe „Häretiker", „Glaube" und „Dogma" in Trient nachgehen müßte[58]. Da aber diese Arbeit noch nicht vorliegt, bleiben bis heute die Schlußfolgerungen sehr wertvoller Studien über Trient im Schweben[59]. Wer ist ein Häretiker zur Zeit von Trient? Wir deuteten bereits an, daß Ungehorsam und Rebellion gegen die Autorität der Kirche ein wesentliches Element des Begriffes war[60]. Fr. J. Bapt. Moncalvius gab folgendes Kriterium, das im 16. Jahrhundert allgemein angenommen wurde. Alle diese Ansichten sind häretisch, „besonders weil sie gegen die übereinstimmende Lehre der heiligen Kirche sprechen.

---

[55] Laut diesen Kanonisten war die Verstoßung der Juden ein minus malum, ein peccatum, ut leges civiles permittunt meretrices et fornicationes ad evitandum adulteria. Sie basierten ihre strengere Auffassung auf c. 8 Gaudemus X De Divortiis, IV 19; Corpus Iuris (Ed. Friedberg) II, 723—724. Kard. Gasp. Contarini, De Sacramentis christianae legis et catholicae ecclesiae, libri IV, 1. IV, cap. 2, Florentiae 1553, 147—148. In Sent. IV dist. 33, qu. 2 art. 3 sagt Thomas: „Et quamvis hoc probabiliter dicatur (seine Sentenz in Anm. 54), tamen primum communius sustinetur."

[56] Er äußert sich über die geheimen Ehen: „... nam clandestina matrimonia dirimi non possunt. Quaecumque enim sunt matrimonia dum contracta sunt, dirimi non possunt a quoquam neque etiam ab ipsa ecclesia iuxta illud Christi: Quod Deus coniunxit, homo non separet. VI, 118, 27—30. Darauf antwortet z. B. Erasmus in seinem Commentarium in 1 Kor 7: Porro quod objicitur et eodem loco: quod Deus coniunxit, homo non separet, non magno negotio solvi potest. Hoc Deus coniunxit, quod rite coniungitur; hoc Deus dirimit, quod rite dirimitur.... Coeterum ubi cognitis causis Episcopus aut alii legitimi judices dirimunt huiusmodi matrimonium, non hoc separat homo, quod Deus coniunxit,... hoc per ministros recte dirimit Deus. A. a. O. VI, 698 E—F.

[57] J. Consilii gibt, nachdem er die Väter zitiert hat, als Konzil nur das Milevitanum an: „Placuit secundum apostolicam et evangelicam ecclesiam." VI, 107, 20. Gent. Hervetus gibt kein anderes Schriftstück, VI, 115, 28. Siehe oben Anm. 8 und 9.

[58] Schol 25 (1950) 514 und den später erscheinenden Artikel: Réflexions sur l'Anathème.

[59] Edmund Ortigues, Ecritures et Traditions Apostoliques au Concile de Trente, RechScRel 36 (1949), worin „fides et boni mores" notwendigerweise als geoffenbarte Wahrheiten angesehen werden (ebd. 287 Anm. 1). Daniel Iturrioz, La Definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos: Estudios Onienses III, III, Madrid 1951. Er kennt den Artikel von H. Lennerz. Dennoch sagt er: „En nuestro caso no hay asomo ninguno de discusión o duda. Se trata de una verdad que estaba en la consciencia católica como indiscutible verdad de fe y como tal había sido defendida per los teólogos católicos contra la negación luterana considerada per todos como una herejía (295 Anm. 192). Das ist gerade die Frage.

[60] Vgl. später den Artikel: Réflexions sur l'Anathème.

Jener ist nämlich ein Häretiker, wer sich von der Kirche trennt“ [61]. Dieses Sich-Entfernen von der Einheit, unter Auflehnung gegen die Autorität, galt im 16. Jahrhundert als Kennzeichen eines Häretikers. Seit dem vatikanischen Konzil sagt man genauer, daß der Häretiker eine Lehre leugnet, die von Gott geoffenbart ist und von der Kirche als solche verkündet wird. Das war aber den Theologen und den Kanonisten von Trient noch nicht so klar bewußt. Dies ist von allergrößter Wichtigkeit, wenn man den Glaubensinhalt eines Kanons von Trient objektiv wiedergeben will. Die Kanones — bereits früher haben wir darauf hingewiesen [62] — waren dogmatisch auch auf der Einsicht der allgemeinen Unfehlbarkeit der Kirche begründet. Dafür finden wir in unserer Arbeit von neuem eine Bestätigung [63]. Aber das bedeutet noch keineswegs, daß damit immer unmittelbar eine geoffenbarte Wahrheit festgelegt wurde. Diese Zusammenhänge werden wir weiterhin noch besser durchschauen, wenn wir die Haltung des Konzilpräsidenten Kardinal del Monte und des Dominikanergenerals betrachten.

C. Die Vorbereitung der Kanones

Mit der Abfassung der Kanones hatte man bereits früh begonnen, noch bevor die Beratungen der Theologen ihren Anfang genommen hatten. Ambrosius Pelargus (Storch), Prokurator des Erzbischofs von Trier, verfaßte bereits vor dem 24. März in Trient selbst Kanones über die Eucharistie, die Beichte, die Letzte Ölung und die Ehe [64]. Bei der Überführung des Konzils nach Bologna erlaubte ihm sein Auftraggeber nicht, mitzureisen [65]. Darum übergab er diese Kanones dem Erzbischof von Armagh, Robert Vauchop, mit der Bitte, sie Kardinal Cervini auszuhändigen [66].

Um den 5. August gab Kardinal Cervini Massarelli den Auftrag, die Kanones über die Ehe aufzusetzen [67]. Massarelli besprach diesen Text mit verschiedenen namhaften Theologen. Am 7. August hatte er eine Privatverhandlung mit den Theologen der Sorbonne Consilii, Cenomanus, Grandis und Salazar [68]. Am 16. August gab Nic. Grandis seine eigenen Bemerkungen, woraufhin Massarelli neue Korrekturen hinzufügte [69]. Leider sind noch nicht alle Schriftstücke über diese Auseinandersetzungen veröffentlicht. Wir haben die Kanones von Pelargus, eine Reihe Kanones von Massarelli mit den vorgeschlagenen Korrekturen von Nic. Grandis [70]. Der Rest wird später herausgegeben werden. Es sind jedoch heute ge-

---

[61] Omnes articulos propositos haereticos censet, tam super extrema unctione, quam ordine et matrimonio, hac praecipua ratione, quia sunt contra intellectum et consensum sanctae ecclesiae. Ille enim est haereticus, qui a sancta ecclesia se alienat (VI, 117, 24—118, 4). Dies wird übrigens wiederholt in der Summa responsionum theologorum von Massarelli: Articulos omnes propositos ut haereticos, falsos et erroneos ac contra sensum catholicae ecclesiae damnandos censuerunt (VI, 121, 13—14).

[62] Schol 25 (1950) 503—504.

[63] Am 30. April, in einer Äußerung über die Hl. Ölung als Sakrament, sagt Hier. Bononiensis, O. Serv.: Sed ecclesia Romana semper tenuit extremam unctionem esse verum sacramentum. Et si quis dixisset ecclesiam Romanam errasse, hoc est facere Christum mendacem, qui promisit se esse cum ecclesia usque ad consummationem saeculi; si enim erravit, Christus cum ea non fuit. Sed eam errare impossibile est; ergo id, quod ab ea tenetur, pro veritate habendum est (VI, 103, 5—12).

[64] VI, 125—129. [65] VI, 31 Anm. 2. [66] VI, 125 Anm. 1 und 2.
[67] I, 679, 6. [68] I, 679, 29. [69] I, 682, 17.
[70] VI, 125—129 und 447—448.

nügend Dokumente veröffentlicht worden, um einige wichtige Bemerkungen machen zu können. Die Kanones des Pelargus sind nichts anderes als der erste Entwurf der Artikel, die wir bereits gesehen haben[71], so daß Massarellis Irrtum, Luther einen Text von Erasmus zuzuschreiben[72], wohl Pelargus unterlaufen ist.

Interessanter sind die Bemerkungen der „doctores parisienses". Wir geben die vollständige Zensur der Pariser Theologen bezüglich der Artikel 4, 5 und 6, da diese noch nicht herausgegeben wurde.

Quartus etiam placet, quamvis in unum coire posset cum quinto et sexto, seu cum illis coniungi, sicut in concilio Milevitano factus est canone 17. Qui canon renovari posset, mutata forma in formam huic concilio usitatam, nempe: Si quis contra Evangelicam et apostolicam doctrinam dixerit, etc.

Deinde verba illa *alteri viro sui copiam fecit* non videntur satis pervia nec usitata conciliis nec ea decere. Ideo omnino videntur mutanda sic: *in adulterium lapsam*, vel aliquid huiusmodi.

Si quintus et sextus non fuerint coacti in unum omnes canones (excepto) quarto placent ut iacent[73].

Als Nic. Grandis diesen Zensuren noch seine persönlichen Bemerkungen beifügte, hatte Massarelli von den drei Artikeln bereits einen Kanon verfaßt, der zu diesem Zeitpunkt der vierte gewesen sein muß. Grandis scheint mit der Formulierung des Kanons nicht zufrieden gewesen zu sein. An dessen Stelle forderte er einen Kanon, der ausdrücklich die früheren Festlegungen der Kirche erneut bestätigte. In diesem Sinne schlug er natürlich wieder Kan. 17 des Milevitanum vor, jedoch auch Kan. 9 des Konzils von Elvira[74] und C. 5 Ex litteris X De divortio IV 19[75].

---

[71] VI, 129, 12—18. [72] Siehe oben Anm. 45. [73] Arch. Vat. Conc. 7, f. 192r.

[74] Das Milevitanum, siehe oben Anm. 8. — Der neunte Kanon aus Elvira: Fidelis foemina, qui adulterum maritum reliquerit fidelem, et alterum duxerit, prohibeatur ne ducat; si autem duxerit, non prius accipiat communionem, quam is, quem reliquit, de seculo exierit, nisi necessitas infirmitatis dare compulerit. Mansi II, 7. Auch im Decretum Gratianum c. 8 C. 32 qu. 7; Corpus Iuris, a. a. O. I, 1142. Siehe darüber: Esmein a. a. O. II, 60—61; G. H. Joyce, Christian Marriage, London 1933, 306—307, und O. D. Watkins, Holy Matrimony, London 1895, 216—217.

[75] Es handelt sich um eine unglückliche Ehe. Der Bischof mit seinem Kapitel hat erst die Körper- und Gütertrennung ausgesprochen. Die Frau jedoch hat einen schlechten Lebenswandel, und ein Mann hat es versucht, eine neue Ehe einzugehen. Alexander III. antwortet dem Bischof: „mandamus, quatenus, si res ita processit, praetaxatum virum ad legitimam uxorem redire compellas. C. 5 Ex. litteris X De Divortiis IV, 19. Corpus Iuris, a. a. O. II, 721—723. Die ganze Diskussion der älteren Juristen geht über: numquid poterat vir eam sibi reconciliare invitam? Siehe darüber Corpus Iuris Canonici cum Glossis ordinariis et Notis ad marginem, Lugduni 1671, II, 1555—1556 und S. Th. III, 62, 6 et ad 3; Scotus, In IV Sent. dist. 36 qu. 1 art. 6. Panormitanus sagt hierzu „est bonus casus et multum allegabilis". Abbatis Panormitani Commentaria in Quartum et Quintum Decretarium Librum, Venetiis 1571, In C. Ex litteris De Divortiis, 58r–v. Und dies ist für uns auch das Wichtigste. In dieser Dekretale findet man übrigens fast die ganze kirchliche Prozedur im Falle von Ehebruch. Darum sagt auch Nic. Grandis: Videndum c. Ex Litteris.

Es sei noch auf eine Randbemerkung von Kardinal Cervini auf einem Exemplar des Kanons Massarellis hingewiesen. Auch er war nicht mit der komplizierten Formulierung Massarellis zufrieden und schlug einen sehr einfachen Kanon vor: Si quis dixerit alicui licere dimissa uxore adultera aliam ducere et econtra a. s.[76].

In all diesen Korrekturen ist eine einheitliche und klare Auffassung zu erkennen. Besonders hervorgehoben wird das kirchliche Recht. Man wollte das kirchliche Verbot, nach Ehebruch eine neue Ehe einzugehen, erneut bestätigen. So blieb man den Traditionen von Trient treu, wo allein die typisch lutherische Einstellung unter Anathem verurteilt wurde. Hinzu kam nur, daß man unter dem Einfluß des Milevitanum hier ebenfalls bestätigen wollte, daß diese Lehre und Handlungsweise mit dem „Evangelium und der Lehre der Apostel" übereinstimmt. Im wesentlichen haben wir bereits im August 1547 das, was am 11. November 1563 feierlich festgelegt wird.

D. Besondere Beratung über die geheimen Ehen und die Ehescheidung im Falle eines Ehebruchs (2.—6. September)

Am 13. August schien die Vorbereitungsarbeit Massarellis bereits so weit fortgeschritten, daß die Legaten an Kardinal Farnese schrieben, die Kanones könnten schon in der folgenden Woche den Konzilsvätern vorgelegt werden[77]. Die Schwierigkeiten waren jedoch nicht aus dem Wege geräumt. Am 28. August arbeitete Massarelli wieder an dem Text der Kanones[78]. In zwei Punkten, dem der geheimen Ehen und dem der Ehescheidung im Falle von Ehebruch, müssen die Schwierigkeiten recht groß gewesen sein. Es sind die gleichen beiden Punkte, die auch 1563 Schwierigkeiten verursachten. Deshalb wurden die Kanones noch nicht endgültig aufgesetzt. Kardinal del Monte wollte erst in einer besonderen Vorbereitungsbesprechung den Konzilsvätern eine sehr konkrete Frage vorlegen:

„Wir können diese beiden Punkte so belassen, wie sie bereits im Kirchenrecht festgelegt sind und so nutzlose Auseinandersetzungen zwischen Katholiken vermeiden, oder sie festlegen wie die übrigen."[79]

Daß die Formulierung der Kanones schließlich gegen die Lutheraner gerichtet sein muß, geht wohl aus folgenden Worten hervor: „Diese beiden Artikel werden

[76] VI, 446, Anm. 1.

[77] XI, 238, 33 und I, 681, 41.

[78] Reformantur canones super sacramento matrimonii et relinquuntur duo articuli indecisi, ut prius super his intelligatur iudicium patrum, quod fiet cras in generali congregatione. Diarium Massarelli, I, 686, 24.

[79] Verum quoad ipsum matrimonium sunt duo alii articuli, de quibus canones formati adhuc non sunt, cum habere videantur aliquae difficultates; ideo super eis prius audire cupimus sententias patrum, quid eis videlicet videatur, an relinquendi ut non necessariae quaestiones evitentur etiam inter catholicos, decisioni iuris communis (sunt enim ambo in iure decisi), an etiam determinandi sunt (in den anderen Hss. decernendi, oder terminandi) cum aliis (VI, 402, 7—14 und I, 687, 1—6).

gemäß dem eigenen Wortlaut der Lutheraner formuliert. Sie lauten entsprechend.“ [80] Es folgt der erste Artikel über die Clandestina, danach der zweite über die Ehescheidung, worin wir erneut die Worte des Erasmus wiederfinden:

2. Mulier, quae alteri viro sui fecit copiam, adeo uxor esse desiit, ut utrique coniugum aut saltem innocenti, qui scilicet causam non dedit divortio, liceat cui velit nubere. Neque eum moechari, qui dimissa adultera aliam duxerit [81].

Der Text dieser Artikel, „die auch unter Katholiken disputiert wurden“, wurde den Vätern sofort unterbreitet [82]. Beigefügt waren die „Auctoritates pro et contra“ [83].

Die Fragestellung del Montes ist deutlich. Kanonistisch sind beide Punkte, die Verurteilung der geheimen Ehen und die Unmöglichkeit einer Ehetrennung im Falle eines Ehebruches, bereits im geltenden Kirchenrecht des Westens festgelegt. Eine doppelte „decisio“ ist jetzt möglich: eine neue „decisio iuris communis“ und eine „decisio cum anathemate“. Man kann eventuell in der „Reformatio“ die früheren Entscheidungen bestätigen. Die andere Möglichkeit ist das „determinare“ oder „decernere“ oder auch das „damnare cum aliis“, also die Verurteilung unter Anathem in einem Kanon oder in einem „dogma fidei“. Die gleiche Frage wird sich noch einmal am 12. Oktober 1547 für die geheimen Ehen stellen [84].

Wir werden sehen, daß verschiedene Bischöfe, unter ihnen auch Kardinal del Monte, es nicht für notwendig hielten, den kanonistischen Weg zu verlassen, wenn man einmal entschlossen sein sollte, die Frage als zu den „dogmata fidei“ gehörig zu betrachten. In diesen „dogmata fidei“ ging es nämlich nicht allein um Glaubensangelegenheiten, in unserer heutigen Terminologie: geoffenbarte Wahrheiten. Vielmehr mußten vor allem die „necessariae quaestiones“ in die Kanones aufgenommen werden. Eine „necessaria quaestio“ war in Trient an erster Stelle die Verurteilung einer typischen lutherischen Doktrin. Wir sehen es wieder an der Darstellung Kardinal del Montes über diese An-

[80] Articuli igitur ipsi duo in verbis propriis Lutheranorum proponentur, qui ita se habent (VI, 402, 15).

[81] Ebd. 19—21 und 407, 10—13.

[82] . . ., qui etiam inter catholicos controversi sunt, . . . (I, 687, 24).

[83] Pro: VI, 409—412, und contra: 412—413. Contra sind: Matth 5, 32 und 19, 9; Concilium Arelatense I, cap. 10; Concilium Venetum cap. 2; Concilium Triburiense cap. 41; c. 24 Si quis cum noverca C. 32 qu. 7 ex eodem concilio Triburiensi; c. 10 Quaedam C. 32 qu. 7 ex eodem concilio; c. 23 Concubuisti C. 32 qu. 7 Zachariae papae; c. 18 Quod proposuisti C. 32 qu. 7 Gregorii III; Ambrosius super 1 Cor 7, 10; Augustinus, De fide et operibus, c. 19. Siehe VI, 412—413 und Anm. Th. Freudenbergers.

[84] Prima quaestio: an canon iste manere debeat inter canones dogmatis de sacramento matrimonii; an de eo agi, cum agetur de abusibus et reformatione ipsius matrimonii (VI, 530, 5—8). Siehe auch: ebd. 529—532. Eine ähnliche Frage wurde auch am 4. November über den Kanon bezüglich der Hindernisse von Blut- und Anverwandtschaft gestellt (ebd. 469—470).

gelegenheit. „Wir haben daher", sagte er, „diese Artikel richtig verfaßt ‚verbis propriis Lutheranorum'." [85]

Bis hierher ist alles deutlich. Verschiedene Bischöfe aber hatten nicht den geringsten Zweifel über die traditionelle Interpretation von Matth 19, 9 [86]. Für manche unter ihnen war dieses eine Lehre Christi oder wenigstens Pauli [87], für die meisten in jedem Fall die jahrhundertlange Interpretation der Kirche [88]. Wir sehen also gut, daß einige Konzilsväter diese Wahrheit als *geoffenbart* ansahen. Für sie hat es daher keinen Sinn, auf dem Boden rein kirchenrechtlicher Betrachtung stehen zu bleiben. Für manche war es zweifellos die Lehre Christi, also in unserer modernen Terminologie die „fides divina (revelata)".

Dieses letzte gilt jedoch augenscheinlicher Weise nicht für alle Konzilsväter. Damit tritt die Mehrdeutigkeit auf. Denn da nach den meisten der übrigen Theologen diese „veritas" wenigstens zum „sensus Ecclesiae" gehörte, so nannten sie diese auch „fides" und die Kanones „fidei dogmata". Da jedoch in jener Zeit der Begriff „fides" durch seinen Gegensatz zu „scientia" bestimmt wurde und nicht so wie heutzutage durch sein „objectum formale", „eine von Gott geoffenbarte Wahrheit", hatte er damals eine größere Ausdehnung als heute. Deshalb stellt man auf dem Konzil, auch 1563, ein andauerndes

---

[85] Dies kehrt dauernd wieder; z. B. der Beschluß del Montes v. 6. September: monuit cogitandum, quid faciendum esset, ne, si ponatur inter dogmata (nämlich daß das Eheübereinkommen unabhängig ist von der Zustimmung der Eltern), videantur clandestina concessa, ..., cum damnaretur positio Lutheranorum, quae prohibet omnino ea matrimonia, et synodus ea defenderet (VI, 433, 24—27). ... et conclusum est..., ita ut in decreto dogmatum fiat canon, in quo damnetur articulus Lutheranorum, ut iacet, ... (ebd. 26—30). Siehe auch in Massarellis Diarium I, 690, 7.

[86] Sibinicensis, VI, 421, 14—17; Mylensis Ferrettus, 425, 24—26; Feltrensis, 427, 14—29 und Armacanus, 431, 18—25. Dabei auch Kard. Cervini, und explizit gegen Ambrogio Catarino: Monuitque Patres, ut cogitarent (430, 13).

[87] Oder genauer gesagt, Matthäus muß gemäß den anderen Texten des Evangeliums und vor allem gemäß der Lehre Paulus' ausgelegt werden (Röm 7, 2 und 1 Kor 7, 10). So Maioricensis, VI, 421, 30; Aquensis Vorstius, 421, 44—46; Caprulanus, 425, 32—36; Aquinas 426, 13 und Bellicastrensis, 427, 36—44.

[88] Vor allem R. Vauchop (Armacanus): Ad secundam quaestionem de fornicatione (praemisit quod, quotiescumque de aliquo passo scripturae est altercatio, debet recipi sensus, quem sequitur et tenet ecclesia, cuius est interpretari scripturas ex voce Domini) respondet, quod fornicatio non rumpit vinculum (VI, 431, 14—17). — Motulanus seinerseits gibt eine unerwartete Interpretation des „non omnes capiunt verbum istud": Unde Christus eodem loco dicit: Non omnes intelligere possunt hoc verbum, sed quibus datum est desuper, scilicet per spiritum sanctum. Unde Paulus, cui desuper datum fuerat ea verba intelligere, inquit ad Romanos 7 (2), et I Cor 7 (10 ff), quod dimissa non potest alteri nubere, etc. Quod idem facit ecclesia a spiritu sancto edocta. VI, 424, 19—24. So auch Naxiensis, 420, 19—22; Chironensis, 421, 24—27; Maioricensis; 421, 32; Aquensis Vorstius, 421, 41—43; Sebastensis, 424, 8—10; Parentinus, 424, 30; Caprulanus, 425, 31 und 36; Veronensis Coadjutor, 425, 3; Aquinas, 426, 15—17; Lavellinus, 426, 27 und Mylensis, 426, 30.

Schwanken zwischen einer eindeutigen Verurteilung der „contumacia" und „pertinacia" der Reformation in der Lehre über die Unauflösbarkeit der Ehe und einem Zurückgreifen auf das Milevitanum und die „Evangelica et apostolica doctrina" fest. Das Wichtigste, in dem sich übrigens alle einig waren, war, daß die Gesetzgebung der westlichen Kirche gewahrt bleibt und nichts anderes unternommen wird, als das Milevitanum und eventuell auch das Florentinum[89] zu bestätigen.

Es sei noch auf einen anderen Punkt, in dem auch alle übereinstimmten, hingewiesen. Die allgemeine Formel, mit der die Besprechung dieses Punktes eingeleitet wurde, lautete: Respondet quod fornicatio non rumpit vinculum matrimonii, sed thorum. Hieraus geht wieder hervor, daß es sich um die „innere Unauflösbarkeit" der Ehe handelte.

Was die Schwierigkeiten aus der Überlieferung betrifft, so wurden diese fast nicht berührt. Die meisten gaben die Antworten, die bei den bekannten Kanonisten, wie Gratianus, den Glossatoren und anderen zu finden waren[90].

Verschiedene Teilnehmer nahmen jedoch eine ablehnende Haltung ein. Man wollte diese heikle Angelegenheit vertagen, da erst wenige Bischöfe auf dem Konzil angekommen waren[91]. Andere waren der Meinung, daß der Text bei Matthäus deutlich genug sei und auf den Fall einer wirklichen Ausnahme hinweise[92]. Sogar Kardinal del Monte nahm dies an[93]. Interessant ist jedoch für unsere Untersuchung, daß dies alles kein Hindernis für eine einstimmige Verur-

[89] Quae quaestio fuit etiam decisa in concilio Florentino; igitur et nunc est in concilio decidenda; etc. Salutarium, VI, 432, 28—30. Materanus auch: Non est discedendum a concilio Florentino, quod statuit quod per separationem thori non separatur vinculum matrimonii, ibi Quamvis etc. (ebd. 420, 2). Es handelt sich um die Bulla Exultate Deo, Decretum pro Armenis § 16: Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetum est. Mansi, XXXI, 1059 A.

[90] Materanus, VI, 420, 5—10; Parentinus, 424, 30—35; Veronensis Coadjutor, 425, 1—13.

[91] Aciensis de Nobilibus, VI, 420, 26. Bononiensis sagt: Quoad secundum non censet aliquid nunc statuendum, sed standum consuetudini ecclesiae (ebd. 421, 6).

[92] Christus antwortet übrigens auf die ihm gestellte Frage. Aciensis de Nobilibus, VI, 420, 38—421, 4. Venusinus geht sogar noch weiter und erklärt Paulus gemäß Matthäus, wie es Theophylactus tut: 426, 5—10. Th. Freudenberger stellt als Text von Theophylactus hin: Expositio in epist. 1 ad Cor 7, 10 ff.; PG 124, 644 A.

[93] Verba Matthaei sunt satis clara, quod liceat propter fornicationem uxorem dimittere et aliam ducere, cum Christus respondeat Phariseis interrogantibus, an ex quacumque causa liceret dimittere uxorem, et aliam scilicet ducere, ... Christus voluit restringere illam libertatem legis veteris, ut non ex tot causis ... liceat dimittere (VI, 433, 14—23).

teilung dieses Punktes war[94]. Dies zeigt erneut, daß für zahlreiche Väter, darunter auch für den ersten Präsidenten des Konzils, mit dieser Verurteilung der Lutheraner keine dogmatische Definition bezweckt war, als sei dieser Punkt eine von Gott geoffenbarte Wahrheit[95]. Ambrogio Catarino O. P. war ebenfalls anwesend. Er hatte Gelegenheit, seinen Standpunkt über Matthäus zu äußern[96]. Wie wir bereits früher sahen, war er sich vollkommen klar darüber, daß bei der damals bestehenden Gesetzgebung der Ehebund nicht aufgelöst wurde, wie auch die Interpretation von Matthäus gewesen sein mag[97]. Er wollte die Gesetzgebung nicht umändern, sondern lediglich ausdrücklich die Möglichkeit einer durch das Konzil oder den Papst zu erteilenden „Dispens" durchblicken lassen[98].

Massarelli hat verschiedene Protokolle über diese Diskussion gegeben. In seinem Diarium schreibt er: „Conclusumque fuit ut damnarentur petitiones Lutheranorum et clandestina matrimonia prohibeantur gravissimis poenis, et quod per fornicationem non

---

[94] Articuli propositi damnandi sunt: Venusinus, VI, 425, 38 und Kard. del Monte: Laudavit opinionem patrum, quod articuli propositi decidantur (ebd. 433, 6). Sogar Aciensis de Nobilibus, trotzdem er urteilt, daß man nicht zahlreich genug ist, um einen Beschluß zu treffen, beschließt sein votum mit folgender Bemerkung: ... oportet necessario confiteri, quod Christus noluerit, nisi ob causam fornicationis dimittere et aliam ducere. Tenet ipse tamen, quod ad secundas (nuptias) non licet transire ex determinatione ecclesiae (ebd. 421, 4). In demselben Sinne sprach auch Kard. del Monte: Tenet tamen ipse cum tota ecclesia, quod vinculum non solvitur ex fornicatione, sed tantum thorus, ut sancti doctores omnes tenent, praesertim Augustinus ... et sunt multae decisiones canonum et sanctorum Patrum. Innocentii III in c. 7 *Quanto*, X. De Divortiis (IV 19), VI, 433, 19—23. — In diesem Kapitel unterscheidet Innozenz III. das Privilegium Paulinum von der Tatsache, daß in einer Ehe zwischen zwei Gläubigen einer zum Ketzer geworden ist und folglich verfallen in das, was man damals die „fornicatio spiritualis" nannte. Interessant ist, daß Innozenz explizit vermerkt: licet quidam praedecessor noster sensisse aliter videatur. Corpus Iuris, a. a. O. II, 722—723.

[95] Es sei denn, daß verschiedene unter ihnen der Meinung wären, daß es eine eigene „apostolische Lehre" sei, deren Offenbarung Christus seinen Aposteln und vor allem Paulus hinterlassen hätte. Diese Theorie fand man auch im XVI. Jahrhundert. A. Ott a. a. O. Die Lehre des Durandus, 147—149. Ist es vielleicht die Ansicht von R. Vauchop, wenn dieser sagt: Quae opinio semper in ecclesia servata est ita ut illa habeatur ex traditione apostolorum, quae traditio eiusdem est auctoritatis, cuius scripturae sacrae, ut iam dictum est in concilio Tridentino, etc. (VI, 431, 35).

[96] Worin er auf die hauptsächlichsten Schwierigkeiten gegen seine Stellung antwortet: VI, 428—430.

[97] Tenet tamen ipse, quod vinculum non solvitur per fornicationem, cum, si vir velit reconciliari uxori suae, potest; et in tali casu non requiritur novus actus matrimonii neque alia solemnitas, et hoc, quia matrimonium non erat solutum quoad vinculum (VI, 429, 30 — 430, 3).

[98] Papa tamen et concilium posset dispensare, ut viro liceret ducere aliam ob fornicationem, prout legitimat clandestina matrimonia (VI, 430, 3). Siehe auch Anm. 16.

rumpatur vinculum matrimonii" (wieder die „innere Unauflösbarkeit")[99]. Die amtliche Zusammenfassung ist ein Muster der Objektivität und Genauigkeit. Alles wichtige ist darin enthalten[100]. Eine dritte „summa sententiarum", die uns in einem anderen Manuskript in den Archiven des Vatikans, Concil. 114, aufbewahrt blieb und mehr in der Art seines Diariums verfaßt ist, ist ebenso deutlich[101]. In einem Schreiben an Kardinal Farnese äußerten die Kardinal-Legaten ihre Zufriedenheit darüber, daß man in diesen schwierigen Punkten es endlich so weit gebracht habe[102]. Andere Schriftsteller sind des Sieges absolut sicher[103].

Verschiedene Punkte können wir also wiederum belegen: Es geht um die „innere Unauflösbarkeit" und an erster Stelle gegen die „positiones" oder sogar gegen die „petitiones" der Reformatoren. Trotz der dieser Diskussion eigenen Mehrdeutigkeit ist es sicher, daß nicht alle eine geoffenbarte Wahrheit festlegen wollten, obschon alle die innere Unauflösbarkeit bestimmt zur „fides" rechneten, jedoch im weiteren Sinne des Wortes.

E. Die erste Diskussion über die Kanones (10.—24. September)

Inzwischen arbeitete das Konzil eifrig weiter. Jeden Augenblick wurde die Ankunft der französischen Bischöfe erwartet[104]. In der Zwischenzeit wurde jedoch der Sohn Pauls III., Pier Luigi Farnese, Herzog von Parma und Piacenza, im Auftrage des kaiserlichen Statthalters Ferrante Gonzaga durch aufständische Edelleute auf

---

[99] I, 690, 7—9.

[100] VI, 434, 39 — 435, 6. Wir vermerken nur die hauptsächlichsten Grundzüge: Quoad secundum articulum patres etiam varie responderunt; sed longe maior pars confirmavit matrimonium ob fornicationem non dissolvi posse, mecharique eum, qui vivente uxore aliam duxerit, nullamque separationem fieri posse nisi quoad thorum. Aliqui tamen dixerunt nulla quidem ex causa matrimonium dissolvi posse excepta fornicatione, ita interpretantes Matth. 5 et 19, ...; ipse (Christus) autem respondet in nova (lege) id non licere excepta causa fornicationis. Cui auctoritati contrarium tenentes respondent eam separationem intelligi debere quoad thorum, non quoad vinculum, ut doctores interpretantur, et Paulus declarat I Cor 7 et ad Rom. 7, ac Marci 10 et Luce 16 et ipsemet Matth 5. Quodque scripturae intelligendae sint secundum declarationem ecclesiae.

[101] VI, 431, 47—50.

[102] Questa mattina s'è finito di discutere in la congregatione generale la materia dei matrimonii clandestini et della separatione de matrimonii adulterii causa, dui punti molto difficili (XI, 262, 38).

[103] Hier. Papinus O. P. schreibt am 5. September: ... Heri io fui per questo domandato dal Rmo S. Croce (Card. Cervini) et senza dubio si determinerà contra il Caietano et ... Ambrosio, perchè in verita non satisfano al texto et al resto di doctori sono in contrario. Se farano de questo disputa publica de theologi; me tocherà la parte mia, et spero non farò vergogna al Sr Ducha (XI, 268 Anm. 3).

[104] Am 9. September kommt der französische Gesandte, Claude d'Urfé, zusammen mit zwei Bischöfen, dem Erzbischof von Aix, Antoine Imbert, und dem Bischof von Mirepoix, Claude de la Guiche, in Bologna an (VI, 439 — 440).

seiner eigenen Burg in Piacenza ermordet. Am 12. September wurde Piacenza durch kaiserliche Truppen Gonzagas besetzt[105]. So geriet das Konzil in neue Schwierigkeiten. Aus Trient vor der Pest geflohen, stand es nun mitten in Kriegsgefahr. Auf die Hilfe des Kaisers konnte es wohl kaum rechnen. Dieser hatte seine Opposition gegen die Überführung nach Bologna nicht aufgegeben. Im Gegenteil! Paul III. hatte teilweise nachgeben müssen. Die Sitzung, die für den 15. September vorgesehen war, wurde vertagt, angeblich weil die Vorbereitungen nicht abgeschlossen waren[106]. Zugleich versprach jedoch der Papst, daß während der Dauer des Reichstages von Augsburg keine Konzilsbeschlüsse gefaßt würden[107]. Dies alles erschwerte die Arbeit des Konzils erheblich. Bald hatte Kardinal del Monte alle Hände voll zu tun mit der internationalen Diplomatie, so daß er dem zweiten Präsidenten, Kardinal Cervini a Santa Croce, die konziliare Arbeit übertragen mußte[108].

Am 8. September wurden dann endlich den Vätern 6 Kanones über die Ehe unterbreitet. Der dritte lautete wie folgt[109]:

Si quis dixerit mulierem in adulterio lapsam adeo desinere esse uxorem, ut utrique coniugum, vel saltem innocenti, qui causam adulterio non dederit, liceat novare coniugium (in Conc. 7f. 189r Massarelli add.: cui velit nubere), neque mechari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam, quae dimisso adultero, alii nupserit: anathema sit[110].

Im ersten Teil wiederholt das Konzil größtenteils den Wortlaut von Erasmus, der praktisch mit dem Luthers übereinstimmt. Die Worte „*adeo* desinit esse uxorem *ut*... liceat novare coniugium" weisen ausdrücklich auf die „innere Unauflösbarkeit" der Ehe hin. Ferner wurde dieser Teil noch stets vom Standpunkte der Ehebrecherin aus zum Vorteil des unschuldigen Mannes betrachtet. Wir werden weiter sehen, daß dies geschah, um so viel wie möglich bei der Formulierung des Matthäus zu bleiben. Das gleiche gilt für den zweiten Teil. Dieser behandelte die Folgen der inneren Unauflösbarkeit der Ehe, und zwar mit den Worten von Matthäus selber, die er aber auch auf die Frau anwandte. Sowohl für den Mann als auch für die Frau war also die Ehe mit einer geschiedenen Ehebrecherin oder einem Ehebrecher „moechia", jedoch hier in der Bedeutung des 16. Jahrhunderts: eine ungültige Ehe und folglich ein ungesetzliches Verhältnis[111].

---

105 VI, 456, 9—60. Pastor a. a. O. 619—623.

106 I, 695; VI, 458—462. „Prorogatur ad beneplacitum Concilii" 462—463.

107 Pastor ebd. 618—619.

108 VI, 469, 2—8. Siehe auch: ebd. 476, 7.

109 I, 691, 19—33; VI, 445—447 und 445 Anm. 1.

110 VI, 446, 5.

111 Siehe zum Beispiel bei J. Altenstaig, Lexicon Theologicum, a. a. O.: nomine moechiae (ut habetur q. 3 meritrices et refert Pet. de Palude, dist. 35 q. 1 art. 1, lib. 4) omnis illicitus concubitus atque illorum membrorum non legitimus usus intelligi debet; et quicumque coitus fornicarius, quamvis moechia (ut scribit Gerson in parte 2a in expos. sexti praecepti) magis proprie adulterium dicatur (532).

Die Bischöfe wurden nach ihrer Meinung über die Kanones gefragt, „quoad formam et quoad materiam", über deren Formulierung und deren Inhalt. Kleineren Formkorrekturen werden wir keine längere Aufmerksamkeit schenken[112]. Uns interessieren vielmehr die Hauptströmungen, die in diesen Diskussionen hervortraten. Wir sagten schon, daß man so viel wie möglich die Formulierung des Matthäus beibehalten wollte, was aus dem von Massarelli vorgeschlagenen Kanon deutlich hervorgeht. Einige wollten jedoch den zweiten Teil des Kanons als überflüssig fallen lassen[113]. Philippus Archintus, Bischof von Saluzzo, stimmte gerade für diesen Teil, weil „er die Worte Christi in Markus 10, 11 wiedergibt, wo keine Ausnahme vermerkt wird"[114].

Eine andere Richtung strebte nach einer größeren Vereinfachung des Kanons. „Er ist zu lang", bemerkte der Bischof von Bologna[115]. Auf diesen Punkt war Massarelli bereits vor den Besprechungen zweifellos hingewiesen worden. Man findet tatsächlich eine Liste von Massarelli eigenhändig geschriebener Kanones vor, worin nach dem unserigen, der darin als fünfter vermerkt ist, ein sechster in Klammern beigefügt ist[116]. Ähnlich schlägt auch Robert Vauchop eine kürzere Formulierung vor[117]. Von Wichtigkeit in dieser kürzeren Formulierung ist, daß stets die innere Unauflöslichkeit des Ehebundes hervorgehoben wird.

Eine dritte Gruppe wünschte die Verbesserung des Kanons im Sinne der früheren Beschlüsse der Kirche, vor allem des Milevitanum[118], jedoch auch des Florentinum[119]. Gerade deswegen lehnte der Bischof von Majorca den zweiten Teil des vorgelegten Kanons ab, „vor allem weil kein einziges Konzil diesen Irrtum in ähnlicher Weise verurteilt"[120]. Luigi Lippomanno allein wehrte sich gegen den Text des Milevitanum, „weil das Milevitanum den Ehebruch nicht erwähnt"[121].

---

[112] VI, 485—486, und in abgekürzter Form 485, 42—47 bis 486, 28—33.

[113] Parentinus, VI, 452, 15; Maioricensis, 452, 22; Veronensis, 453, 2 und Thermularum, ebd. 29. Siehe auch Censurae 486, 29.

[114] VI, 453, 9.

[115] VI, 450, 31. Auch Caprulanus, 455, 9.

[116] Si quis dixerit divortium dirimere matrimonium, ideoque ab illo rite celebrato licere utrique cum alia persona contrahere: a. s. (VI, 448, 6).

[117] Posset tamen dici: Si quis dixerit per fornicationem solvi vinculum matrimonii, ita ut liceat, dimissa uxore, etc. (VI, 449, 23).

[118] Upsalensis: cuperet renovari canonem concilii Milevitani (VI, 449, 15); Sibinicensis: posset adaptari secundum concilium Milevitanum (451, 2) und Maioricensis: 452, 24. Siehe oben Anm. 8.

[119] Maioricensis, ebd. Aquensis, 473, 26 und Generalis Heremitarum S. Augustini, 480, 10. Siehe oben Anm. 89.

[120] Maioricensis, ebd. 22—24 und Anm. 129.

[121] Veronensis coadjutor, VI, 453, 1.

Für die Begründung wurde die klassische Deutung von Matthäus wieder vorgelegt[122]. Alle wiesen darauf hin, daß in jedem Fall die Kirche und die „sancti doctores" stets so gelehrt hätten. Der Bischof von Albengha bemerkte sogar, daß auch die Apostel derselben Auffassung waren[123].

Wenn man nun die Auffassungen derjenigen näher untersucht, die mit dem Kanon nicht einverstanden waren, dann stößt man vorerst auf eine Schwierigkeit, die 1562 für noch wichtiger gehalten wurde: Der Brauch der griechischen Kirche, die die Ehescheidung zuließ[124]. Da nun in Trient nur die Protestanten, nicht aber die Griechen verurteilt werden sollten, wollte man hier kein Anathem aussprechen, das auch die Griechen treffen würde. Hiergegen widersetzte sich Dionysius Graecus O. F. M., auch Zannettini genannt, Bischof von Chiron. Er glaubte, der Brauch der orthodoxen Kirche widerspreche der Lehre der griechischen Kirchenväter. „Auch er ist Grieche. Und die Griechen werden nicht verurteilt (unter Anathem), da die älteren heiligen Väter gleicher Meinung sind (wie die Römische Kirche). Diejenigen, welche nun das Gegenteil vertreten, sind Schismatiker"[125]. Zannettini hat also scheinbar nichts gegen die Verurteilung der Schismatiker.

Andere scheinen gegen den Kanon gewesen zu sein, oder jedenfalls gegen das Anathem, weil man in der Interpretation der Schrift nicht genügend übereinstimmte[126] oder schließlich zu einer Formulierung gelangte, die vom Text der Heiligen Schrift abwich[127]. Der bedeutendste

---

[122] Bituntinus, VI, 455, 27—36; Britonoriensis, 474, 36—42; Portuensis 477, 18—25 und Generalis Heremitarum S. Aug. Anm. 135. Allein Alatrinus schlägt vor, „nisi" durch „neque" zu übersetzen, wie es Theophylactus tut; 475, 40—43 und Anm. 13.

[123] ... quod idem intellexerunt apostoli, cum dixerunt, quod dura causa erat viri cum muliere, quasi diceret, ut vir per fornicationem uxoris cogatur stare sine uxore ea dimissa (VI, 475, 22—26).

[124] Naxiensis: Tertius canon advertatur: quia ecclesia graeca observat ritum et tot doctores et concilia contrarium dixerunt, non deberet damnari iste articulus sub anathemate (VI, 449, 8—10); Aciensis de Nobilibus (450, 22—23). Der General der Dominikaner ist der erste und letzte, der ebenfalls von der armenischen Kirche redet (478, 25).

[125] VI, 451, 16.

[126] Ambrogio Catarino Minoriensis (VI, 472, 13), Generalis Praedicatorum (ebd. 478, 26) und vielleicht auch Sarsinensis (ebd. 474, 10). Siehe Censurae ebd. 486, 33.

[127] Die einen lehnen den Text der Hl. Schrift ab, weil er nicht deutlich ist, Minoriensis (VI, 472, 15) und Generalis Praedicatorum (478, 23) oder weil er in augenscheinlicher Weise dem Kanon widerspricht, Anm. 30, und Venusinus ebd. 456, 1; die anderen finden, daß man sich nicht eng genug an den Text hält. Dies gilt vor allem für Lavellinus, der sich das Recht anmaßen zu können glaubt, aus der Hl. Schrift auf die Ungleichheit von Mann und Frau gegenüber dem Ehebruch zu bestehen: unde Durandus dicit (In VI Sent. dist. 35 qu. 1 n. 6), quod plus peccat mulier fornicaria quam vir. Propterea vir magis est privi-

unter ihnen war der General der Dominikaner. Er sagte, Matthäus und verschiedene Kirchenväter seien nicht dieser Meinung. „Für den Kanon spricht jedoch das Verständnis und der Brauch der Kirche; so urteilen auch Chrysostomus, Augustinus und viele andere Väter." Ihr Grund war die Unauflösbarkeit der Ehe gemäß dem Herrenwort: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen." Dieser Meinung war der Dominikanergeneral persönlich auch, „obgleich es jedoch besser wäre, die Veröffentlichung dieses Kanons zu vertagen"[128]. Wir legten seine Ansicht ausführlich dar, weil wir ihm später abermals mit einem interessanten Korrekturvorschlag begegnen werden. Das Urteil von Franciscus Romeo O. P. entspricht den besten Traditionen von Trient, was Massarelli nicht entgangen ist[129].

Schließlich blieben noch jene, die Matthäus so deuteten wie Caietanus und Erasmus: Christus hat die Möglichkeit einer Ehescheidung offen gelassen. Wir stellen dazu folgende wichtige Überlegung an: Wenn in Trient jeder Kanon einen Punkt „geoffenbarten Glaubens" enthält, dann werden diese Bischöfe folgerichtig zu ihrer Auslegung der Matthäusstelle von selbst den ganzen Kanon, der die Scheidung verwirft, ablehnen müssen. Dies taten sie aber nicht. Vielmehr verwarf der Bischof von Aquino nur den zweiten Teil, der von den Texten der Heiligen Schrift abweicht. Seine Begründung war: „da Matthäus anders spricht"[130]. Genau so verlangte Ambrogio Catarino nicht die Streichung des Kanons[131]; auch er wollte nur die Tilgung des zweiten Teiles. In seiner Begründung sagte er das gleiche wie der Bischof von Aquino[132], fügte aber hinzu, die Konzilien äußerten sich anders. „Man sage also, daß der Ehebund durch Ehebruch nicht aufgelöst wird[133].

legiatus; unde viro licebat plures simul habere uxores in veteri lege, mulieri autem non. Et in canone ponitur eadem determinatio in viro et in muliere (VI, 458, 11 ff. und Censurae, ebd. 486, 29).

[128] Pro canone autem est sensus et usus ecclesiae. Ratio est, quod vinculum matrimonii est indissolubile quaecumque ex causa iuxta illud: Quos Deus coniunxit, homo non separet, quam partem ipse tenet (ebd. 27—30).

[129] Censurae, VI, 486, 1. Siehe unten S. 553 f.

[130] Non placent ultima verba neque moechari, etc. cum aliter sonant verba Matthaei 19, qui excipit fornicationem in dimissione uxoris et aliam ducenda (VI, 456, 3—5).

[131] Tertius canon quoad materiam placet, quia matrimonium non solvitur per fornicationem, neque uxor esse desinit, si fornicatur (VI, 472, 12). Siehe Anm. 97.

[132] Item non placet neque moechari etc., quia non moechatur, qui dimissa uxore ob fornicationem, aliam ducit, sed peccat, cum sint aperta verba Matth. 19. Dies letzte erklärt er etwas näher: Et attendenda sunt verba c. 19 Augustini de Fide et operibus, etc.: „venialiter peccatur", et quae dicit Hieronymus de Fabiola (VI, 472, 19—24). Bezüglich dieser falschen Interpretation von Augustinus, der „venialiter ibi quisque fallatur" hat (PL 40, 221; CSEL (Zycha) 41, 81, 9—14); siehe A. Ott a. a. O., 109 und Anm. 3. Für Hieronymus siehe Ad Oceanum de morte Fabiolae, PL 22, 691; CSEL 50, 39, 6—9 und A. Ott, ebd. 103—104 und O. Watkins a. a. O. 320—321.

[133] Dicatur ergo, quod per fornicationem non solvitur vinculum matrimonii,

Alle diese Bischöfe konnten nur deshalb so urteilen, weil sie durch den vorliegenden Kanon die Auflehnung der Reformatoren gegen diese Gesetzgebung der Römischen Kirche verurteilen wollten.

Zwischen diesen letzten und den ersten, die Matthäus streng deuteten, stehen noch zwei Konzilsväter, die sozusagen eine Mittelstellung einnahmen. Johannes Jacobus Barba, Bischof von Teramo, sagte, Christus habe bei Matthäus nur für die Pharisäer gesprochen und sei dort auf dem Standpunkt des alten Gesetzes geblieben, wie Paulus im Fall der Beschneidung des Timotheus.

„Die Kirche hat jetzt mit Recht diese Gebräuche verboten und abgeschafft“ [134]. Die gleiche Haltung zeigte Gerolamo Seripando: Bei Matthäus spreche Christus über das alte Gesetz; bei Markus und Lukas rede Christus wie nach ihm Paulus über das neue Gesetz [135]. Darauf weist das Konzil von Mileve hin, wenn es sagt, daß diese Lehre ‚secundum legem evangelicam et apostolicam‘ ist“ [136]. So gab Seripando schließlich einer Verurteilung wie in Florenz den Vorzug [137].

Daher können wir diesen Teil mit einigen wichtigen Schlußfolgerungen abschließen. Man war sich nicht einig über die genaue Interpretation des Matthäustextes und auch nicht über die Frage, ob in dem vorliegendem Falle Mann und Frau als gleichberechtigt zu betrachten sind. Alle stimmten jedoch darin überein, daß erstens die Kirche sich deutlich ausgesprochen hatte — daher die Vorliebe für die klaren Beschlüsse des Milevitanum und des Florentinum —, und daß zweitens mit diesen Beschlüssen die Unauflöslichkeit der Ehe, bei jeder Art Ehebruch, gemeint war. Vinculum matrimonii non solvitur per fornicationem wurde durch jeden wiederholt, gleich welcher Ansicht er auch in anderen Punkten war.

So konnte denn endlich Kardinal del Monte am 24. September die allgemeinen Kongregationen beschließen. Er kündigte noch an, daß die „censurae“ oder Anmerkungen der Bischöfe nunmehr vor einem Ausschuß von Prälaten-Theologen zur Besprechung kommen würden [138].

---

praesertim cum alia concilia, ut Milevitanum, Lateranense et Florentinum non ita loquantur (nämlich wie in dem Kanon; (VI, 472, 21).

[134] Ea verba intelligenda sunt, ut dicta Pharisaeis secundum veterem legem, quod multoties fecit: Vade, et ostende te sacerdotibus, cum similibus, et Paulus Timotheum circumcidit et multa antiquae legis praecipit, etc., quae postea ex causa ab ecclesia prohibita et abrogata sunt. VI 470, 10—16. Ambrogio Catarino verwirft es ausdrücklich, quia Christus loquitur dans legem (ebd. 472, 16). Dies war eine Interpretation von Durandus. A. Ott a. a. O. 147 — 150.

[135] VI, 479, 28—480, 4. Er fügt hinzu: Praeterea cum aliquis locus scipturae videtur dubius, standum est interpretationi ecclesiae, quae idem semper tenuit et docuit, ut fornicatio non rumpat vinculum. Et Paulus clare sine exceptione dicit: ... (ebd. 480, 5).

[136] Ebd.8. [137] Ebd. 10. [138] VI, 484, 5.

F. Der Ausschuß der Prälaten-Theologen (10. Oktober bis 7. November)

Am 10. Oktober wurden die „Praelati theologi pro dogmatibus fidei" ernannt[139], und schon am 15. des gleichen Monats wurde der dritte Kanon diskutiert[140]. Hierzu hatte Kardinal Cervini aus den verschiedenen Zensuren die beiden wichtigsten gewählt: „an fornicatio rumpat vinculum matrimonii", und „an ex canone delenda sint verba illa: neque moechari eum, etc."[141].

Nach Massarelli führte diese Diskussion zwischen Spezialisten zu keiner Lösung: „Res indecisa relinquitur". Die Frage, ob die Ehe durch Ehebruch aufgelöst werde, wurde von allen, wenn wir von einer Ausnahme absehen, mit Nein beantwortet. In der zweiten Frage, in der die Änderung des Textes verhandelt wurde, kam man aber zu keiner Einigung[142]. Verschiedene Theologen meinten selbst, der Wortlaut des Kanons widerspreche dem Text der Heiligen Schrift. Kardinal Cervini war ebensowenig zufrieden: die Antworten auf die dem Konzil vorgelegten Schwierigkeiten aus der Lehre der älteren Väter und den Beschlüssen einiger Konzilien waren nicht zufriedenstellend[143]. Dies war natürlich von größter Wichtigkeit, besonders für jene, die wie Cervini die Bestätigung des strengeren Beschlusses durch das Konzil erstrebten. Kardinal Cervini versprach dem Ausschuß, einige Tage später eine zweite Formulierung des dritten Kanons zur Besprechung vorzulegen. Die beiden ersten, deren Schwierigkeiten ebenfalls noch nicht vollständig gelöst waren, legte er bei[144].

Die Diskussion der Prälaten-Theologen brachte nicht viel Neues[145]. Der General der Dominikaner wiederholte seinen Vorschlag[146]. Ambrogio Catarino äußerte seinen Wunsch deutlicher als zuvor: „cuperet *tantum* damnari in canone, quod fornicatio non solvit vinculum matrimonii"[147]. Laut Seripando scheint er sich auch für

[139] VI, 524 und Anm. 1. [140] VI, 525, 1. [141] VI, 535, 1.

[142] Et valde disputatum est, an per fornicationem rumpatur vinculum matrimonii, et an dimittens uxorem ob fornicationem; et aliam ducens meccetur (sic). Super quo patres non convenerunt ob varios intellectus cap. 19 Matthaei, quia, licet omnes assererunt matrimonii vinculum non dissolvi, tamen, an qui aliam duxerit dimissa fornicaria meccetur, patres fuerunt varii propter verba Christi in supradicto loco et multas doctorum auctoritates. Res indecisa relinquitur (VI, 534, 30—36 und I, 710, 33—39).

[143] Monuit tamen eos, ut cogitarent, quid respondendum illis auctoritatibus doctorum, pontificum et conciliorum, qui videantur dicere per fornicationem rumpi vinculum matrimonii etc. (VI, 535, 36).

[144] Ebd. 34.

[145] Alles steht auf Seite 535. Siehe später die „Censurae censurarum" (ebd. 577).

[146] Tenet firmiter per fornicationem non rumpi vinculum matrimonii, ut semper tenuit ecclesia. Videretur tamen ei de hoc canone non esse faciendam mentionem propter diversas doctorum altercationes (ebd. 25).

[147] Ebd. 23. Et nihil dicatur de verbo mechari, cum videatur esse contra verba evangelii Matth 19 (ebd.).

eine neue Formulierung des Kanons eingesetzt zu haben, mit der dieser einverstanden war[148]. Massarelli hat diese jedoch nicht verzeichnet. Seripando fand übrigens, daß sie praktisch mit der Entscheidung des Milevitanum und des Florentinum übereinstimmte[149]. Das einzig Neue und Auffallende ist die Bemerkung des Benediktus de Nobilibus, Bischofs von Accia, es sei vielleicht doch nicht so sicher, daß der Ehebund nie durch einen Ehebruch aufgelöst wird[150]. So weit geht schließlich der Zweifel!

Am 18. Oktober waren drei neue Kanones für die Untersuchung bereit. Der dritte hat folgenden Wortlaut:

3. Si quis dixerit matrimonii legitime contracti (Massarelli verbessert im Manuskript: inter legitimas personas contracti) vinculum non esse iure divino indissolubile, ac proinde ex causa fornicationis licere utrique aut alteri coniugum qui fornicationi causam non dederit, non solum thori separationem facere, sed aliud contrahere matrimonium: a. s.[151].

In diesem Kanon war man von der typischen Ausdrucksform der Heiligen Schrift abgewichen. Man stand der Ausdrucksweise des Milevitanum[152] und vor allem des Florentinum[153], aus dem das Wort „matrimonium legitime contractum" sowie der letzte Teil des Kanons entnommen war, bedeutend näher. Allein „iure divino" ist hinzugefügt worden. Da dieser Ausdruck viele Bedeutungen haben kann, ruft seine Deutung auch für die übrigen Sitzungen Schwierigkeiten hervor, da man es meistens in unserem modernen Sinn versteht. Die genaue Bedeutung, die es schließlich in Trient hatte, ist noch immer nicht erforscht worden. Nach unseren vorhergehenden Betrachtungen ist der Sinn des Kanons aber deutlich. Die juristische Ausdrucksweise erleichtert noch das Verständnis. Man wollte unter allen Umständen an dem festhalten, worüber man sich einig war und von hier aus die Haltung der Reformatoren verurteilen. Wir glauben aber, daß in Trient unter „iure divino" nicht jedesmal unbedingt ein von Gott geoffenbartes Recht verstanden ist. Man braucht nur die ver-

[148] Ebd. 29.

[149] ... possentque (verba Minoriensis) reduci ad formam concilii Milevitani vel Florentini (ebd.).

[150] Cuperet adverti, an sit verum in omni casu, quod per fornicationem non rumpatur vinculum matrimonii, cum multae exstant auctoritates sanctorum et conciliorum, quae videntur in aliquo casu rumpere vinculum matrimonii (ebd. 4—6). Siehe Anm. 92, 94 und 124.

[151] VI, 537, 9—13. Am 17. Oktober hatte er an dem zweiten und dritten Kanon gearbeitet. Quare fui ad Bituntinum et generalem S. Augustini. I, 711, 21. Nun ist es nicht ohne Wichtigkeit, das Votum dieser beiden Konzilsväter nachzusehen. Beide heben ausdrücklich die Tatsache hervor, daß der Ehebund sicherlich nicht aufgelöst wird, besonders Seripando, der am 15. Oktober erklärt: Tenet fornicationem non rumpere vinculum matrimonii, quod omnino decidendum a concilio censet (ebd. 535, 28 und 19—21).

[152] Siehe oben und Anm. 8. [153] Siehe oben und Anm. 89.

schiedenen Werke „De Constitutionibus ecclesiasticis" aus der Kontroverse dieser Zeit zu lesen, um das zu sehen.

Am 7. November hatte Fr. Romeo O. P. dem „Magnifico DD. meo Angelo Secretario Concilii" schriftlich neue Bemerkungen unterbreitet[154]. Die vorgeschlagene Neufassung des Kanons sprach sich noch deutlicher für die Ziele des vorigen aus. Wegen seiner Wichtigkeit geben wir den ganzen Text:

3. Si quis dixerit consummati matrimonii vinculum non esse iure divino indissolubile, ac proinde ex causa fornicationis non solum fuisse permissum, sed etiam licitum viventibus coniugibus cum aliis contrahere: a. s.

... In tertio canone apposui li consummati, quia matrimonii non consummati est dissolubile a papa. Addidi quoque non solum fuisse permissum ad salvenda concilia et decreta omnia, quae censent propter fornicationem et alias causas posse contrahi nova matrimonia. Salvantur quoque ritus Graecorum et Armenorum et sententie quorumdam patrum, qui propter dictas causas etc. permissive enim intelliguntur ac per consequens non videntur anathemate feriendi, cum non dicant ea esse licita, sed permissa. Apposui demum li viventibus, quia sic utitur apostolus et facit ad propositionem[155].

Im Zusammenhang mit dem, was wir früher sagten, ist dieser Text leicht verständlich. Romeo behielt das Wort „iure divino" bei, das nach Ansicht verschiedener Theologen selbst in seiner strengsten Bedeutung der Kirche das Recht ließ, zu „dispensieren" und zu „interpretieren"[156]. Ferner machte er einen Unterschied zwischen „licitum"

[154] VI, 537—538, und Anm. 3. [155] Ebd. 537, 18 und 537, 26—538, 3.

[156] Interessant in dieser Hinsicht sind die Bemerkungen der Dekretalisten über die beiden schwierigen Texte hinsichtlich des Divortium causa fornicationis im Dekret von Gratianus, im Zitat aus dem Ambrosiaster und im Dekret Gregors III. c. 17 und 18, C. 32 q. 7; Corpus Iuris (Ed. Friedberg) I, 1144—1145. Gratianus gibt zu, daß man das Dekret im Falle einer „incestuosa fornicatio" annehmen könnte, ebd. 1145. Die Glossa ordinaria äußert sich wie folgt über das Dekret von Gregorius: „Concessit Gregorius minor Anglicis praeter ius commune. Alii intelligunt capitulum hoc de permissione comparativa (oder auch permissio tolerantiae genannt), alii de arcta (was dasselbe ist wie consilium)." Und unten: „Vel loquitur de arcta, et illud erit consilium: ... Vel intellige de iuvene, qui continere non potest, qui permittitur contrahere cum una, permissiva permissione, ne ad plures accedat." Verwiesen wird nach c. 9. Si quod C. 33 q. 2, wo derselbe Grundsatz vermerkt wird: „Sic ergo permittitur minus malum, ut evitetur maius." Corpus Iuris Canonici Glossis illustratum, Lugduni 1671, I, 1640 und 1655. Daß solche und ähnliche Gedanken die Konzilsväter in konkreter Weise beschäftigten, beweisen die Behauptungen des Konzilstheologen Petrus Paulus de Potentia auf S. 536 und Anm. 52 und 53, und weiter die Anm. 51, 54 (St. Thomas), 55, 56, 98 und 134. Siehe auch, was wir früher sagten in Schol 26 (1951) 205—207. — Von großem Nutzen wäre es, die derzeitige Literatur zu durchlaufen. Man schlage zum Beispiel nach: J. Altenstaig, Lexicon Theologicum, a. a. O. 249, und besonders Bartholomeus Fumus O. P. Villaurensis († 1545) in seiner Summa Aurea Armilla, Venetiis 1582 (1. Ed. Venetiis 1550): Papa potest dispensare in omnibus, quae sunt de iure divino, praeterquam in articulis fidei (das Symbolum), sacramentis gratiae et praeceptis iuris naturalis, ut supra dictum est, sicut dispensat cum bigamo, quod est contra praeceptum apostoli, Tim. primo (1 Tim 3, 2), 314. Dieses klassische Beispiel — Altenstaig gibt es auch — ist also auch de iure divino! Siehe ver-

und „permissum". „Licitum" wurde bisher gebraucht, um die persönliche Initiative der Verheirateten oder wenigstens des unschuldigen Teiles hervorzuheben. „Permissum" deutete dem Text gemäß das Recht der Kirche an, in dieser Angelegenheit aus besonderen Gründen zu „dispensieren"[157]. Er verwies übrigens nicht allein auf die Äußerungen der älteren Kirchenväter, sondern auch auf die Anträge der damals modernen, wie Caietanus[158]. Hier wurde also ausschließlich die Unterscheidung gemacht, die sich in den heutigen Handbüchern unter den Begriffen „innere" und „äußere" Unauflöslichkeit findet.

Am meisten jedoch interessiert, daß schon in Bologna der gleiche Vorgang sich findet wie 16 Jahre später in den Diskussionen in Trient. Die strengere und absolute Verurteilung konnte nicht angenommen werden, da man nur die Reformatoren, nicht aber die Griechen oder die Kirchenväter treffen wollte. Die Einstellung der Reformatoren war jedoch so gefährlich für das Leben der Kirche, daß man das feierliche Anathem beibehalten wollte. Man mußte also einen Mittelweg finden, einen Kompromiß, durch den man diesen beiden Forderungen zugleich nachkommen konnte. Fr. Romeo fand ihn fast von selbst. Anfänglich hatte er darauf gedrängt, das Anathem fallen zu lassen[159]. Dies wurde nicht angenommen. Der einzige Kompromiß, der sich ergab, war die Verteidigung und Bestätigung unter dem Anathem der „sacri canones", der „leges ecclesiasticae", die Luther so heftig angegriffen hatte.

Inzwischen wurde in Bologna die Lage von Tag zu Tag schwieriger. Man liest im Diarium Massarellis von einer intensiven diplomatischen Tätigkeit, vor allem mit dem Kaiser, der noch immer die Rückkehr des Konzils nach Trient forderte. Massarelli schrieb sogar Tag für Tag eine ganze Geschichte von „tormenta bellica" nieder, um die Stadt zu befreien[160]. Es war wirklich eine störende Sorge auf einem Konzil.

Am 7. November 1547 wurde allen Bischöfen ein Exemplar der fünf Kanones, die durch die Kommission verbessert wurden, gegeben[161]. Der dritte Kanon unterscheidet sich nicht von dem, den sie bereits am 18. Oktober erhalten hatten. Obgleich er damals von Kardinal Cervini vorgeschlagen worden war[162], um zusammen mit

schiedene Beispiele für die Ehe, ebd. nn. 8—11, S. 314—317. Siehe darüber A. Van Hove, De Privilegiis. De Dispensationibus (Commentarium Lovaniense L. t. V) Mechliniae-Romae 1939, n. 334, S. 313, und nn. 379—386, S. 355—361.

[157] Permissio multis modis dicitur in scriptura, sagt Altenstaig, doch beziehen sich seine Beispiele mehr auf Gott. A. a. O. 681—682. Barth. Fumus steht vielleicht der Mentalität des Konzils näher, wenn er über die permissio peccati spricht: Permissio peccatorum sine rationabili causa peccatum est. Rationabilis causa est, vel vitatio maioris mali, sicut lex lupanaria permittit vel inductio maioris boni. A. a. O., 952. Siehe Anm. 55.

[158] Siehe am 22. September. VI. 478, 23. [159] Siehe oben Anm. 130 und 146.

[160] I, 712, 8; 713, 13 und 19; 715, 9. [161] VI, 578. [162] Siehe oben S. 551 f.

dem früheren Kanon, den man schon im September diskutiert hatte, besprochen zu werden, wird er nicht mehr erwähnt. Weder im Diarium noch in den Akten Massarellis wird von einer Sitzung der Kommission zur Besprechung dieses dritten Kanons gesprochen. Man scheint übereingekommen zu sein, den ersteren Kanon einfach fallenzulassen.

Zur Vorbereitung der folgenden allgemeinen Beratung, die aber nicht mehr in Bologna stattfinden sollte, erhielten die Bischöfe neben den Kanones, von denen eben die Rede war, eine ausführliche Abschrift der „censurae censurarum" der Kommission[163]. Die ganze Arbeit sollte nach 16 Jahren in Trient wieder aufgenommen werden. Die in diesem Schriftstück bewahrten Korrekturen sind meistenteils rein formeller Art und von geringer Bedeutung[164]. Aufgenommen wurde aber auch die schriftliche Äußerung des Generals der Dominikaner, von der wir wiederholt sprachen[165]. Dies ist von Wichtigkeit, da ein Schriftstück wie die „censurae censurarum" und übrigens die ganzen Akten der langen Diskussionen selbstverständlich 1563 eingehend benutzt wurden.

III. Schlußfolgerung

Das Ergebnis unserer Studie ist kurz dieses: Die Formulierung des Kanons wurde anfänglich in „verbis propriis Lutheranorum" versucht, praktisch gemäß den Worten des Erasmus. Dann aber blieb man bald so eng wie möglich bei den Texten des Evangeliums, um schließlich zu dem Dekret des Konzils von Florenz zurückzukommen.

Dieser Entwicklung ging eine andere parallel. Zuerst wollte man die Lutheraner gleichzeitig auf dem dogmatischen und auf dem kanonistischen Gebiet verurteilen. Durch die ältere Tradition, sowohl die dekretalische als auch die patristische, stellten sich aber Schwierigkeiten ein, die zu einem Kompromiß zwangen, d. h. man mußte die Lösung auf rein kirchlichem Gebiet suchen, um in jedem Fall das Anathem beibehalten zu können. Dies geht am deutlichsten aus dem letzten Vorschlag des Dominikanergenerals hervor.

An Einzelergebnissen ergab sich:

---

[163] I, 717, 5 und Text in VI, 576—577. Leguntur a Rmo D. card. S. Crucis . . ., super quibus admonentur patres, ut considerarent pro futura congregatione (ebd. 576, 14).

[164] VI, 577, 21—42. Eine Bemerkung hat wohl eine bestimmte Bedeutung, da sie auf eine wichtige Sorge der Bischöfe hinweist: Aliqui eorum loco (nämlich matrimonii legitime contracti), cuperent addi sacramenti matrimonii vinculum (ebd. 25).

[165] Mit dem abgeänderten Kanon, . . . quia ipse generalis Praedicatorum dicit, quod alias damnarentur multi pontifices, concilia et doctores, qui aliquando dixerunt vel permiserunt ex causa fornicationis non solum thori, sed vinculi separationem facere et aliud contrahere matrimonium (ebd. 40).

1. Alle Konzilsväter waren sich über die innere Unauflöslichkeit der Ehe absolut einig: Per fornicationem vinculum matrimonii non solvitur.

2. Alle wußten, daß die Kirche diese Stellung einnahm. Es war die Lehre der Kirche, die auf dem Konzil verteidigt werden mußte.

3. Über den Ursprung dieser Lehre waren die meisten der Auffassung, daß sie bestimmt zur Zeit der Apostel und vor allem von Paulus niedergelegt wurde. Viele waren auch der Ansicht, Christus habe sie selber verkündigt, also „geoffenbart". Sie beriefen sich auf Markus und Lukas, viele auch auf Matthäus. Daher erklärt sich die Bedeutung, die dem Milevitanum beigemessen wurde, in dem über die „evangelica et apostolica disciplina" gesprochen wurde.

4. Das Hauptmerkmal eines „dogma fidei" oder einen Kanons mit dem Anathem war in Trient gerade die Universalität, mit der eine Wahrheit der Kirche verkündet wurde[166]. Man wollte ferner auf dem Konzil ausschließlich die Reformatoren und nach Möglichkeit keinen anderen, weder die Griechen noch die Kirchenväter und katholischen Theologen, wie etwa Cajetanus und Catarino, mit dem Bann belegen. Daher wurde die Unauflöslichkeit, die bestimmt in diesem Fall von der Mehrheit als ein Dogma in unserem modernen Sinn, also als eine geoffenbarte Wahrheit, angesehen wurde, nur auf dem Boden rein kirchenrechtlicher Betrachtung behandelt. Wenigstens stimmten alle in dem Punkte überein, daß durch diese Konzilsdefinitionen nur die Reformatoren zu treffen seien. Allerdings gelangte man nur zögernd, gegen die Bedenken einer Mehrheit, zu einer Formulierung des Kanons ausschließlich auf kirchenrechtlicher Grundlage, so daß eine Art Zwiespalt bestehen blieb, dem wir noch 1563 begegnen.

[166] Siehe später: Réflexions sur l'Anathème.

Mélanges Jules Lebreton

Von Heinrich Bacht S. J.

Wer das Glück hatte, dem Manne zu begegnen, dem diese beiden Bände der Recherches de Science Religieuse (39 u. 40 [1951 u. 1952]) als Festgabe zum diamantenen Ordensjubiläum gewidmet sind, wird in ihm eine jener Priestergestalten gefunden haben, in denen die Strenge wissenschaftlicher Forschung mit dem Ethos priesterlicher Frömmigkeit harmonisch verschmolzen ist. P. Lebreton hat nicht nur durch sein wissenschaftliches Lebenswerk, dessen Bedeutung für die Renaissance der theologischen Wissenschaft in unserem Jahrhundert unbestritten ist, sondern vor allem durch diese gelebte Synthese von Theologie und Spiritualität verdient, daß Schüler, Freunde und Verehrer seinen Ehrentag durch ein so imposantes literarisches Monument feiern. Wir können im nachfolgenden nur versuchen, aus dem reichen Gehalt dieser beiden Bände das eine oder andere hervorzuheben, voller Freude, daß dem verehrten Meister und Mitbruder eine solch ehrende Gabe zuteil wurde. Doch sei zuvor ein kurzes Wort zum Lebenswerk des Gefeierten gestattet.

P. Jules Lebreton S. J. begann seine literarische Tätigkeit um die Jahrhundertwende mit Arbeiten aus der klassischen Philologie, vor allem über sprachliche und grammatikalische Probleme bei Cicero und Cäsar. Er erbrachte damit den Erweis, daß er jene Methoden, auf denen die damals so machtvoll aufstrebende Dogmengeschichte aufruhte, sicher zu handhaben wußte. Schon sehr früh muß in ihm der Plan gereift sein, der von der liberalen Dogmengeschichtsschreibung her drohenden Gefahr dadurch zu begegnen, daß er den Feind mit den eigenen Waffen schlug. Nach zahlreichen kleineren Vorarbeiten erschien im Jahre 1910 das große Werk „Les Origines du Dogme de la Trinité", das seit der 6. Auflage im Jahre 1927 den ersten Band der „Histoire du Dogme de la Trinité des Origines au Concile de Nicée" bildete. Der zweite Band erschien 1928. Dieses epochemachende Werk war die reife Frucht eines unaufhörlichen Kontaktes mit den patristischen Quellen wie mit den theologischen und geistigen Strömungen der Gegenwart. Von dieser Fühlungnahme geben die zahlreichen „Bulletins" aus dem Gebiet der Dogmengeschichte Zeugnis, die Lebreton während 30 Jahren in den von ihm und P. de Grandmaison begründeten „Recherches de Science Religieuse" veröffentlichte. Neben der sorgsamen Durchforschung der frühkirchlichen Tradition stand für ihn untrennbar das Studium der Heiligen Schrift. Als kostbarsten Ertrag dieser steten Versenkung in die Evangelien schenkte er uns das zweibändige Werk „La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ Notre Seigneur", das in zwanzig Jahren 19 Auflagen im eigenen Land erlebte und inzwischen zahlreiche Übersetzungen gefunden hat. Als Fachmann auf dem Gebiet der Kirchengeschichte ist P. Lebreton vor allem durch seine Mitarbeit an der von A. Fliche und V. Martin herausgegebenen „Histoire de l'Eglise" bekannt geworden. Immer stärker wandten sich schließlich, vor allem seit seiner Emeritierung aus der Theologischen Fakultät des Institut Catholique von Paris, seine Interessen den Problemen der christlichen Spiritualität zu. So sind die Bücher „Lumen Christi. La Doctrine spirituelle du Nouveau Testament" (im Jahre 1947) und „Tu solus Sanctus. Jésus Christ vivant dans les Saints" (im Jahre 1948) entstanden. Neben diesen und anderen größeren Werken, von denen nur noch die klassische Biographie seines Lehrers und Freundes L. de Grandmaison S. J. genannt sei, ging eine erstaunlich reiche Publikationstätigkeit in 25 Zeitschriften und Sammelwerken her. Die Themen der Artikel zeigen, daß

L. seine Interessen bei aller Konzentration auf sein Fachgebiet doch weit genug spannte, daß selbst Fragen der Tagespolitik nicht ausgeschlossen blieben.

Die Grundzüge seines geistigen Schaffens hat der jetzige Erzbischof von Paris und frühere Rektor des Institut Catholique, Mgr. Feltin, in der Vorrede der „Mélanges" treffend umrissen: Solidität, Exaktheit, Nüchternheit, Beherrschung verschiedener Disziplinen, Rückgang zu den ersten Quellen, Offenheit für die konkrete Fülle der vom Objekt her sich stellenden Fragen — das sind die Eigenschaften, die dem Schaffen und Forschen dieses Mannes solche Wirkung und bleibende Bedeutung gesichert haben. Wer um die Schicksale der katholischen Wissenschaft in den hinter uns liegenden fünfzig Jahren weiß, der wird mit Dank anerkennen, daß P. Lebreton zu jenen Männern gehört, die durch die Qualität ihrer Forscherarbeit der katholischen Theologie auch im Lager ihrer Gegner Respekt und Beachtung erzwungen haben.

Die 64 Beiträge der „Mélanges" spiegeln in ihren Themen und Verfassern diese Spannweite des literarischen Schaffens des Gefeierten, aber auch die Reichweite seines Einflusses weit über die Grenzen Frankreichs hinaus wider. Daß unter den Mitarbeitern kein deutscher Name erscheint, ist gegen die Absicht der Herausgeber geschehen und beeinträchtigt nicht die Tatsache, daß auch die deutsche katholische Theologie um ihre Dankesschuld gegenüber P. Lebreton weiß. — Die beiden Artikel aus dem Bereich der klassischen Philologie wollen daran erinnern, daß Lebreton einst seine Doktorthese aus diesem Gebiet gewählt hatte. Zumal der von G. Dumezil vorgelegte Versuch, die uralten Inschrifttrümmer vom Forum Romanum im Lichte von Cicero, De divinat. 2, 36, zu deuten, verdient aufmerksames Studium durch die Fachgelehrten. Vielleicht, daß endlich ein brauchbarer Ansatz zur Lösung einer unlösbar erscheinenden Aufgabe gefunden ist. — Die Beiträge aus dem Gebiet der Exegese bilden mit denen aus der Patristik und Kirchengeschichte den eigentlichen Kern der „Mélanges". Wie zu erwarten war, hat die Definition der leiblichen Aufnahme Mariens der katholischen Exegese starke Impulse gegeben, die biblischen Grundlagen des überlieferten Marienbildes neu zu untersuchen. Wenn nicht alles täuscht, ist die Erforschung der Beziehung zwischen Maria und der Kirche — Maria als Urbild der Kirche — ein fruchtbarer Weg zu einem vertieften Verständnis des Mariengeheimnisses. Es sei nur an die vielbeachteten Arbeiten von O. Semmelroth S.J. und H. M. Köster S.A.C. erinnert. Aber es fehlt bislang noch an der sorgsamen biblischen Fundamentierung. Hier gibt der Artikel von A. M. Dubarle O.P. einige wertvolle Hinweise. Nach dem Aufweis, daß, zumal nach dem hl. Paulus, die Kirche als die „neue Eva" zu gelten hat, sucht D. Maria als die „Neue Eva" darzutun (zumal aus der Konfrontierung des Proto-Evangeliums mit Lc 2, 34 f. und Joh 19, 26 f.). So wird auch vom Biblischen her die enge Verbindung zwischen Mariologie und Ekklesiologie deutlich, wie sie im tatsächlichen Vollzug der dogmatischen Entwicklung gerade unseres Jahrhunderts schon längst sichtbar geworden war.

Es ist erfreulich, zu sehen, daß in der Behandlung der messianischen Weissagungen des A. T. das Stadium einer philologischen Kritik, die den theologischen Gehalt entwertete, mehr und mehr überwunden erscheint. Leider hatte auch die katholische Exegese sich dieses Abgleitens in die bloße Kritik nicht immer erwehrt. Selbst Ps 2, der für die gesamte frühkirchliche Überlieferung ausgesprochen messianischen Charakter besaß, hatte bisweilen keine Gnade mehr gefunden. Demgegenüber zeigt A. Robert durch sorgfältige Analyse des sprachlichen Befundes von Ps 2 und in steter Auseinandersetzung mit der modernen Exegese, daß gerade Vers 6—7 nur in der Linie eines direkten Messianismus zu verstehen sind. — Nicht geringere Aufmerksamkeit wird der Beitrag von D. Buzy S.C.J. zur Bestimmung des genus

litterarium des Hohenliedes finden. Es ist gerade in der französischen Theologie unserer Tage viel über die exakte Wesensbestimmung von Allegorie, Typus, Parabel u. dergl. gearbeitet worden. B. grenzt Allegorie und Parabel so gegeneinander ab, daß in der Allegorie *sämtliche* Hauptzüge in der angezielten Wirklichkeit eine Entsprechung haben, während in der Parabel die Darstellungselemente nur in ihrer *Gesamtheit* eine Entsprechung fordern; dagegen bleiben die Einzelzüge irrelevant. Im Lichte dieser Unterscheidung untersucht B. die biblische Umwelt des Hohenliedes auf Parallelen (Ezech 16, 23; Is 5, 1—7 u. a.) und kommt zum Ergebnis: „La présomption biblique ne semble donc pas en faveur de l'exégèse allégorique du Cantique" (114).

Die kurze Studie von A. Vaccari S.J. zur Parabel vom Hochzeitsmahl (Mt 22, 1—14) mit ihrem interessanten Hinweis auf die noch heute üblichen Lebensgewohnheiten im Heiligen Land sei wenigstens erwähnt. Dem Johannes-Evangelium sind zwei wertvolle Beiträge gewidmet. X. Léon-Dufour bietet eine tiefschürfende Auslegung des „Zeichens vom Tempel" (Joh 2, 13—22), die auf der für das gesamte Johannes-Verständnis so entscheidenden Einsicht in das besondere Verständnis von Geschichte und Symbolismus im 4. Evangelium aufruht. Bekanntlich sehen manche Forscher von heute diese Spannung unter der Gestalt einer vorgeblichen Gegensätzlichkeit zwischen dem geschichtlichen Faktum und dem literarischen Milieu (E. C. Hoskyns; O. Cullmann): man betont die „kirchliche oder sakramentale Atmosphäre", in welcher das 4. Evangelium verfaßt wurde, in solcher Weise, daß die Glaubwürdigkeit der berichteten Ereignisse in Frage gestellt erscheint. Mit L. Cerfaux sucht L. die Lösung dieses Problems in der Beachtung der beiden „Zeiten", die Jesus selbst für das Verständnis seiner Lehre unterschieden hat: Was seine Zuhörer *jetzt* noch nicht begreifen, werden sie *später*, wenn der Heilige Geist gekommen ist, verstehen. Diese beiden Zeiten — die der Hörer Jesu und die der Leser des Evangeliums — klingen bei Johannes auf, bisweilen ganz deutlich (7, 39; 11, 51; 12, 33), bisweilen versteckt. Im Lichte dieses methodischen Prinzips wird dann das „Zeichen vom Tempel" untersucht. In der Zeit der Hörer Jesu ist das „Zeichen vom Tempel" die Person Jesu mit seinem Anspruch, das Judentum umzugestalten und den Idealtempel zu errichten; in der Zeit der Leser des Johannes ist dieses Zeichen ebenfalls die Person Jesu, aber insofern er durch Tod und Auferstehung in sich selbst den Übergang vom Judentum zum Christentum vollendet hat. Beide Zeiten sind aber nicht isoliert und getrennt zu nehmen, da ja auch der Christ bis zur Wiederkunft des Herrn immer noch „zwischen" den Zeiten steht. Es will mir scheinen, daß hier wirklich ein wichtiger Schritt zum tieferen Verständnis des Johannes-Evangelium getan ist, wenn auch im einzelnen noch manche Frage offen bleibt.

Der langjährige Herausgeber der Nouvelle Revue Théologique, J. Levie S.J., untersucht die Grundsätze einer gesunden Synthese von „kritischer Exegese und theologischer Schriftauslegung". Angesichts der Tatsache, daß innerhalb und außerhalb der Kirche der Ruf nach einer primär theologischen Exegese immer nachdrücklicher ergeht, hat eine solche Besinnung ihre besondere Dringlichkeit. Was L. zur Klärung des Problems beibringt, ist letztlich nichts anderes als die Erinnerung an die gottmenschliche Grundstruktur der Heiligen Schrift, also die Anwendung der chalkedonischen Christusformel auf das Mysterium des Gotteswortes. Von daher wird die durch die Enzyklika „Humani generis" erneut eingeschärfte Forderung an die Exegese, die theologischen Prinzipien der Glaubensanalogie, der Traditionsverbundenheit und des kirchlichen Lehramtes leicht verständlich. Diese allgemeinen Grundsätze werden dann auf die Auslegung der Paulusbriefe angewandt. — Der Beitrag von G. de Broglie S.J. untersucht den „paulinischen

Grundtext gegen die fides naturalis" (1 Cor 12, 3). Verf. legt die vier gängigen Auslegungen dieses seit je als sehr dunkel empfundenen Textes vor und bekennt sich zu der bereits von Holtzmann und Moffart vorgetragenen vierten Lösung, ohne freilich auf die mit dem Paulustext gegebenen theologischen Probleme näher eingehen zu können. So bestechend einfach diese Auslegung ist, so fürchte ich doch, daß hier die erste Lösung, die in 1 Cor 12, 3 eine Anweisung zur Unterscheidung der Geister sieht, zu rasch abgetan wird. — Auf die wichtige literarische Studie zu Rom 8, 23 von P. Benoit O.P. sei wenigstens kurz verwiesen; bringt sie doch einen erneuten Beweis für den oft mißachteten Wert des „textus occidentalis" für die Rekonstitution des ursprünglichen Bibeltextes. — Ebenso sei die Untersuchung von L. Bouyer zu Phil 2, 5ff. hier erwähnt. Es ist nur zu wünschen, daß Verf. seinen Plan, die Bedeutung des Parallelismus Christus — Adam für die gesamte paulinische Theologie herauszustellen, bald ausführen kann.

Die Beiträge aus dem Gebiet der Patristik und Dogmengeschichte werden durch die Studie von P. Th. Camelot O.P. über den theologischen Ertrag der neuesten Forschungen zum Apostolicum eröffnet. Wichtiger als die Tatsache, daß heute manche Thesen von Holl-Harnack-Lietzmann abgetan sind, ist, wie C. gut zeigt, die Besinnung auf den spezifisch theologischen Charakter dieses Glaubenssymbols: das „Credo" meint einen vom Objekt her klar präzisierten dogmatischen Glauben, der zugleich autoritativ normiert ist. Was darin an Kritik gegenüber dem angeblich undogmatischen Gepräge der urkirchlichen Verkündigung liegt, ist leicht einzusehen. — P. Courcelle liefert in seinem kurzen Beitrag einige interessante Erkenntnisse für die Bestimmung des Quellenwertes der Augustinus-Biographie des Possidius, den zumal Harnack so hoch veranschlagt hatte. C. weist demgegenüber die Grenzen dieses Quellenwertes auf, verneint aber nicht, daß Possidius in manchen Angaben wertvolle Ergänzungen zu den Confessiones bietet. — In dem Aufsatz von F. Cayré über „Mystik und Weisheit in den Confessionen des hl. Augustinus" vermißt man eine Auseinandersetzung mit der bekannten Arbeit von E. Hendrikx.

Eine wichtige Frage der Apologetik behandelt G. Bardy in seinem Artikel über die Inspiration der Kirchenväter. Bekanntlich sind die Theologen in der Begründung der These von dem consensus Patrum als unfehlbarer Norm der Glaubenslehre geteilter Meinung. Die Frage, in welchem Ausmaße von einer eigentlichen Inspiration der Väter gesprochen werden darf und wie sich diese Inspiration, von der in den alten Zeugnissen bis zu den Theologen des Mittelalters hinauf so oft die Rede ist, zur Inspiration der Heiligen Schrift verhält, ist noch viel zu wenig untersucht. Auch B. bietet keine erschöpfende Untersuchung. Vielmehr begnügt er sich damit, einige Dimensionen dieser Frage aufzuzeigen und die ersten wichtigen Unterscheidungen anzulegen. Es wäre wichtig, dieses Thema im Rahmen einer größeren Untersuchung wieder aufzugreifen. Sie würde auch die Fundamente für die Hochschätzung der Allgemeinen Konzilien freizulegen haben, wie B. selbst schon andeutet. — Einen besonderen Hinweis verdient sodann die Studie von P. Smulders S.J. zum „Wort und zum Begriff ‚Tradition' bei den griechischen Vätern". Trotz der Arbeiten von A. Deneffe und J. Ranft u. a. bleibt noch viel zu tun, ehe dieser so grundlegende Begriff wirklich geklärt ist. Eine stärkere Berücksichtigung der griechischen Väter, wie sie Sm. hier anregt, dürfte tatsächlich geboten sein. — Bekanntlich haben die Forschungen des Löwener Patrologen und Orientalisten R. Draguet den Wert des seinerzeit von Dom Butler hergestellten kritischen Textes der Historia Lausiaca des Palladius erheblich eingeschränkt. In der vorliegenden Studie bringt Dr. einen Textzeugen aus der Megisti Lavra vom Berge Athos zur Geltung, den Butler noch nicht ausgewertet hatte. Die Frage nach

einer neuen kritischen Ausgabe des Palladius wird dadurch erneut als dringlich erwiesen.

Wir müssen schließen und können auf die Beiträge aus dem Gebiet der Kirchengeschichte und aus jenem Gebiet, das die Herausgeber der „Mélanges" mit „Théologie et Spiritualité" überschreiben, nur in globo verweisen. Den Beschluß der Festschrift bildet die nach Jahren geordnete Bibliographie Lebretons, die für den, der sie zu lesen versteht, selber ein Stück Kirchengeschichte ist, da sie in den mannigfachen Themen die wechselvollen Schicksale der Kirche und der Theologie in unserem Jahrhundert widerspiegelt. Das zeigt aber erneut, wie sehr P. Lebreton als Beobachter und auch als Gestalter mit den geistigen Bewegungen der hinter uns liegenden fünfzig Jahre verbunden ist, und mit welchem Recht ihm eine so imposante Ehrengabe dargebracht werden durfte.

Das Wachstum der Seligkeit nach der Auferstehung

Um die Auslegung von S. th. 1,2 q. 4 a. 5 ad 5

Von Franz Pelster S. J.

Nach der Constitutio ‚Benedictus Deus' Benedikts XII. (1336) gibt es über die Frage, ob die Seligen schon vor der Auferstehung des Leibes die Anschauung Gottes genießen, keine Meinungsverschiedenheit mehr. Anders ist es mit der Frage, ob die Seligkeit der Gottesschau nach der Auferstehung nur ‚extensive' wachse, indem sie jetzt auf den Körper überstrahle, oder auch innerlich in sich selbst (intensive). Während sehr viele neuere Theologen unter dem Einfluß von Thomas, Summa 1, 2 q. 4 a. 5 ad 5, und Cajetan das ‚intensive' leugnen, melden sich neuerdings Stimmen, die auch dieses annehmen[1].

Was Thomas angeht, so lehrt er im Sentenzenkommentar l. 4 d. 49 q. 1 q^a 1 ohne Zweifel das ‚intensive' und ‚extensive'. Die Summa wurde von altersher für das Gegenteil angeführt. Das setzt also einen Meinungswechsel voraus, wie es schon die alten ‚articuli in quibus aliter ⟨oder melius⟩ dixit frater Thomas' besagen[2]. P. Glorieux[3] glaubt nun auf Grund einer Bemerkung Gottfrieds von

[1] So H. Lennerz, De novissimis, ed. 5, Romae 1950, 137—141. Lennerz führt auch Palmieri, Tractatus theologicus de novissimis, Prato 1908, 180 s. als Anhänger dieser Sentenz an. Glorieux hält in dem zu besprechenden Artikel ebenfalls diese Meinung.

[2] Über sie hat nach Quétif-Echard zuerst P. Mandonnet gehandelt: Premiers travaux de polémique thomiste: RevScPhTh 7 (1913) 252—255; nach ihm M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1936, II 452—456. Zu den von Mandonnet und Grabmann genannten Hss kann ich noch hinzufügen: Durham Kathedral Bibliothek B. I 11 (saec. 13/14) ff. 3^r—7^v; Cambridge Gaius-Gonville College Cod. 122 (59) (saec. 13/14) ff. 152^r—153^r; Vat.-Ottobon. 184 (saec. 14). — Leider geben weder Mandonnet noch Grabmann ein Incipit und Explicit, so daß man nicht sehen kann, ob die Hss vollständig sind. In den

Fontaines[4] (Quodl. 2 q. 1) diesen Meinungswechsel leugnen zu können, so daß Thomas auch in der Summa den intensiven Zuwachs gelehrt habe. Gottfried sagt nämlich: Et ideo resumpto corpore beatitudo crescit non solum intensive, sed etiam extensive, licet in libris communiter non reperiatur ‚non solum' propter vitium scriptorum aut propter oblivionem aliquam scribentis principalis. Er versteht unter den ‚libri' offenbar den Abschnitt aus der Summa 1, 2 q. 4 a. 5 ad 5, dem auch die vorhergehenden Sätze wörtlich entnommen sind. Nach den Articuli, nach dem Correctorium des Wilhelm von Mare (um 1282), nach den Ausgaben, auch der Leonina, heißt die entscheidende Stelle freilich: Et ideo corpore resumpto beatitudo crescit non intensive, sed extensive. Glorieux, der sich der Schwierigkeit aus den alten Zeugnissen wohl bewußt ist, glaubt nun, Gottfried habe seine Lesart in Hss der Summa gefunden; zudem sei es unerklärlich, daß Thomas seine Ansicht geändert habe, ohne dies anzudeuten; endlich stehe die Argumentation der Frage in der Linie der Beweisführung der Sentenzen, also auch für intensive Änderung.

Mir will scheinen, daß diese neue Erklärung nicht möglich ist. 1. Gottfried deutet mit keinem Worte an, daß er eine Hs mit ‚seinem' Texte kenne, ja er gibt zu, daß gemeinlich (communiter) der andere Text gelesen werde. Er verteidigt das ‚intensive', und da geht es ihm wie so manchem anderen Interpreten aus alter und neuerer Zeit: der unpassende Text wird durch eine Konjektur in den gewünschten verändert.

2. Thomas hat, soweit wir wissen, im allgemeinen nicht die Gewohnheit, Änderungen seiner Ansicht laut zu verkünden; er geht meistens via facti voran und ändert stillschweigend. Zudem behandelt er hier die Frage ganz nebenher bei Gelegenheit des Artikels: Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

3. Glorieux meint, im Kommentar finde sich die gleiche Beweisführung wie in der Summa, also sei auch die Folgerung dieselbe: das intensive Wachstum. Er hat aber eine Nuance nicht beachtet, die, wie so oft bei Thomas, sehr wichtig ist. Im Kommentar argumentiert Thomas: Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari. Unde et ‚operatio' animae coniunctae tali corpori erit *perfectior* quam ‚operatio' animae seperatae ... Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resumptionem corporis quam ante ... Ideo ⟨propter appetitum corporis⟩ ... eius ⟨sc. animae separatae⟩ *operatio* quae in Deum fertur est *minus intensa*. In der Summa heißt es: Alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis. Quamvis ergo corpus primo modo ⟨sc. ad constituendam essentiam rei⟩ ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen

---

Codd. Durham, Cambridge beginnt nach der Überschrift: Articuli, in quibus frater Thomas de Aquino melius dixit in summa quam in scriptis *D* ⟨In articulis subscriptis dixit frater Thomas melius in summa quam in scriptis. Unde frequenter videtur dicere contraria *C*⟩. D. 1ª q. 4ª in pede ⟨questionis dicit *C*⟩ quod ens divinum cognoscibile per inspiracionem ... Schluß *DC*: resistere cuilibet concupiscencie et mereri vitam eternam. Es ist dies der Schluß von Artikel 21. Es bleibt noch zu untersuchen, ob diese Artikel von Anfang an ein geschlossenes Ganzes bildeten oder Ergänzungen erhalten haben. Was den Ursprung angeht, so deutet das typische ‚in pede' statt ‚in solutione' wenigstens in den Hss von Durham, Cambridge, Ottoboni, Klosterneuburg, Brügge — in anderen, wie Wien Dominikaner 271 (saec. 15), scheint es zu fehlen — auf englische Herkunft. Dort tobte ja auch der Kampf um Thomas zu Ende des 13. Jahrhunderts am heftigsten.

[3] Saint Thomas et l'accroissement de la béatitude: RechThAncMéd 17 (1950) 121—125.

[4] Quodl. 2 q. 1, ed. M. De Wulf et A. Pelzer (Les Philosophes Belges 2), Louvain 1904, 46.

secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto *perfectius habet suam propriam operationem*, in qua felicitas consistit. Das eine Mal war die Gottesschau nur Tätigkeit der vom Leibe getrennten Seele; das andere Mal ist sie Tätigkeit der mit dem Leib wieder verbundenen Seele, die jetzt die ihrer Natur entsprechende Vollkommenheit hat. Damit stimmt das berühmte Ad quintum überein: Dicendum quod desiderium animae separatae ‚totaliter' quiescit ex parte ‚appetibilis', quia habet id quod suo appetitui, sufficit, sed non ex parte ‚appetentis', quia illud bonum ⟨Deum visum⟩ non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo corpore resumpto beatitudo crescit *non intensive*, sed *extensive*. Der Gedanke ist: Da durch den Besitz des als Endgut Erstrebten das Verlangen nach ihm völlig befriedigt ist, kann es nach dieser Richtung keine Steigerung geben: ‚crescit non intensive'. Da aber die Seele ihrer Natur nach Form des Körpers ist, so hat sie das natürliche Verlangen, mit ihm wieder vereint zu werden und ihn an ihrer Seligkeit irgendwie teilnehmen zu lassen. Das geschieht nach der Auferstehung. So wächst die Seligkeit zwar nicht ihrem Wesen nach, aber ‚quoad bene esse' ‚extensive'. Thomas hat also wirklich geändert, und somit können die Thomisten sich mit Recht auf ihn berufen.

Eine andere Frage ist, ob die ältere Ansicht der Theologen hier nicht besser der Vätertradition und auch der Meinung Benedikts XII. entspricht[5]. H. Lennerz tritt entschieden dafür ein und betont, da es vom freien Willen Gottes abhänge, ob die Seele sofort nach dem Tode die volle ‚wesentliche' Seligkeit erhalte oder erst nach der Auferstehung, so sei die Frage in erster Linie durch positive, aus der Offenbarung genommene Beweise zu entscheiden[6].

---

[5] Vgl. die Stellen bei H. Lennerz, De novissimis 122—141. Benedikt XII. betont *nach* der Definition, die Ansicht, derzufolge die Seelen nach der Auferstehung Gottes Wesenheit ‚perfectius, plenius, vicinius, clarius non solum extensive sed et intensive' sehen, ‚*tunc* (vor der Definition) verior et magis consona dictis sanctorum et *adhuc etiam*, omni assertione temeraria circumscripta, probabilior mihi etiam videtur'. A. a. O. 140.

[6] A. a. O. 141.

Besprechungen

Möller, J., *Existenzialphilosophie und katholische Theologie.* gr. 8° (226 S.) Baden-Baden 1952, Verlag für Kunst und Wissenschaft. DM 29.40.

Der Titel „Existenzialphilosophie" bezeichnet das Denken Martin Heideggers, insofern es „auf dem Weg der Aufzeigung der Existenzialien die Seinsfrage stellt" (15). Damit tritt schon „das Verdienst dieser so oft verkannten Philosophie" hervor, das darin besteht, „wieder die Seinsfrage in den Mittelpunkt gestellt und so auf den Grund aller Philosophie neu hingewiesen zu haben" (11). Deshalb ist sich der Verf. auch klar des wesentlichen Unterschiedes bewußt, der dieses Philosophieren von verwandten Richtungen (wie Jaspers und dem französischen Existenzialismus) trennt. Ebenso hat er im Auge, daß Heideggers Denken noch im Fluß, also keineswegs abgeschlossen ist. Was die Kehre betrifft, die manche aus den neueren Veröffentlichungen des Freiburger Philosophen herauslesen wollen, so ist M. der Meinung, seit dem Erscheinen von „Sein und Zeit" habe sich „seine Grundinterpretation des Daseins nicht geändert" (11); dieser Auffassung schließt sich der Ref. an; er gesteht gerne, daß M.s durch ihre tiefe Folgerichtigkeit überzeugende Darlegungen ihn darin bestärkt haben. Des näheren erstrebt das Buch nicht nur eine Interpretation der Existenzialphilosophie, sondern es will „das eigentliche Geschehen dieses Denkens" aufzeigen und „zum Nachvollzug der Struktur existenzialphilosophischen Denkens" (11) hinführen. Tatsächlich ist es M. hervorragend gelungen, über eine bloße Wiedergabe des von Heidegger Gesagten hinaus das herauszustellen, was da geschieht, und zwar nicht allein über dieses Geschehen zu berichten, sondern es neu geschehen zu lassen; der Leser kann miterleben, wie sich das Geschehen von sich selbst her entfaltet. Wir haben es also keineswegs mit einem bloß registrierenden, vielmehr mit einem wahrhaft philosophierenden Werk zu tun. Von hier aus wird die oft schwere und an Heidegger sich anlehnende Sprache verständlich; denn das Geschehen, um das es hier geht, ist ein gar verborgenes und deshalb nur schwer in Worte zu fassendes; außerdem gehört Heidegger ausgesprochen zu den Denkern, bei denen Gedanke und Wort so eins sind, daß man für sein Denken kaum ein anderes sprachliches Gewand zu finden vermag.

Der 1. Teil des Buches läßt im angedeuteten Sinne das existenzialphilosophische Denken geschehen. Nachdem das 1. Kap. Vorfragen geklärt hat, folgen zwei Kapitel, die sich an „Sein und Zeit" und die mehr oder weniger gleichzeitigen Schriften anschließen. Sie zeigen „die Durchführung der Existenzialanalyse" in ihren einzelnen Schritten und enthüllen dann „das Geschehen der existenzialen Interpretation". Mit dem nächsten Kap. wenden sich die Darlegungen den neueren Veröffentlichungen zu; sie entwickeln das, was Heidegger „das wesentliche Denken" nennt, und die sich darin vollziehende „Überwindung der Metaphysik". Das abschließende Kap. ist der viel umstrittenen und gerade für M.s Thematik besonders wichtigen „Gottesfrage in der Existenzialphilosophie" gewidmet. — Man kann ohne Übertreibung sagen, daß dieser 1. Teil die beste Darstellung Heideggers enthält, die es bisher in deutscher Sprache gibt; der Ref. meint außerdem, daß sie auch die an sich sehr mit- und nachvollziehende Darstellung von De Waelhens in französischer Sprache übertrifft. Besonders hervorzuheben ist, daß M. mit feinem Gespür die ganz eigene Mentalität von Heideggers Denken zum Aufleuchten bringt. Selbstverständlich läßt er all die landläufigen, oft so unsachlichen Vor- und Fehlurteile hinter sich. Doch hält er auch sein eigenes Denken fern, um ja die Existenzialphilosophie unverfälscht sprechen zu lassen. Mit Recht warnt er immer wieder vor dem ontischen Mißverständnis der vielverschlungenen Analysen, indem er zu ihrem echten ontologischen Verstehen hinleitet.

Der 2. Teil bringt eine tiefgehende, die Fronten in Bewegung versetzende Auseinandersetzung zwischen dem existenzialphilosophischen und dem theologischen Denken. Dabei wird zunächst aufgewiesen, wie „die Theologie schon von sich aus einen Rahmen eines philosophischen Denkens entwirft" (11); sie

hat nicht weniges über „das Wesen der Philosophie" zu sagen und zeichnet auch eine gewisse „Struktur der Philosophie" vor, und zwar bezüglich der Gotteslehre, des Menschenbildes und der Seinsfrage. Hieran schließt sich die eigentliche Auseinandersetzung, die nach Herausarbeiten der Gegensätzlichkeit die „Begegnungsmöglichkeit im Seinsverstehen" untersucht und die theologische Erfüllung existenzialphilosophischer Ansätze (wie Man und Selbst, Leben und Tod, Angst und Liebe) aufzeigt. M. führt seine Auseinandersetzung aus einem philosophischen Wurf, der so weit in die Tiefe reicht, daß er Heideggers Problematik einigermaßen auf ihrer eigenen Ebene zu treffen vermag.

Deuten wir noch von der Gottesfrage her kurz an, in welchem Sinne der Verf. das Denken Heideggers versteht und auslegt. Dieses vollzieht eine mit der phänomenologischen Methode durchgeführte Analyse des endlichen Daseins; sie ist eine alles Ontische übersteigende ontologische Strukturanalyse und führt zu dem ebenfalls endlichen Sein als ihrem Grund. Von diesem Sein gilt: „Wohl ist im Sein das Absolute mitgemeint, aber vom Sein aus führt kein Weg zur weiteren Erhellung des Absoluten" (141). Daher: „Gott wird keineswegs geleugnet, doch das Denken findet nicht den Weg zu ihm" (134 f.). „Das wesentliche Denken könnte höchstens eine uns gegebene Erfahrung oder ein geschenktes Wissen und Sprechen von Gott als menschliches Sprechen erhellen" (143). „Heidegger will die Möglichkeit nicht leugnen, daß der Mensch im Glauben seines Woher und Wohin sicher sei" (137). Das hat aber mit der wesentlich ontologischen Betrachtung der Philosophie nichts zu tun, sondern gehört dem ontischen Bereich an, genau wie die metaphysische Kausalität, die „den Ursprung des Seienden und des endlichen Seins durch ein unendliches Sein zu klären" (136) unternimmt. — Dieser Deutung kann sich der Ref. in wesentlichen Grundlinien anschließen. Wie er trotzdem eine größere Offenheit bei Heidegger für möglich hält, zeigen seine Ausführungen „Heidegger und das Sein" (Universitas 1951).

In seiner Auseinandersetzung geht M. von der Ausklammerung des Ontischen aus. „Die echte Frage nach dem Grund" hat nämlich nicht nur die „innere Möglichkeit unseres Verstehens" strukturmäßig zu erhellen, sondern auch den „letzten Grund der Möglichkeit der faktischen Begegnung" (213) zu klären. Dabei handelt es sich aber nicht lediglich „um die ontische Begründung des faktischen Vollzugs"; vielmehr liegt wesentlich und zugleich darin „die innere letzte ontologische Begründung der Lichtung als Lichtung" (213) oder des Seins als Seins. Ein „Verhaftetbleiben beim Ontischen als dem ausgeklammerten Gegenständlichen" (213) verengt den Ansatzpunkt und versperrt den Aufstieg zu jenem Bereich, in dem das Ontologische mit dem Ontischen zusammenfällt, weil das absolute Sein eben das subsistierende Sein ist. Da aber Heideggers wesentliches Denken dazu nicht vorzudringen vermag, scheint es selbst über eine letzte „Seinsvergessenheit" (212) nicht hinauszukommen. — Diesen Weg der Auseinandersetzung mit Heidegger kann der Ref. nur bejahen, weil er zu dem Kern der Problematik führt. Von sich aus möchte er beifügen, worauf er in seiner Besprechung der „Holzwege" (vgl. Schol 27 [1952] 248—251) hingewiesen hat, daß Heidegger noch in rationalistischen Vorurteilen steckt, wenn er die Gottesproblematik ontisch und nicht wesenhaft ontologisch, damit aber Gott als Seiendes und nicht als das Sein sieht. J. B. Lotz S. J.

Blondel, M., *La Philosophie et l'Esprit chrétien. I. Autonomie essentielle et connexion indéclinable.* 4. Aufl. 8° (XVI u. 338 S.) Paris 1950, Presses Universitaires de France. Fr 700.—.

In diesem Werk, dessen 1. Aufl. noch während des Krieges erschienen ist, will der greise, inzwischen (am 4. 6. 1949) verstorbene Philosoph von Aix auf neuen Wegen dem alten Problem des Verhältnisses von Philosophie und Christentum nachgehen. Die Methode, um deren genaue Kennzeichnung der Verf. sich immer wieder müht (XIII, 17, 30, 79, 100, 205—207), besteht zunächst in dem Nachweis, daß die Philosophie notwendig Fragen aufwirft, auf die sie selbst keine oder doch keine voll befriedigende Antwort zu geben vermag;

nur die christliche Offenbarung löst diese „Rätsel", freilich durch Antworten, die selbst den Charakter des Geheimnisses haben; diese Antworten wiederum sind für die Vernunft ein Anreiz zu neuen Untersuchungen. So bereichern sich Philosophie und Glaube in ihrer „Symbiose" gegenseitig; die Philosophie kann diesen Dienst freilich nur dann leisten, wenn sie ihre wesentliche Selbständigkeit (autonomie) bewahrt. Bl. zitiert dafür das Wort des hl. Bernhard: Non libera philosophia, nisi adiutrix fidei; non adiutrix fidei, nisi libera philosophia (207).

Der vorliegende 1. Bd. ist der Begegnung der Philosophie mit der christlichen Lehre von Gott und seinem Heilswirken gewidmet; der 2., zuerst 1946 erschienene Bd. soll zeigen, welche Mitwirkung von seiten des Menschen erfordert ist und welcher Hilfe er bedarf, um dem Ruf Gottes und seinem eigenen Hochziel zu entsprechen; der 3. Bd., den zu vollenden dem Verf. nicht mehr vergönnt war, sollte den Ursachen der geistigen Krisen unserer Zeit nachgehen und die Aufgaben, die den Christen heute gestellt sind, sichtbar machen.

Der 1. Bd. gliedert sich in 7 Teile, denen zur weiteren Klärung einzelner Punkte 22 „Exkurse" folgen. Der 1. Teil behandelt „das philosophische Rätsel Gottes und das christliche Mysterium der Dreifaltigkeit". Gewiß vermag die menschliche Vernunft das Dasein Gottes zu erkennen (22), aber der philosophische Gottesbegriff läßt unser Innerstes unbefriedigt (7), wir sehen nicht, wie dieser Gott in seiner Einsamkeit und Selbstgenügsamkeit ein liebender Gott sein kann (10); die Philosophie kommt nicht über einen „frostigen Deismus" hinaus (23). Nur die Offenbarung der Dreifaltigkeit löst die scheinbaren Widersprüche und gibt unserm Gottesbild Leben und Wärme.

Die Untersuchungen des 2. Teils gelten dem Problem der Schöpfung. Die Frage, die das philosophische Denken notwendig stellt, auf die es aber keine recht befriedigende Antwort findet, ist hier die Frage nach dem Sinn der Schöpfung. Wenn Gott sich selbst genügt, warum erschafft er dann die Welt? Wenn er der absolut Gute ist, woher dann das Übel in der Welt? (37) Wenn man sagt, Gott erstrebe durch das Schöpfungswerk seine äußere Ehre, so ist das eine „mehr als anthropomorphistische Erklärung" (46). Alles wird dagegen klar durch das Glaubensgeheimnis der übernatürlichen Bestimmung des Menschen: die Welt ist geschaffen, um einen höchsten Plan der Liebe zu verwirklichen (58).

Der 3. Teil geht von der engeren Frage nach der Bestimmung des Menschen aus und führt so ebenfalls auf das Geheimnis des übernatürlichen Lebenszieles. Eine nur natürliche Ausweitung kann für den Menschen, der ins Unendliche strebt, nicht wahrhaft befriedigend sein (67); nichts ist so unvollendet, ja falsch, wie die Idee einer Menschheit, die ihren eigenen Antrieben überlassen bliebe. Der Schlüssel aller Rätsel findet sich nur in der Idee der übernatürlichen Berufung des Menschen (77).

Weniger durchsichtig ist der Gedankengang des 4. Teiles, der den Titel hat: Das philosophische Rätsel einer konstanten vermittelnden Funktion und das Mysterium des menschgewordenen Mittlers. Wenn Bl. hier von der Notwendigkeit einer Einheit stiftenden Funktion, durch die aus der Vielzahl der Ursachen die Einheit der Wahrnehmung bzw. der sittlichen Handlung entsteht, auf den persönlichen Mittler zwischen Gott und Menschheit übergeht, so erscheint dieser Übergang sprunghaft. Verständlicher ist der Satz, die Menschwerdung sei der einzig mögliche Weg, den natürlicherweise unüberbrückbaren Abgrund zwischen Gott und dem Geschöpf zu schließen (92). Sehr schön ist die Darlegung der theologischen Gründe für die jungfräuliche Geburt des menschgewordenen Gottessohnes (94—101).

Der 5. Teil wendet sich der geschichtlichen Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung zu. Hier kann es sich natürlich nicht mehr darum handeln, alle Einzelheiten der konkreten Verwirklichung als notwendig zu erweisen. Wohl aber zeigt sich hier die Meisterschaft Bl.s, die Angemessenheit der göttlichen Anordnungen aufzuzeigen, z. B. bezüglich der Prüfung der Stammeltern (116 f.) oder der mosaischen Gesetzgebung (142 f.). Sehr anregend sind die Ausführungen über den Zustand der gefallenen Menschheit, für den Bl. den Ausdruck „trans-

natural" geprägt hat, der auch in das Philosophische Wörterbuch von Lalande übernommen worden ist. Das philosophische Rätsel, warum der Mensch das Gute wohl erkennen und wünschen, aber nicht vollkommen erfüllen kann, löst sich nach Bl. nur im Geheimnis dieses transnaturalen Zustandes, der zugleich die übernatürliche Bestimmung wie die Erbsünde einschließt (131—135).

Am überzeugendsten wirkt die Methode Bl.s im 6. Teil, in dem es sich um das Problem der Wiedergutmachung der Sünde handelt. Zur Lösung dieses quälenden Problems, das die Philosophie zu Unrecht beiseite schiebt, ist tatsächlich nur die christliche Offenbarung befähigt (164). Die ebenso gedankentiefen wie warm empfundenen Ausführungen über den Opfertod Christi als Werk der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe (173—182) sind wohl das Schönste, was das Buch bietet.

So kann der Verf. nach dem kurzen 7. Teil über die unmittelbaren Folgen des „Consummatum est" mit Recht den abschließenden Satz schreiben: Wir haben, scheint es, unser Versprechen erfüllt: in der christlichen Lehre vom göttlichen Heilsplan liegt in keiner Weise ein „Skandal für den Philosophen", nichts, was irgendwie der Allmacht oder der höchsten Weisheit oder der unerschöpflichen Liebe abträglich sein könnte (197).

Wie diese Worte zeigen, ist das eigentliche Ziel des Werkes für Bl. ein apologetisches. Und der greise Verf. hat die Genugtuung gehabt, daß ihm durch Msgr. Montini im Auftrag des Papstes die Anerkennung zuteil wurde, er habe sich als barmherziger Samaritan bemüht, die verwundete Menschheit zu verstehen, und, zu ihr in ihrer eigenen Sprache redend, wirksam dazu beigetragen, ihr die unausweichlichen und heilbringenden Fernsichten ihrer göttlichen Berufung wieder zu eröffnen.

Eine kleine Einschränkung nur ist in das hohe Lob des Werkes eingefügt: sauf quelques expressions qu'une rigueur théologique eût voulu plus précises. In der Tat könnten einige Ausdrücke den Anschein erwecken, als sollten der menschlichen Vernunft allzu enge Grenzen gesetzt werden und als werde eine rein natürliche Vollendung des Menschen als innerlich unmöglich erklärt, so daß die menschliche Natur ohne übernatürliche Bestimmung geradezu sinnlos wäre. Daraus würde sich dann aber (entgegen der Lehre von „Humani generis") ergeben, daß Gott vernunftbegabte Wesen nicht schaffen kann, ohne sie zur beseligenden Anschauung seiner selbst zu berufen. Diese Folgerungen liegen Bl. aber fern. Er will durchaus nicht leugnen, daß die übernatürliche Erhebung dem Menschen ungeschuldet ist; ausdrücklich sagt er, auch ohne übernatürliche Erhebung würde die menschliche Natur (als natura pura) lebensfähig sein (110); darum kann auch der jetzige Zustand des Menschengeschlechtes philosophisch nicht als auf einer Ursünde beruhend erkannt werden (135).

Wenn trotzdem immer wieder betont wird, daß nur die Antworten des Glaubens eine befriedigende Lösung auf die Fragen der Philosophie geben, daß nur das übernatürliche Ziel dem Menschen und der ganzen Schöpfung einen Sinn verleihen kann, so sind hier sicher Präzisierungen erforderlich, wenn Widersprüche vermieden werden sollen. Es kann eben in vielerlei Abstufungen von „Möglichkeit" und „Unmöglichkeit" die Rede sein. Was an sich der menschlichen Vernunft (physisch) möglich ist, kann im gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes einer vom Christentum noch nicht befruchteten Philosophie (moralisch) unmöglich sein; und ein Ziel, das gegenüber der abstrakt gefaßten Menschennatur durchaus möglich und sinnvoll wäre, kann in der konkret verwirklichten, auf Gottes übernatürlichem Heilswillen beruhenden Ordnung unmöglich sein. Bl. ist als „existenzieller" Denker ganz dem Konkreten zugewandt, und diese Sicht hat gewiß ihre Berechtigung. Aber sie bedarf, soll sie nicht mißverständlich werden, der Ergänzung durch eine metaphysische Wesensbetrachtung der „Natur" des Menschen. Es mag sein, daß der Begriff der „reinen Natur", theologisch gesprochen, eine Hilfskonstruktion ist, aber der Begriff ist nun einmal der notwendige Bezugspunkt zur Klärung dessen, was über-natürlich ist. So setzt denn auch Bl. diesen Begriff voraus, wenn er das Übernatürliche als das bestimmt, was keiner möglichen geschaffenen Natur ohne weiteres zugeschrieben werden kann (110). J. de Vries S.J.

Schindewolf, O. H., *Grundfragen der Paläontologie.* gr. 8° (506 S., 392 Abb.) Stuttgart 1950, Schweizerbart. DM 47.—; geb. DM 49.60.

Der Verf. leitet sein für Biologen wie Naturphilosophen gleich bedeutsames Werk mit einer durch gut ausgewähltes Bildmaterial unterstützten Darlegung über die Grundfragen der geologischen Zeitmessung ein (Gesteine, Fossilführung, Atomzerfall, zeitliche Verbreitung der Tier- und Pflanzenstämme, Einzelfragen der Zeitgliederung).

Der Hauptteil des Werkes ist den Grundfragen der organischen Stammesentwicklung (Quellenwert der fossilen Urkunden, Gesetzmäßigkeiten der Stammesentwicklung) gewidmet. Was den Quellenwert der Fossilien betrifft, sind besonders zwei Fragen zu beantworten: 1. Wie können die Fossilien für stammesgeschichtliche Feststellungen ausreichend sein, wenn nur die Hartteile der früheren Organismen überliefert sind? 2. Wie verhält es sich mit der Lückenhaftigkeit der Überlieferung? Auf die erste Frage erwidert der Verf., daß das paläontologische Material in vielen Fällen von einer überraschenden Vollständigkeit und Feinheit der Erhaltung ist. Es gelang, um nur ein Beispiel herauszugreifen, an den Cephalaspiden (uralten niederen Agnathen-Kieferlosen) das Gehirn sowie das Blutgefäßsystem und Nervensystem des Kopfes in allen Einzelheiten festzustellen. Moderne technische Mittel (Serienschnitte und Wachsplattenmodelle) ermöglichten es auch, die Weichteile dieser alten Typen mit aller wünschenswerten Genauigkeit zu rekonstruieren.

Die zweite Frage (Lückenhaftigkeit der Überlieferung) hängt eng mit der Frage nach dem qualitativen Erhaltungszustand des fossilen Materials zusammen. Der Satz von der Lückenhaftigkeit stammt aus der Frühzeit der Abstammungslehre, die erwartete, daß die fossile Lebewelt ein ununterbrochenes Formenkontinuum bilde und die geologischen Schichten voll von Resten aller möglichen Übergangsformen seien. Dieser Forderung konnte nun tatsächlich bis heute nicht entsprochen werden. Es gibt zwar zahlreiche Entwicklungsreihen mit kontinuierlichem Formenwandel und aller nur wünschenswerten Lückenlosigkeit. „Jedesmal aber, wenn wir bis an den Anfang dieser geschlossenen und reichlich belegten Reihen vordringen, dann stehen wir vor einer unüberbrückten Kluft. Die Reihen reißen ab und führen nicht über die Grenze des jeweiligen Bautypus hinaus, dem sie angehören. Ihr Anknüpfungspunkt ist nicht erkennbar; die einzelnen Baupläne stehen ohne wirkliche Zwischenformen gesondert neben- bzw. hintereinander" (126). Die „natürlichen Sprünge der Entwicklung" gehen nicht auf zufällige Fundumstände oder Lücken in der Überlieferung zurück. Die bestehenden Lücken in den Formzusammenhängen sind vielmehr „der Ausdruck eines natürlichen, primären Fehlens von Übergangsformen" (129).

Die Besprechung der Gesetzmäßigkeiten der Stammesentwicklung leitet der Verf. durch ausführliche Analyse zweier Beispiele ein: die Entfaltung der Cephalopoden und der Steinkorallen. Es zeigt sich, daß z. B. die Entwicklung der Nautiloiden im Anfangsstadium stürmisch und mit schlagartiger Anlage fast sämtlicher Gehäusetypen erfolgt. (1. Phase oder Typogenese). Darauf setzt dann eine lange, kontinuierliche und langsame Entwicklung mit allmählichem Formenwandel ein (2. Phase oder Typostase). Den Abschluß des Entwicklungszyklus bildet die Typenauflösung (Typolyse), die durch Merkmale des Niederganges und der Entartung (Überspezialisierung, Riesenwuchs) gekennzeichnet ist. Auch die Entfaltung der Ammoneen geschieht nicht in einem einförmigen, gleichmäßig fortschreitenden Artenwandel, sondern ist ausgesprochen „phasen- oder quantenhaft" (173). Die Entfaltung des Stammes ist durch tiefe Einschnitte gestaffelt und zeigt eine deutliche Periodizität. Auch hier wird eine neue Blütezeit eingeleitet durch eine Phase explosiver Formbildung. Die Sprunghaftigkeit der Typenumprägung kann nur in frühen ontogenetischen Stadien erfolgt sein. Allmählich wirkende Auslesevorgänge können kaum entscheidend mitgewirkt haben, besonders dann, wenn etwa wie bei den Heterokorallen der neue Bauplan dem alten Organisationstyp (den Pterokorallen) offensichtlich unterlegen ist.

Aus allen bisher angeführten und analysierten Beispielen zieht der Verf. einige wichtige allgemeine Folgerungen. Die erste Folgerung ist der Schluß, daß die Abstammungslehre „eine unabweisbare Denknotwendigkeit" (196) ist. Der wichtigste Beweisgrund wird der zeitlichen Ordnung der Typen (bzw. ihrer zunehmenden Organisations- und Entfaltungshöhe), der gesetzmäßigen Parallelität zwischen Bau und historischer Abfolge entnommen. Die Lücken zwischen den größeren Organisationstypen (etwa oberhalb der Familie) stellen nach Ansicht des Verf. keine ernste Schwierigkeit für die Abstammungslehre dar. Sie besagen nur, daß die bisherigen Vorstellungen über Typen-Entstehung (d. h. auf dem Wege eines allmählichen, fluktuierenden Artenwandels) nicht zutreffend sind. Auch das Auftreten von Kollektiv-Typen (Formengruppen mit Merkmalen mehrerer späterhin getrennter Stämme) spricht für den Abstammungsgedanken. Die Lösung des Problems der Typenentstehung wird darin gesehen, „daß die Typen sich in frühontogenetischen Entwicklungsstadien durch eine sprunghafte Erwerbung der neuen Typenmerkmale umgestaltet haben" (202).

Von den weiteren allgemeinen Schlußfolgerungen, die der Verf. aus dem paläontologischen Material zieht, seien noch folgende hervorgehoben: 1. Die Irreversibilität der Entwicklung (Satz von L. Dollo). 2. Die Entwicklung als Proterogenese; d. h. ein neuer Merkmalskomplex wird in frühontogenetischen Stadien angelegt, jedoch nicht bis zum Endzustand beibehalten, sondern von einem Rückschlag auf das Altersgepräge der Vorfahren abgelöst. 3. Die Entwicklung verläuft nach dem „Gesetz der nichtspezialisierten Abstammung", d. h. die Typen stammen nicht von den höchstspezialisierten Entwicklungsreihen der vorausgehenden Periode ab, sondern von den einfachsten Vertretern des Vortypus. Auch hier verläuft also die Entwicklung nicht im Sinne Darwins durch fortschreitende Differenzierung und selektiv gesteuerte Anpassung der Rassen und Arten. 4. In der typostatischen Entwicklungsphase verläuft die Entwicklung orthogenetisch, d. h. gesetzmäßig gerichtet.

Aus dem reichen Tatsachenmaterial und den an ihm nachgewiesenen Gesetzmäßigkeiten versucht Sch. die Frage nach den Entwicklungsfaktoren zu klären. Die Bedeutung der Umweltfaktoren darf nicht übertrieben werden. Das Organ überdauert nach beiden Seiten hin zeitlich die Funktion: „als noch gebrauchsunfähige Anlage oder Oriment vor aller Funktionsausübung und meist lange Zeit hindurch noch als Rudiment, nachdem die Funktion längst erloschen ist" (368). Ausmaß und Mannigfaltigkeit des Formenwandels sind letztlich in inneren Faktoren der Organismenstämme begründet, weshalb jede lamarckistische Auslegung der Stammesgeschichte als völlig unzureichend gekennzeichnet werden muß. Auch die stammesgeschichtlichen Vorstellungen Darwins und vieler Neodarwinisten „zäumen das Pferd beim Schwanze auf". Nicht Rassen- und Artbildung machen das Wesen der Stammesentwicklung aus, sondern „die Herausgestaltung von Bauplänen höherer Ordnung", für die Großmutationen von sehr komplexer Auswirkung zu fordern sind. Eine Darlegung wichtiger Grundfragen aus der biologischen Systematik beschließt das außerordentlich wertvolle und reichhaltige Werk.

Das Buch gehört ohne Zweifel zu den wichtigsten Veröffentlichungen über das Abstammungsproblem. Mit einer außerordentlich umfassenden Sachkenntnis wird die Unhaltbarkeit darwinistischer und neodarwinistischer Vorstellungen über den Verlauf der Stammesgeschichte klargelegt. In vielen Punkten geht Sch. hier einig mit K. Beurlen, der in seinem Buch „Urweltleben und Abstammungslehre" (vgl. Schol 25 [1950] 453 f.) sich gleichfalls von der darwinistischen Vorstellungswelt lossagt und in seiner Theorie von der Neomorphose (Umkonstruktion vom undifferenzierten Organismus aus) ähnliche Gedanken entfaltet. In einem Punkt allerdings bedeutet Beurlen gegenüber Sch. einen wesentlichen, vertiefenden Fortschritt, nämlich in der naturphilosophischen Deutung. Während Sch. eine finale Deutung der Orthogenese und ähnlicher Gesetzmäßigkeiten als unsachlich, ja sogar als „Zuflucht zu irgendwelchen mystischen Prinzipien" (319) ablehnt, dringt Beurlen bis zum finalen Gehalt aller organischen Entwicklung durch. „Mag man den Mechanismus der Vererbung, des

Stoffwechsels, der ontogenetischen Differenzierung bis in ihre letzten Verzweigungen hin mechanisch analysieren — das ist für die Theorie des Lebens und für die wissenschaftliche Erforschung notwendig, ist Voraussetzung jeglicher Erkenntnisgewinnung —, es bleibt ein Rest, und zwar der entscheidende, ein gesetzmäßiger Zusammenhang, der wissenschaftlich unerklärbar bleibt und auf das Gebiet rätselvollen Zufalls abgeschoben werden muß, solange man den finalen Charakter der treibenden Kraft im organischen Geschehen leugnet" (Beurlen 170 f.). Wenn Sch. an verschiedenen Stellen seines Werkes betont, daß der Organismus kein Spielball äußerer Faktoren ist, sondern „weitgehender Eigenlenker der Entwicklungsschicksale" (430), so steht er einer sachbegründeten, finalen Deutung durchaus nahe, so sehr er sie auch in Verkennung ihrer wahren Kausalnatur als „übernatürliche Sondergesetzlichkeit" (430) verwirft.

A. Haas S. J.

Gehlen, A., *Der Mensch.* 4., verb. Aufl. gr. 8° (444 S.) Bonn 1950, Athenäum-Verlag. DM 20.—.

Dieses Werk, nunmehr in einen anderen Verlag übergegangen, ist textlich um rund 30 Seiten gekürzt, was trotz der Einarbeitung neuer Forschungsergebnisse und berichtigender Erkenntnisse durch mannigfache Streichung von Wiederholungen und durch Zusammenziehung einiger Kapitel erreicht werden konnte (Vorwort). Im übrigen ist das Werk wesentlich das gleiche geblieben, abgesehen von dem ganz neugeschriebenen Schlußkapitel (‚Exposition einiger Probleme des Geistes' (412—438), in dem gewisse Ausführungen der Schlußabschnitte in den früheren Auflagen eine bedeutsame „Richtigstellung" erfahren. Wenn darauf das Hauptaugenmerk dieser Anzeige gerichtet sein soll, so ist allerdings zum Verständnis unumgänglich, die methodische Grundlinie und den systematischen Grundriß dieser Anthropologie gegenwärtig zu haben.

Das Verfahren ist durchgängig das einer spezifischen und umfassenden ‚Anthropo-biologie'. Sie will immer den Menschen als Ganzes und als eigenwesigen Sonderentwurf der Natur im Auge behalten. Das gelinge weder einer einseitigen körperbiologischen Betrachtungsweise des Menschen, noch einem dualistischen Schema der Leib—Seele-Einheit Mensch, noch einem anthropologischen Stufenschema Leib—Seele—Geist (bzw. seinen dynamischen Analogien: Drang, Trieb, Wille; Instinkt, Gewohnheit, Intelligenz; u. ä. mehr). Ursächliche Erklärung und ursächliche Ableitung werden grundsätzlich abgelehnt, um die Fehl- und Kurzschlüsse zu vermeiden, aus einem Komplex ein Merkmal zu isolieren und als ‚Ursache' des Komplexes zu setzen (Gebrauch der Hand als Ursache der stärkeren Hirnentwicklung, u. ä. mehr). Welcher Begriff von Ursache gemeint ist, geht aus der kategorischen Erklärung und Begründung hervor: „Der Begriff der ‚Ursache' hat hier vollständig zu verschwinden; er hat einen definiblen Sinn nur da, wo einzelne Zusammenhänge isoliert werden können, also innerhalb echt experimenteller Wissenschaften" (18). Die phänomenologische Beschränkung der anthropobiologischen Methode des Buches, die alle menschlichen Funktionen — die niederen wie die höheren — nur scharf zu beobachten und zu beschreiben vorgibt, kommt aber an vielfältiger, ja durchgehender Anwendung des philosophischen Ursachbegriffs nicht vorbei. Sie will ja die Funktionen als solche in ihrem Vollzuge beobachten und beschreibt sie immer unverhohlen unter teleologischem Gesichtspunkt. Schon die Beschreibung der organischen Primitivität, d. h. der ‚biologischen Mittellosigkeit' des Menschen als ‚Mängelwesens', die dem Verf. als Folie seiner Wesensbestimmung des Menschen als ‚handelndes Wesen' dient, ist ein privativer Gesichtspunkt der ‚Unangepaßtheit', der ohne den vorausgesetzten Begriff einer objektiven Finalursächlichkeit und dementsprechenden Wirkursächlichkeit Licht und Sinn verliert. Die durchgehende anthropologische Fragestellung des Buches nach den Existenzbedingungen des Menschen lautet ja: „Wie kann ein so schutzloses, bedürftiges, ein so exponiertes Wesen sich überhaupt am Leben erhalten?" (19; und öfter ähnlich). Die Antwort aber, der das ganze Buch gewidmet ist, ist die: Der Mensch als das so verfaßte ‚Mängelwesen' ist nur als

‚handelndes' lebensfähig, indem es „die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeitet" (38).

Alle menschlichen Merkmale werden in diesem Buch auf die Handlung als ihre Mitte bezogen, weil sie nach dem Verf. nur in dieser Bezogenheit ihren eigentlichen menschlichen Sinn offenbaren. Unter Handlung aber versteht er jeden Akt des Menschen, sofern er nicht zu sich selbst, sondern nach außen Stellung nimmt. Man fragt sich unwillkürlich: also ist der Mensch als ‚handelndes' Wesen doch nicht der ganze Mensch, die Bestimmung des Menschen zum Handeln doch nicht „das Aufbaugesetz aller menschlichen Funktionen und Leistungen"? In der Tat wird der Mensch auch öfters als das ‚stellungnehmende Wesen' gekennzeichnet. Aber diese Wesensbestimmung will nach dem Verf. nicht etwa als die tiefere und umfassendere verstanden sein, sondern nur als Entfaltung der Grundbestimmung: Mensch sein heißt ‚handelndes Wesen' sein. Weil der Mensch das ‚nicht festgestellte', d. h. unfertige, sich selbst noch erst aufgegebene Wesen ist, nimmt er auch Stellung zu sich selber, „macht sich zu etwas" (33). Im Sinne Kierkegaards ist das aber nicht gemeint. Sein Name taucht in dem Buche ebensowenig auf wie der von Jaspers oder Heidegger (trotz dessen programmatischen Ansatzes vom neu zu bedenkenden ‚Wesen des Handelns' am Eingang seines Briefes über den Humanismus). Wenn beim Verf. die Rede ist von der Weltoffenheit des Menschen und von der Not-wende eigener Stellungnahme, so ist das ‚anthropo-biologisch' gemeint und besagt: Der Mensch ist nicht wie das Tier in seine Umwelt nach fertiger Anlage und voll ausgerüsteter Instinktbegabung ein- und festgefügt, sondern unfertig und instinktarm einer ‚unzweckmäßigen' Reizüberflutung schutzlos ausgeliefert (38). Ist nun insofern die Weltoffenheit seines Wesens für den Menschen eine schwere Belastung, so ist sie doch andererseits als Zwang zur handelnden Bewältigung der Anlaß und Anreiz aller Akte, durch die er mehr und mehr Mensch erst *wird*, in Form kommt und in Form sich erhält: stellungnehmend im ständig sich verändernden Überraschungsfeld der Gegenwart und angesichts der immer neu gefährdenden Zukunft, die er zu gewärtigen hat und der er nur standhalten kann als prometheisches Wesen der Vorsicht und Vorsehung, der Selbstzucht und Handlungsbereitschaft. Akte der Stellungnahme nach innen stehen letztlich im Dienst der Lebensbewältigung nach außen, durch die sie angeregt und in Anspruch genommen werden. Bewußtsein ist nur ein Element und Phasenmoment der Handlung. Die Unterscheidung von Akt, Tat und Handlung ist — wie es scheint — für den Verf. nur sekundär von Bedeutung.

Wie das durchgehende Strukturgesetz aller menschlichen Funktionen und Leistungen — der elementarsten wie der höchsten — in ihrer Dienstrolle an der Handlung besteht, die allein dem Menschen Existenzmöglichkeit verschafft, so ist das ‚Prinzip der Entlastung' der Schlüssel zum gesamten anthropobiologischen Verständnis eben jenes durchgehenden Strukturgesetzes. Was dieses Prinzip, dessen Bedeutung bisher nicht erkannt worden sei, wesentlich beinhaltet, läßt sich aus den Darlegungen des Verf. (67 ff.) kurz dahin zusammenfassen: Auf dem notgedrungenen Wege der Umarbeitung von Mängelbedingungen menschlicher Existenz in Chancen der Lebensfristung kommt es zur Ausbildung stabiler Gewohnheiten und damit zur Freigabe von Energie (die dort bisher für Antrieb, Versuch, Kontrolle usf. benötigt wurde) — also zu einer Entlastung nach unten, die nun ihrerseits den Aufbau immer höherer Funktionen (bis zu den intellektuellen, moralischen und sonstigen kulturellen hinauf) ermöglicht. Daß es zu solcher Verwendung der je freigewordenen Energie kommt, stand zu erwarten, nachdem der erste Hauptteil des Werkes über die morphologische Sonderstellung des Menschen (mit den vielbeachteten Ausführungen über Organprimitivismen, Entwicklungstheorien und Abstammungsfrage; 91—139) den Nachweis erbracht hatte, daß die höheren Funktionen in den Grundplan menschlicher Existenz so „hineinkomponiert" sind, daß sie schon in den niederen vitalen Schichten des Menschen „vorberücksichtigt" sind (20 f).

Der Verf. meint, dieses Ineins von Geist und Leib lasse sich vom Stufenschema Leib—Seele—Geist her nicht begreifen, weil ihm der Schlüssel eines

biopragmatischen Verständnisses des schutzlos weltoffenen, reizüberflutet belasteten, sich handelnd entlastenden Wesens ‚Mensch' abgehe. Die Genesis des Geisteslebens an Hand dieses neuen Schlüssels verständlich zu machen, ist der Inbegriff der beiden übrigen — in sich nur lose geschiedenen — Hauptteile des Werkes. Der umfangreichste mittlere Teil (140—353) ist beherrscht von der neuen (anthropobiologischen) Theorie der Sprache, die im Unterschied zur meist gängigen symbolistisch-intellektualistischen Art, die Funktionen der Darstellung, Kundgabe und Mitteilung der Sprache anzugehen, sie in ihren Wurzeln vom Motorischen her als πρᾶξις erweisen will, als Symbolik im Bewegungsvollzug. Wie die Sprache als Planhandlungsmoment zu begreifen wäre, weshalb sie dem nicht weltoffenen, dem in seiner umweltlichen Instinktgebundenheit verschlossenen Tier versagt bleibe, so sei auch das Denken aus dem sensomotorischen Kreis heraus zu verstehen als Führungsorgan des Handelns, das in seiner sprachlosen, scheinbar rein inneren Form nicht etwa der Sprache vorausliegt, sondern aus ihr abgeleitet ist und „nie seine Aufgabe verliert, in die es endlich übergehen muß: die Steuerung des Verhaltens" (367).

Der Aktionismus des ganzen Werkes verhehlt seine pragmatistische Grundeinstellung nicht. „Die Entdeckung der Pragmatisten, das Bewußtsein von der Handlung her und im Zusammenhang mit ihr zu sehen, war ein großer Fund" (154). Man dürfe aber nicht bei dem herkömmlichen Pragmatismus — „der einzigen bisher erschienenen Philosophie, die grundsätzlich den Menschen als handelndes Wesen ansieht" (319) — stehen bleiben. Er habe verkannt, daß „die Notwendigkeit zu handeln weiter reicht, als die Möglichkeit zu erkennen" (328); daß es irrationale Erfahrungsgewißheit gibt, ohne die auch das rationale Bewußtsein nicht lebensfähig und handlungsmächtig sein könnte. Beide sind in der Wurzel ihrer vorbewußten Lebensaktivität noch ungeschieden eins, künden sich aber dort schon — auf Grund der Vorberücksichtigung des Geistes in der Anlage und im Antriebsüberschuß der weltoffenen Organprimitivität des Menschen — als Tendenz einer Urphantasie (auf Idealität hin) an, die sich im kommenden Lebensgegensatz von technisch-instrumentellem und metaphysisch-ideativem Bewußtsein als Antagonismus zweier Funktionsinstanzen im menschlichen Geistesleben auswirkt.

Damit scheint das anthropologische Schema, der Mensch als ‚handelndes Wesen' verlassen. Daß dem nicht so ist, sollen die nunmehr berichtigten ‚Expositionen einiger Probleme des Geistes' dartun. Die obersten Leitideen und ihre Verkörperung in gesellschaftlichen Institutionen lassen die Abstraktion auf den einzelnen handelnden Menschen und jenen ‚Kurzschluß' einer *direkten* Beziehung dieser Führungssysteme auf die biologische Konstitution des Menschen nicht zu, wie sie noch den Ausführungen in der 3. Aufl. (503 ff.) zugrunde lagen. Inzwischen hat sich der Verf. durch das Studium von Maurice Hauriou und anderer Soziologen wie auch Ethnologen dahin belehren lassen, „daß ein Führungssystem (‚idée directrice') stets das einer Institution ist . . . und wissenschaftlich objektiv nur in bezug auf die gesellschaftlichen Institutionen, in denen es lebt, verstanden werden kann" (414). Als schöpferisches Prinzip der um eine Führungsidee zentrierten Institutionen sieht er jetzt jenes ‚ideative' Bewußtsein an, das mit und gegensätzlich zu dem ‚instrumentellen' Bewußtsein (und seinen Ableitungen) den antagonistischen Lebensvollzug der nach außen gerichteten Stellungnahmen (d. h. Handlungen) des Menschen konstituiert (426 ff.). Wie die Kategorien des instrumentellen Bewußtseins (Bedürfnis, Zweck, Mittel) den Kategorien der anorganischen Natur weitgehend angemessen sind, so sind die Kategorien des ideativen Verhaltens (nachahmendes Sichversetzen in anderes bzw. andere, Selbstverkörperung in einer ‚Rolle', indirektes Selbst- und Gruppenbewußtsein, Gebundenheit an restriktive Verhaltensnormen von außen und die sich unterwerfende Lebensaskese von innen) den Kategorien des organischen Daseins und ihrer nicht bloß äußerlich zu schaffenden, sondern innerlich spontanen Finalität zugeordnet. Wie auf diesem Wege objektiver (wenn auch vielfach sekundärer) Zweckmäßigkeit wichtigste Etappen der menschlichen Kulturentwicklung verständlich werden sollen, sucht der Verf. sehr eingehend aufzuzeigen am Beispiel des Totemismus. Angesichts dieser tierkultischen

Gesellschaftsform, die durch Jahrtausende hindurch führend war, lasse sich aus dem Grundvorgang der ‚parallelen Identifikation der Gruppenmitglieder mit dem Totemtier (oder der Totempflanze)' und der daran gewonnenen Zweckmäßigkeitserfahrung einsichtig machen, wie es zu einem stabilisierten und ritualisierten Verhalten der Gruppe unter sich (oder auch mehrerer Gruppen untereinander) kam, ferner zur Abstoßung der Anthropophagie, zur Institution der (meist exogamen) Ehe, zu Ackerbau, Viehzucht u. dgl. mehr.

Nach der Darstellung in den früheren Auflagen wäre eine unmittelbare Beziehung der höheren Führungssysteme und Leitideen (in Sitte, Recht, Religion, Kunst und gesellschaftlicher Struktur) auf die Antriebsschicht des handlungsbestimmten Menschen anzunehmen gewesen, was auf eine Herleitung der kollektiv bedingten Institutionen aus dem instrumentellen Bewußtsein hinauslief. Dagegen wird jetzt die Wurzel jener Leitideen und ihrer gesellschaftlichen Verwirklichung im Gegenspieler des instrumentellen Bewußtseins, im metaphysisch-ideativen Bewußtsein gesehen, dessen Anteil als Aktionsmoment auch schon in den Handlungsphasen des protomagischen und des mythischen Bewußtseins im Durchgang seiner Entwicklung anzunehmen wäre. Es bleibt aber letztlich bei der Verhältnisbestimmung von ‚Erkenntnis und Wahrheit', wie sie der Verf. (heute wie früher) in Kap. 35 (313—326) von seinem aktionistischen Standpunkt aus entwickelt hat. Vielleicht, daß er das Geistproblem künftig einer nochmaligen Revision unterzieht, die im Aktvollzug des Erkennens (im ‚exercitium actus') das wahre Betätigungsfeld für Handeln im weiteren Sinn des Wortes, dagegen in der bildhaft objektiven Intention des Erkennens (in der ‚specificatio actus') einen Sinn von ‚Objektivität' anerkennt, an den eine rein biopragmatische Betrachtung (vgl. 189 ff. u. ö.) nicht heranzuführen vermag. Daß der Verf. — wie diese Neuauflage seines Werkes beweist — am Geistproblem nicht nur weiterdenkt, sondern auch umzudenken bereit ist, berührt ebenso sympathisch wie die jetzt ausdrücklich (36) bezeugte Geneigtheit, auch auf die thomistische Lehre von der Prägung des ganzen Menschen durch das Geistprinzip in ihm zu achten.

J. Ternus S. J.

Wellek, A., *Die Polarität im Aufbau des Charakters. System der Charakterkunde.* gr. 8° (358 S.) Bern 1950, Francke.

In diesem ideen- und kenntnisreichen Buche, das außerdem lebendig und flüssig geschrieben ist, steht der systematische Gesichtspunkt im Vordergrunde, nicht die Praxis einer charakterologischen Diagnostik. Aber auch der Diagnostiker kann aus ihm manche wertvolle Grundanschauungen, Hinweise und Anregungen entnehmen, selbst und vielleicht gerade dann, wenn er der Meinung ist, daß die eine oder andere Aufstellung des Verf. eine breitere empirische Prüfung und Unterbauung notwendig macht. Solche Prüfung und Unterbauung dürfte für Systematik und Praxis in gleicher Weise fruchtbar sein (vgl. 281). Denn auch der praktische Psychologe ist für seine Menschenbeurteilung daran interessiert, daß seine charakterologischen Beurteilungen über das Stadium einer „noch heute bestehenden, vielfach außerordentlichen Unklarheit und Beiläufigkeit charakterologischer Begriffsbildung" hinauskommen (13). Gerade in diese Richtung zielt aber das Bemühen des vorliegenden Werkes. Und man wird dem Verf. recht geben, wenn er ein „restloses Durchdenken" wenigstens der grundlegenden charakterologischen Begriffe fordert, da sonst auch „die meisten charakterologischen Aussagen — in einem konkreten ‚Gutachten' z. B. — mehrdeutig und vage bleiben" (13). Diese Mehrdeutigkeit charakterologischer Begriffe möchte W. beheben, indem er sie unter dem Gesichtspunkt der Polarität untersucht. Das Prinzip der Polarität im Aufbau des Charakters ist Leitgedanke im System der hier gebotenen Charakterkunde. Dieses Prinzip besagt, „daß die sogenannten Bereiche oder ‚Schichten' der Charakterstruktur jeweils nach zwei grundverschiedenen Seiten hin ausgeformt sind oder sein können, die sich in typischer Weise ‚polar' — als ‚Gegenpole' gegenüberstehen" (14). Die in dem Buche gebotene Übersicht der Polaritäten nach Schichten (60) und noch mehr der Gesamtüberblick der „Eigenschaften" nach Bereichen (326

bis 333) kann einen ersten, allerdings nur oberflächlichen Einblick in die Reichhaltigkeit der Polaritäten vermitteln, die sich im Aufbau des Charakters aufweisen lassen.

W. unterscheidet sieben „Schichten" im Aufbau des Charakters, die teilweise in Parallele zu dem Schichtenschema Rothackers gesetzt werden können: Vitalität, Trieb, Empfindung, Gefühl, Phantasie, Verstand, Wille (55). Dabei ist er sich der Problematik und der Bildhaftigkeit des Schichtbegriffes durchaus bewußt und möchte ihn lieber durch den Begriff des „Bereiches" ersetzen. Sicher geht es nicht an, den Schichtbegriff im Sinne Nicolai Hartmanns einfachhin in die Psychologie zu übernehmen. Immerhin wäre es interessant, die einzelnen von W. angeführten Bereiche und die Schichten Rothackers (Gegenüberstellung, 55) an der Hand des Hartmannschen Schichtenbegriffes zu untersuchen, wobei der Gedanke der Überformung bzw. Überbauung der unteren Schicht durch die jeweils höhere auch zu einer „Logik der Seelenkunde" (47) einiges beitragen könnte. Diese Überformung bzw. Überbauung hat ihre besondere Schwierigkeit im Bereich des Gefühls, der in spezifischer Weise in alle übrigen Bezirke hineinreicht. Gerade an diesem Bereiche ist die Schwierigkeit einer adäquaten und nicht modifizierten Übernahme des Hartmannschen Schichtenbegriffes in die Psychologie zu ersehen. Man könnte versucht sein, das Gefühl als die alle anderen Schichten oder Bereiche überbauende (wohl nicht „überformende") Struktur anzusetzen, und meinen, auf diese Weise dem Kruegerschen Gedanken vom Gefühl als „mütterlichem Ursprung" und „Nährboden" aller übrigen Seelentätigkeiten nahe zu sein. In dieser „Überbauung" (nach Hartmann) müßte aber dann das Gefühl entsprechend als oberste Schicht angesetzt werden. Wir zweifeln allerdings sehr daran, ob man mit einer solchen Konzeption der Schichtung den seelischen Wirklichkeiten und im besonderen der Wirklichkeit des subjektiven Geistes gerecht wird, der im Menschen realisiert ist. W. selber verschließt sich dieser Schwierigkeit einer systematisch richtigen Einordnung der Gefühlsschicht durchaus nicht. Er weist im horizontalen Aufriß seiner Schichten dem Gefühl den vierten, den mittleren Platz an, „gerade zur Kennzeichnung ... der mittenhaften Stellung im seelischen Aufbau" (53). Die Fassung, daß „das Gefühl als Gliedstruktur im Gefüge der Gesamtstruktur angenommen werden muß" (54), scheint uns den Vorzug zu verdienen gegenüber der gelegentlichen Formulierung, daß die „Schichten" als Gliedstrukturen der menschlichen *Seele* anzusehen sind. Für die Seele als solche sind vielmehr eigene Strukturen rein seelischer und nicht mehr psychophysischer Prägung nachzuweisen. Die Bereiche von Verstand und Wille beinhalten solche Strukturen. Ob auch für die sog. höheren Gefühle eine rein seelische Struktur postuliert werden muß, mag von weiteren Klärungen über die Sonderart dieser Gefühle abhängig sein.

W. gruppiert seine Untersuchungen um drei Grundpolaritäten (dabei wird diese Unterscheidung nicht als restlos erschöpfend angesehen, 59): Intensität und Tiefe (59—156), Extraversion und Introversion (157—188), Eshaftigkeit und Ichhaftigkeit (189—239). Von diesen Grundpolaritäten aus und mit den dadurch gesetzten gedanklichen Kategorien überprüft W. sodann die möglichen oder wirklichen polaren Ausformungen innerhalb der von ihm aufgestellten sieben Schichten. Jedenfalls wird bei dieser Art der Behandlung des umfangreichen Stoffes, der sich nicht leicht in ein logisches Organon einfangen läßt, der systematische Gesichtspunkt des ganzen Werkes recht deutlich. Besonders beachtenswert erscheinen uns in diesen Kapiteln die Studien über die charakterologischen Willensprobleme. Sie sind gekennzeichnet durch die polaren Begriffe der Willensheftigkeit und Willensstetigkeit, des Tatwillens und des Formwillens, der Tenazität und des Kürwillens. Vielleicht hätte der Verf. als Einleitung zu diesen drei Kapiteln, auch aus seinen systematischen Gedanken heraus, eine ausführlichere Begründung geben können, weshalb die genannten Gegenüberstellungen als *die* Grundpolaritäten anzusehen sind, die gegenüber anderen, etwa auch als fundamental anzusehenden Polaritäten (59) in einer Theorie vom polaren Aufbau des Charakters eine Vorzugsstellung einnehmen.

Ein weiteres Kapitel des Buches ist der Polarität der Schichten unter-

einander, besonders der Polarität von Gefühl und Wille, Gefühl und Verstand gewidmet (226—239). In diesem Kapitel befinden sich bemerkenswerte Hinweise über den Widerspruch zwischen der Psychologie und der Metaphysik bei Klages. Die Polaritäten der „Kernschicht", Gemüt und Gewissen, „Gespür" und Geschmack, führen an den innersten Kern des Charakters und auch der Persönlichkeit heran (240—275). Und es ist ein unleugbares Verdienst des Verf., daß er auf den Unterschied dieser — im Bilde — eher als horizontal zu fassenden Schicht gegenüber den anderen — gleichfalls im Bilde — vertikal vorzustellenden Schichten hingewiesen hat und diesen Unterschied herausarbeitet. Wir fragen uns, ob die Schwierigkeiten in der Einordnung der Gefühlsschicht nicht Anlaß werden könnten zu dem Versuch, diesen Bereich eher der Kernschicht als den vertikal aufgebauten Schichten zuzuordnen. Mit der Formulierung, das Gemüt sei der Ort der Bindungen, das Gewissen der Ort der verantwortlichen Bindungen (247), ist die Richtung gewiesen, in der eine das innere Wesen dieser sehr komplexen Strukturen angebende Beschreibung zu gehen hat. Dieses Moment der verantwortlichen Bindungen ist im Wesen auch enthalten in der Beschreibung des Gewissens, die dem Referenten vorschwebt: ein Vermögen spontaner Reaktion auf ethische Werte, die mit dem Charakter eines persönlichen Anspruches in das Bewußtsein des Menschen treten.

Aus dem, was wir im Rahmen einer Besprechung über dieses Buch und seine Probleme anführen konnten, dürfte deutlich geworden sein, daß es sich dabei um ein Werk handelt, das geeignet und berufen ist, die Probleme der Charakterologie wirklich zu fördern, Diskussionen wachzurufen und weitere Forschung zu befruchten.

L. Gilen S.J.

Ibn Sina, *Livre des Directives et Remarques. Traduction avec introduction et notes par* A. M. Goichon (Collection d'oeuvres arabes de l'Unesco). 8° (552 S.) Beyrouth 1951, Commission intern. pour la traduction des chefs-d'oeuvre, oder Paris, Vrin.

Vorstehendes Buch erschien als Beitrag zur Erinnerungsfeier des tausendsten Geburtsjahres Avicennas, die man in der islamischen Welt schon 1951 — nach der Mondjahrrechnung — beging. Es bringt das wohl reifste Werk des Philosophen, das Kitâb al-išârât wa l-tanbîhât, d. h. das „Buch der Winke und Anregungen", in französischer Übersetzung mit zahlreichen Anmerkungen. Außerdem hat die Übersetzerin eine ziemlich ausgedehnte Einleitung vorausgeschickt. Darin beschäftigt sie sich zunächst mit Avicennas letztem Werk, der Hikma al-mašriqiyya, der Weisheit des Ostens, und geht dann nach einem kurzen Überblick über den Bildungsgang des Denkers näher ein auf dessen weitere geistige Entwicklung und den Wandel seiner Ansichten, der sich gegen das Ende seines Lebens vor allem in seiner Stellung zur Mystik, aber auch in der Logik, zeigte, Lehrpunkte, die das Verhältnis des Philosophen zu Aristoteles, Plotin und auch zur Stoa in neuem Licht erscheinen lassen.

Wie die gelehrte Verfasserin, wohlbekannt als Avicennaforscherin, S. 70 zutreffend bemerkt, bietet die Übersetzung dieses arabischen Textes, der leider nicht beigegeben werden konnte, sehr große Schwierigkeiten. Diese beginnen schon mit dem Titel. Mit Recht wurde die Wiedergabe Forgets aufgegeben und eine neue bessere gewählt. Baumstark, Geschichte der syr. Lit. S. 317, benennt das entsprechende Werk des Barhebräus „Buch der Winke und Anregungen". Nach Khuarizmi, Mafâtîh al-'ulûm, ed. van Vloten S. 78, 3, bedeutet išâra „viel mit wenig Worten sagen". Bei dem leider nur so fühlbaren Mangel an Hilfsmitteln für die Erklärung arabischer philosophischer Schriften sollte man wenigstens die vorhandenen ausnutzen. Hierbei denken wir vor allem an das von Horten, Theologie des Islam, im Anhang herausgegebene Verzeichnis philosophischer Termini, das trotz mancher nur zu verständlicher Versehen viele wertvolle Ergänzungen enthält und das auch von P. Bouyges, einem vorzüglichen Kenner der arabischen philosophischen Sprache, hochgeschätzt wurde. Horten bringt a. a. O. 129 auch einiges durchaus Beachtenswerte über „anniyya". Ergänzend sei hier zu diesem Ausdruck noch einiges nachgetragen.

Sowohl Bardenhewer, Hermetis Trismegisti . .'. de castigatione animae p. 142, wie Landauer, ZDMG (1875) 376, halten ihn für die Übersetzung von τὸ ὅτι, was Bardenhewer mit existentia wiedergibt. In dem Bruchstück der arabischen Übersetzung der Physik des Aristoteles, in der Hd des Escorial 896, 4 entspricht es dem griechischen τὸ εἶναι. Gerhard von Cremona, der lateinische Übersetzer, bringt dafür anitas. Lateinisch würde ihm am ehesten wohl quodditas entsprechen. Haecceitas, das man auch zur Wiedergabe vorschlug, paßt weniger. Dafür haben wir das arabische hadiyya; siehe Badawi, Ideae Platonicae S. 20, 6, und Horten, Ringsteine Farabi's (Zeitschr. f. Assyriol. 20 [1906] 24, 30). Anders sieht indes die Sache aus, wenn man mit aniyya = Ichheit rechnen muß. Vgl. S. Massignon, Al-Hallaj S. 487, und Horten, Lexikon wichtigster Termini der islam. Mystik S. 8. So könnte man je nach dem Zusammenhang bei alania hominis permanens im Abschnitt über die Seele S. 306 auch an die Fortdauer des Ich denken, vor allem wenn man die Atomenlehre der Mutakallimun im Auge behält. Gerade bei diesem Kapitel, einem der lehrreichsten des ganzen Buches, tritt das Zeitgemäße gewisser Gedanken Avicennas hervor; s. Furlani, Avicenna e il Cogito ergo sum di Cartesio (Islamica 3 [1927] 53 ff.), und Avicenna, Barhebreo, Cartesio (Riv. Stud. Or. 14 [1933] 21 ff.). Die Entwicklung auf logischem Gebiet wird noch eingehenderer Untersuchungen bedürfen, da wir hier mit dem Nachwirken stoischer Gedankengänge rechnen müssen, denen man in jüngster Zeit in den Schriften des lateinischen Mittelalters wenigstens immer mehr auf die Spur kommt; siehe A. Virieux-Reymond, La Logique et l'Épistémologie des Stoiciens, Lausanne 1951, 269 ff., und Schol 26 (1951) 126.

Noch auf einen anderen Punkt möchten wir hier hinweisen, den man, wie uns scheint, zu sehr vernachlässigt. Wie steht es mit der Form des Buches, mit der Art und Weise, wie der große Philosoph seine Gedanken darbietet? Wer die στοιχείωσις θεολογική des Proklos kennt, wird unwillkürlich an sie erinnert. Bestehen hier vielleicht Zusammenhänge? Das würde ja auch für die Frage nach den neuplatonischen Quellen bei Avicenna nicht ohne Bedeutung sein. So regt das Buch zu neuem weiteren Forschen an. Möchte es doch auch mehr Gelehrte gewinnen für die Arbeit an den Werken des großen Denkers, vor allem uns zuverlässige Textausgaben zu schaffen! W. Kutsch S. J.

Messina, G., S. J., *Diatessaron persiano. I. Introduzione. II. Testo e traduzione* (Biblica et Orientalia 14). gr. 8° (CXIV u. 389 S.) Roma 1951, Pont. Ist. Bibl.

Lyonnet, S., S. J., *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron* (Biblica et Orientalia 13). gr. 8° (302 S.) Roma 1950, Pont. Ist. Bibl.

Messina wurde Anfang der dreißiger Jahre auf eine Hs des Diatessarons in der Biblioteca Laurenziana zu Florenz Nr. XVII aufmerksam, die schon Assemani 1742 in seinem „Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum MSS Orientalium Catalogus" unter der Nr. 81 erwähnt. Ein eingehendes Studium der Hs überzeugte M. von ihrer Bedeutung für die neutestamentliche Textgeschichte. Einen ersten Bericht über den Befund der Hs mit einer Textprobe in italienischer Übersetzung aus dem 1. Kap. veröffentlichte er in Bibl. 23 (1942) 268—305; 24 (1943) 59—106, dem er bald eine ausführliche Beschreibung und die vollständige italienische Übersetzung des 1. Kap. (von den 4 Kap.) folgen ließ (Notizia su un Diatessaron persiano tradotto dal siriaco [Biblica et Orientalia 10], Roma 1943, Pont. Ist. Bibl.). Glücklicherweise konnte er noch vor seinem Tode die vorliegende Textausgabe mit italienischer Übersetzung und ausführlicher Einleitung vollenden. In der Einleitung gibt er zunächst einen kurzen Überblick über die Geschichte und den Befund der Hs, in dem gegenüber der schon erwähnten 1943 veröffentlichten Beschreibung noch einige Änderungen und Ergänzungen als Frucht eingehenden Studiums angebracht werden konnten. Die Hs ist nicht das Original, sondern nach einer am Schluß beigefügten Note eine 1547 von dem syro-jakobitischen Kleriker Ibrahîm ben Schammas Abdullâh in der Stadt Hisn Kaif am Tigris im Auftrag

des Patriarchen von Groß-Armenien Stephan V. fertiggestellte Abschrift. Nach einer beiliegenden lateinischen Notiz hätte der Patriarch die Hs bei seiner Obödienzleistung in Rom 1548 Paul III. als Geschenk überbracht (XIII f.). Die der Hs zugrunde liegende persische Übersetzung des Diatessaron wurde nach der Einleitung der Hs in der Gegend des Kaspischen Meeres von einem Ungenannten auf Bitten armenischer Christen angefertigt, deren Vorfahren von den Mongolen hierher verschleppt worden waren und ihre heiligen Bücher in syrischer Sprache mitgebracht hatten, die aber ihre Nachkommen nicht mehr verstanden. Diese Verschleppung hat nach M. wohl zwischen 1220 und 1223 stattgefunden, so daß die persische Übersetzung des Diatessaron nachher, aber vor Ende des 13. Jahrhunderts, d. h. bevor die Mongolen zum Islam abfielen und das Christentum verfolgten, angefertigt sein muß (XIX).

Der Text zeigt zum Teil große Unterschiede gegenüber der Peschitta und folgt in vielem den Alt-Syrern. Außerdem ist er reich an zweifellos tatianischen Lesarten. Nun war aber im 13. Jahrhundert zur Zeit der persischen Übersetzung des Diatessarons auch in Persien die Peschitta im Gebrauch, so daß der Übersetzer wohl diese gebraucht hätte, wenn er eine neue Harmonie anfertigen wollte (XXI). Nach M. hat der persische Übersetzer eine vorliegende syrische Harmonie benutzt, aber die Reihenfolge geändert, die Sigla der Evangelien eingefügt und dabei zum Teil die Evangelisten verwechselt (XXI), oder vermutlich sogar zwei verschiedene syrische Harmonien bzw. eine Harmonie und ein harmonisierendes Lektionar vor sich gehabt, da er bisweilen dieselbe Stelle in verschiedener Fassung bringt (XXII). Daß die Vorlage syrisch, und zwar aus der Zeit vor der Peschitta, sein muß, folgert M. aus häufigeren Übersetzungsfehlern (XXVI ff.).

Das 2. Kap. der Einleitung handelt von den apokryphen Lesarten, die vor allem der syrischen Übersetzung des Protoevangeliums des Jakobus entnommen sind und damit wohl in eine Zeit vor der endgültigen Festlegung des neutestamentlichen Kanons verweisen. Das 3. Kap. befaßt sich mit den stilistischen Eigenarten und Änderungen. Die im 13. Jahrhundert angefertigte persische Übersetzung aus dem Syrischen ist sklavisch, aber der syrische Text war schon vielfach an die Peschitta angeglichen, wenn auch noch manche Eigenarten geblieben waren, die in der Peschitta keine Parallelen haben und uns nur in der persischen Übersetzung des Diatessarons erhalten sind (LIII). Ferner finden sich auffällig viele Semitismen, die der persischen Sprache fremd sind (LIX). Da der persische Übersetzer, wie gesagt, sehr sklavisch eine syrische Vorlage wiedergibt, müssen diese Semitismen sich schon dort finden. Der Verfasser der Vorlage muß nicht nur mit dem hebräischen Text des AT, sondern auch mit den Targumen vertraut gewesen sein (LXXIII). Als Quelle hat er nach M. außer den vier Evangelien und dem Protevangelium des Jakobus wohl noch ein hebräisch abgefaßtes Dokument benutzt. Nur so erkläre sich die hebräische Satzbildung und die teilweise paraphrasierende Deutung des Textes nach Art der Rabbinen an den Stellen, die keine Beziehung zum AT haben. Diese Semitismen können aber nach M. nicht auf Tatian persönlich zurückgehen, sondern müssen durch eine von ihm benutzte, von den vier Evangelien verschiedene hebräisch-rabbinische Quelle bedingt sein (LXXXII). Diese Quelle sieht M. in dem von Hieronymus erwähnten „Hebraicum evangelium", das aber nach ihm (gegen Baumstark) von dem ebenfalls von Hieronymus erwähnten „Evangelium iuxta Hebraeos, chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis litteris scriptum" verschieden ist (LXXXIII). Die stilistischen Eigenarten des persischen Diatessarons fordern aber nach M. als Quelle einen hebräisch und nicht nur aramäisch oder syrisch geschriebenen Text als Vorlage, und damit wäre das „Evangelium iuxta Hebraeos" ausgeschlossen, obgleich Epiphanius sagt, das Diatessaron des Tatian werde von einigen das „Evangelium iuxta Hebraeos" genannt. Im 4. Kap. der Einleitung zeigt M., daß die Hs Pococke 241 aus der Bodician Library nur eine Abschrift des von ihm hier herausgegebenen Codex Mediceus ist.

Für die Textausgabe und die beigegebene italienische Übersetzung hat er im 5. Kap. als Norm aufgestellt, den Text so weit wie eben möglich unverändert

zu lassen, wie er sich im Original findet, auch wo es sich um eindeutig irrtümliche Formen handelt. Die in der Hs in den Text eingeschobenen Anmerkungen hat er nicht übersetzt, sondern nur ihre Stelle vermerkt. Ein Anhang bringt die tatianischen Lesarten im 1. Kap. der persischen Harmonie nach einer Zusammenstellung aus dem Nachlaß von Baumstark. Für alle, die mit dem Persischen nicht vertraut sind, ist es sehr wertvoll, daß die italienische Übersetzung nicht nur wörtlich, sondern oft sklavisch ist (XCV). Anderseits hält sich der persische Text bisweilen so sklavisch an die syrische Vorlage, daß er ohne Kenntnis des Syrischen unverständlich bleibt. Da keine anderen Hss vorhanden sind, die zum Vergleich herangezogen werden könnten, beschränkt sich der Herausgeber auf die getreue Wiedergabe der Hs und die entsprechende italienische Übersetzung, weil ein kritischer Apparat nicht in Frage kommen konnte. Die Anmerkungen sollen nur eine Erläuterung der Übersetzung sein und auf die gelegentlichen Verbesserungen hinweisen, wo eine Stelle so verderbt ist, daß der eigentliche Sinn nicht mehr mit Sicherheit festgestellt werden kann.

Die Bedeutung des persischen Diatessaron für die Textgeschichte der Evangelien besteht — wie schon Baumstark bemerkt hat — vor allem darin, daß jetzt neben dem arabischen Diatessaron ein wenigstens ebenbürtiger orientalischer Zeuge da ist, der durch seine vielen von der Peschitta abweichenden Lesarten, die mit abendländischen Lesarten übereinstimmen, diese als tatianische sicherstellt. Darum hat M. mit seiner Ausgabe der Textforschung des NT einen großen Dienst erwiesen.

Lyonnet geht in einer umfassenden und gründlichen textkritischen Studie der schon wiederholt aufgeworfenen Frage nach, ob nicht analog zur altsyrischen Übersetzung eine alt-armenische Übersetzung der Heiligen Schrift existiert hat, die als solche nicht mehr erhalten ist. Die armenische Überlieferung, so fraglich ihr Zeugnis auch sein mag, spricht deutlich davon, daß die Heilige Schrift zweimal oder wenigstens in zwei Anläufen ins Armenische übersetzt worden ist (11). Conybeare hat 1924 als erster darauf hingewiesen, daß sich bei den alten armenischen Autoren oft Zitate von Bibelstellen finden, die von der heutigen armenischen Übersetzung — nach der Ausgabe von Zohrab von L. kurz Z genannt — abweichen. Das legte ihm schon die Vermutung nahe, ob diesen Autoren nicht eine alt-armenische Übersetzung des Diatessaron vorgelegen habe, von der Z nur eine Rezension nach griechischen Hss wäre. L. hat schon 1938 diesen Gedanken in seinem Artikel La première version arménienne des Évangiles (RevBibl 47 [1838] 355—382) wieder aufgegriffen, wo er die Arbeiten von B. Kraft, Der Römerbrieftext des armenischen Irenäus, zugleich ein Beitrag zur armenischen Bibel (Handes Amsorya 41 [1927] 641—670), P. Essabalian, Le Diatessaron de Tatien et la première version des Évangiles arméniennes, Wien 1937 u. a. weiterführt. Essabalian hatte die Schriftzitate bei Agathangelos und Lazarus von Pharbi mit dem armenisch erhaltenen Kommentar des hl. Ephraem zum Diatessaron verglichen.

Um aber zu einem durchschlagenden Beweis zu kommen, mußte die Untersuchung auf breitere Grundlage gestellt werden. Das hat L. schon in dem genannten Artikel getan, der in der vorliegenden Studie nur noch ergänzt und vertieft wird. Mit Recht weist der Verf. darauf hin, daß es nicht genügt, daß zwei Autoren abweichend von Z einen Schrifttext in gleicher Weise zitieren, um daraus schon auf eine alt-armenische Übersetzung schließen zu können, denn die Übereinstimmung könnte durch die gemeinsame Benutzung nichtarmenischer Quellen, z. B. des Diatessaronkommentars des hl. Ephraem, bedingt sein (15 f.). Aber wenn die Übereinstimmungen bei ganz verschiedenen Autoren sich häufen, die voneinander völlig unabhängig sind, und wenn es sich nicht nur um die eine oder andere Stelle handelt, die vielleicht in einer bestimmten Umgebung einheitlich gedeutet wurde, sondern auch um den gleichen Stil und denselben Wortschatz, dann lassen sie sich nur durch eine gemeinsam vorliegende armenische Übersetzung erklären. Im Altertum pflegten die Übersetzer Schriftzitate vielfach nicht nach der Vorlage, sondern nach dem

Wortlaut wiederzugeben, der ihnen vertraut war (16). Wenn die von Z abweichenden Schriftzitate aus dem den Übersetzern vorliegenden griechischen bzw. syrischen Text erklärt werden sollen, müßten diese abweichenden Lesarten den betreffenden griechischen bzw. syrischen Autoren bekannt gewesen sein und sich in der Originalsprache ihrer Werke finden. Das trifft aber in den meisten Fällen nicht zu (31). Je zahlreicher die zitierten Stellen sind, je öfter sie zitiert werden und je verschiedener die Autoren sind, die sie zitieren, desto durchschlagender ist der Beweis für eine vorliegende alt-armenische Bibelübersetzung.

Neben den armenischen Originalwerken von Agathangelos, Koriun, Eznik, Ps. Gregorius, Mandakuni, Mambré, Elisäus, Ananias von Siuni und Lazarus von Pharbi kommen die armenischen Übersetzungen der griechischen Werke von Chrysostomus (Hom. in Mt und zu den paulinischen Briefen; Reden), Cyrill von Jerusalem, Hesychius von Jerusalem und Severian von Gabalda und der syrischen Werke von Aphraates, Ephraem (Kommentar zum Diatessaron und zu den paulinischen Briefen), Ps. Ephraem, ferner die georgische Bibelübersetzung, die auf eine armenische, von Z wenigstens teilweise verschiedene Übersetzung zurückgeht, die liturgischen Bücher (Brevier, Rituale) der Armenier und schließlich Z selbst zu Wort. Die heutige armenische Übersetzung (Z), die sicher nach griechischen Vorlagen angefertigt oder doch wenigstens überarbeitet ist, muß auf einen Archetyp zurückgehen, da die Hss fast bis ins kleinste übereinstimmen. Doch finden sich einige ganz sekundäre Varianten, die entweder spätere Korrekturen oder ursprüngliche, aus einer alten Übersetzung übernommene Lesarten sind. L. hält bei mehreren von ihnen durch Vergleich mit der georgischen Übersetzung und dem anderweitig festgestellten Text der alt-armenischen Übersetzung das letztere für wahrscheinlicher.

Auf Grund dieses umfassenden Quellenmaterials — wenn es auch noch fast ganz an kritischen Ausgaben der betreffenden Autoren fehlt — kommt L. zu dem Ergebnis, daß eine alt-armenische Übersetzung der Heiligen Schrift existiert hat, und zwar bei den Evangelien sehr wahrscheinlich als Diatessaron, das aus dem Syrischen übersetzt sein mußte. Mag die Kenntnis dieser alt-armenischen Übersetzung auch vorläufig im einzelnen noch sehr beschränkt bleiben, so daß daraus für die Textgestalt des NT noch wenig geschlossen werden kann, so ist sie doch neben der persischen und arabischen Übersetzung des Diatessarons sowie den in Doura-Europos gefundenen griechischen Fragmenten ein neuer Beweis, welche Rolle das Diatessaron Tatians auch im Orient gespielt hat. L. hat durch seine Arbeit das Gelände für weitere Einzelforschungen auf diesem Gebiet abgesteckt und geebnet. Darin liegt das große Verdienst seiner Untersuchungen.

B. Brinkmann S. J.

Journet, C., *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative. II. Sa structure interne et son unité catholique* (Bibl. de la RevThom). gr. 8° (XLVIII u. 1393 S.) Bruges-Paris 1951. Desclée, de Brouwer. Frs. 520.—.

Der 1. Bd. dieser Ekklesiologie, der unter der Bezeichnung „La hierarchie apostolique" im Jahre 1941 erschienen ist, lag leider dem Ref. nicht vor, da er bereits vergriffen ist. Der darin enthaltene Stoff war, wie aus den Verweisen sich ergibt, mehr apologetischer Art. Er wird nun durch eine erschöpfende dogmatische Behandlung des inneren Wesens der Kirche ergänzt. Das umfangreiche, weitausholende und bis in die kleinsten Einzelfragen vorstoßende Werk verdient alle Beachtung und könnte vielleicht als eine moderne „Summa de Ecclesia" angesprochen werden.

Der Verf., Professor am Großen Seminar zu Freiburg in der Schweiz, geht mit gründlicher Vorbereitung an die Arbeit. Die Ausführungen gliedern sich in drei große Abschnitte, von denen der erste die Wesensstruktur der Kirche erfaßt (Christus das Haupt der Kirche, Maria im Herzen der Kirche, der Hl. Geist die göttliche Seele der Kirche), der zweite die Teilkomponenten der Kirche untersucht (geschaffene Seele und Leib der Kirche) und der dritte die

Eigenschaften der Kirche, insofern sie aus Seele und Leib zusammengesetzt ist, behandelt. An verschiedenen Stellen sind noch Exkurse eingeschoben, z. B.: Die Änderung der Lehre vom mystischen Leibe bei Luther, oder: Die Ekklesiologie bei Barth. Andere Gegenstände, zumal solche aus der Mariologie, Missiologie und der Trinitätslehre, sind in die Darstellung bei den sich zahlreich bietenden Gelegenheiten einbezogen. Es ist also eine gewaltige Fülle des Stoffes, die zur Besprechung kommt, wie es aber auch bei einer einigermaßen vollständigen Ekklesiologie heute von vornherein erwartet werden muß. Der Verf. hat seine schwierige Aufgabe mit einer erstaunlichen Kraft spekulativ-theologischen Denkens und in einer klaren, die Übersicht bestens wahrenden Sprache gemeistert. Die Grundlage seiner Anschauungen ist durchweg thomistisch, ohne jedoch einer starren Exklusivität zu verfallen. Die neueren päpstlichen Enzykliken zu den ekklesiologischen Fragen, besonders „Mystici Corporis", aber auch „Humani generis", sind trefflich verwertet und im Zusammenhang der traditionellen Theologie interpretiert. Am meisten ist anzuerkennen, daß J. jedes einzelne Problem bis in seine letzten Ausläufer hin verfolgt und trotzdem die großen für die Lehre von der Kirche maßgebenden Gesichtspunkte nie aus dem Augenmerk verliert.

Es kann bei der Menge des gebotenen Materials und bei der Vielfalt der Fragestellungen und ihrer Lösung nicht wunder nehmen, wenn die Kritik an einigen Stellen eingreifen sollte. Auf den ersten Blick wirkt es am meisten befremdend, daß J. ausdrücklich und ausführlich sich für eine geschaffene Seele der Kirche einsetzt (603—705). Es ist nach ihm die gratia capitalis Christi, insofern sie sich durch den Einfluß des Hl. Geistes, der ungeschaffenen Seele der Kirche, vermittels der sieben Sakramente auf den ganzen Leib der Kirche ausdehnt. Als Folgerung daraus ergibt sich die These: „La charité en tant que pleinement christique, c'est à dire, en tant que cultuelle, sacramentelle, orientée, constitue l'âme créée de l'Eglise" (646). Bei genauerem Zusehen wird man inne, daß so weder die Bedeutung Christi noch die des Hl. Geistes für die Kirche beeinträchtigt wird und daß auch die eigentliche Gliedschaft der Sünder keine Einbuße erleidet. Für einen spekulativen Ausbau der Ekklesiologie dürften die von J. wohl zum ersten Mal herausgestellten Gedankengänge sich als eine fruchtbare Hypothese erweisen. Weiter berührt eigentümlich, daß einerseits mit dem Thomismus Trinität und Inkarnation als Gegenstand des heilsnotwendigen Glaubens bezeichnet werden und anderseits doch die prima credibilia der Gesamtheit der Menschen zugänglich sein sollen (763—796). Hier scheint die Lösung selber annehmbar, die der Verf. gibt, wenn auch die Formulierung allzu sehr einen Kompromiß zwischen der Thomasdoktrin und den aus der modernen Situation hervorgehenden Forderungen darstellt. Eine ähnliche Beurteilung wäre an vielen anderen Stellen möglich. Das Werk als ganzes wird von derartigen Ausstellungen nicht berührt, die sich nur auf Einzelheiten beziehen und lediglich das allmähliche Werden theologischer Erkenntnisse offenbaren. Als Musterbeispiel der Darstellung seien die ganz vorzüglichen Ausführungen über die kirchliche Gliedschaft namhaft gemacht (1056—1081).

Aber eben wegen des großen Wertes des Werkes darf die Kritik auch seine Mängel hervorheben. Sie lassen sich alle auf den einen grundlegenden zurückführen, daß die theologische Literatur außerhalb des französischen Sprachraumes, insbesondere die deutsche, nicht genügend zu Wort kommt. Eigentlich ist das kaum zu verstehen, da der Verf. als Schweizer über internationale Verbindungen verfügen müßte. Tatsächlich kennt er jedoch z. B. für den Kirchenbegriff des hl. Augustinus nicht die gleichnamige, bedeutungsvolle Arbeit von F. Hofmann. Die Wertung der patristischen Ekklesiologie unternimmt er ohne Hilfe der grundlegenden Studien von S. Tromp. Der Scholastik wendet er sich zu und verzichtet auf das Material, das ihm F. Holböck (Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik, Rom 1941) und zumal die Sammlungen A. M. Landgrafs (wir nennen nur die im DivThom zu Freiburg in der Schweiz erschienenen Aufsätze „Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik") geboten hätten. Die neuere deutsche

Literatur zur Ekklesiologie scheint für J. mit dem schon an und für sich etwas einseitigen und jetzt jedenfalls überholten Artikel von E. Przywara „Corpus Christi mysticum, Eine Bilanz" (1940) abgeschlossen. Das sind nur einige Beispiele. Mit aufrichtigem Bedauern müssen wir das feststellen.

Damit wird also das Werk negativ bewertet werden sollen? Keineswegs. Und das ist gerade auffallend, daß J. trotz der Lücken in seinen Literaturangaben das Ziel nicht verfehlt. Nur gelegentlich zeigt sich ein Schaden, z. B. da die Heilsnotwendigkeit der Kirche ohne Berücksichtigung des schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia aus den Akten des Vatikanischen Konzils besprochen wird. Eine 2. Aufl. müßte aber unbedingt die Nachträge fremder Arbeiten bringen.

J. Beumer S. J.

Auer, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. 2. Teil. Das Wirken der Gnade* (Freiburger theol. Studien 64). gr. 8° (XII u. 266 S.) Freiburg 1951, Herder. DM 10.50.

Wie im 1. Teil über „Das Wesen der Gnade" (Freiburg 1942) hat A. auch hier sich als Ziel weniger die Einzeluntersuchung der Theologen als die Gesamtsicht über die Gnadenentwicklung gesetzt. Das hat den bedeutenden Vorteil, daß die großen Linien herausgearbeitet werden konnten und die Ansicht der Einzelnen gleich im Ganzen eingebettet, beleuchtet und geklärt erscheint. Die Schwierigkeit, die im Fehlen besonderer Spezialarbeiten lag, hat der Verf. durch eingehende Textbelege in den Anmerkungen, die fast ein Drittel des Werkes ausmachen, zu überwinden gesucht. Die Forscher werden ihm bei der Durcharbeit seines Buches auch dafür sehr dankbar sein, da die Texte vielfach nicht so leicht erreichbar sind. So ist es ihnen ermöglicht, sich nicht nur selbst ein Bild zu machen, sondern auch noch tiefer nach dem eigenen Vorwissen in Randfragen die Entwicklungslinien sich persönlich zu gestalten. Das Lesen des Werkes ist so trotz seiner gedrängten Sprache, die zur Mitarbeit zwingt, ein echtes Weiterführen in diese Grundfrage der Theologie der Hochscholastik und der Theologie überhaupt.

Es ist selbstverständlich, daß die Darstellung einer Gesamtschau notwendig ein Schema voraussetzt, in das die Entwicklung eingeordnet wird. Hier war dies durch die bisherige allgemeine Forschung über Augustinismus und Aristotelismus im 13. Jahrh. anempfohlen. A. bringt dafür die Terminologie: Sachliche oder naturalistische Metaphysik für das aristotelische Denken (z. B. 17, 24, 50 ff.), personalistische Metaphysik für das augustinisch-franziskanische (z. B. ebd.). Damit ist der Aristotelismus mit seiner von unten aufsteigenden Seinsmetaphysik und der Augustinismus mit der von oben herabsteigenden Lichtmetaphysik gemeint. In der Gnadenbetrachtung wirkt sich das aus in der Sicht des Aristotelismus, in der die Gnade seinsmäßiges Akzidens der Seele ist, die sie zur „Übernatur" erhebt und zu Akten übernatürlicher Seinsqualität befähigt. Im franziskanischen Denken wird Gnade dagegen von oben kommendes „fließendes Licht" oder Leben, das die Seele gottgefällig macht und in der Liebe sich auswirkt, mit der sie am Ende des Jahrhunderts auch identifiziert erscheint.

A. behandelt unter dieser Sicht zunächst die einzelnen Teilfragen nach der *Leistungsmöglichkeit des Menschen ohne Gnade* (6—111): Gutes tun, Sünde meiden, Gebote erfüllen, sich aus der Sünde erheben. Er kann feststellen, wie die katholische Grundlinie durchaus gewahrt bleibt und von einem Neopelagianismus keine Rede sein kann (Harnack). Dennoch ist die Begründung und auch die einzelne Wertung in den Schulen sehr verschieden. Ein bezeichnendes Beispiel: In der Frage, ob der Mensch ohne Gnade das Gebot im Vollsinn (mit der intentio praecipientis) erfüllen könne, sind alle der gleichen verneinenden Ansicht. Die Schulen gehen aber auseinander im Problem, ob die substantia operis ohne Gnade erfüllt werden könne. Thomas nimmt im Sentenzenkommentar diese Möglichkeit an, Bonaventura leugnet sie, wenn er auch die von ihm geforderte helfende Gnade sehr weit faßt und darunter u. a. fides

informis, pietas naturalis oder devotio versteht. Nach ihm ist auch die substantia operis bereits persönliche sittliche Tat, während nach A. bei Thomas der Sachbezug der substantia operis entscheidend ist (41 ff.).

Nach diesen Voruntersuchungen ist der Weg geöffnet zur Behandlung der drei großen Problemkreise: Verdienst, Gnade und Freiheit, Natur und Gnade. In der Lehre vom Verdienst (58—111) wird in der thomistischen Richtung mehr das seinsmäßige Wirken Gottes hervorgehoben, der in seiner Allmacht auch der erste *Beweger* und die erste Ursache des Verdienstes bleiben muß, sei es durch den allgemeinen Konkurs, sei es bei den Franziskanern dieser Richtung wie auch bei Albert d. Gr. durch den Hl. Geist. Die andere Auffassung mit Odo, der Summa Alexandrina führt die Begründung der Verdienstmöglichkeit auf die freie Bindung seitens Gottes in seinem *Versprechen* zurück. Das wird dann bei Scotus zur Grundlage seiner ganzen Theologie, welche die Freiheit des Schöpfergottes gegenüber allen seinen Werken herausstellen will, ohne jedoch deren inneren Wert leugnen zu wollen (66). Für die Wirksamkeit der causa secunda wird im Thomismus der seinsmäßige Gnadenhabitus der Seele angenommen (71), der aber zu seiner Auswirkung der Tugenden, vor allem der Liebe bedarf (ebd.). Dadurch war der Gefahr einer bloßen Verpersonalisierung gesteuert. Die stärker augustinische Richtung hat sich diesen Gedanken besonders seit Odo geöffnet, der in seinen Quaestiones de gratia eindeutig schreibt: „Soll der Wille im verdienstlichen Wirken des Menschen seine freie Aktivität bewahren und doch auch über seine Natur hinaus wirken können, so muß dem Willen etwas gegeben werden, was ihm seine aktive Freiheit läßt und dennoch zugleich das Mitwirken Gottes garantiert: das ist eben die Gnade, ein geschaffenes Geschenk Gottes, die erste Formursache des Verdienstes ist" (73). Übrigens sind auch hier die verschiedenen Schulen in der katholischen Grundansicht einig, daß für jedes Verdienst der Gnadenstand erforderlich ist (73).

Die Ausführungen zum Problem der Freiheit (112—201) hat A. S. 200 f. gut zusammengefaßt. Zwei große Lehrsysteme zeigen sich. Das Seinssystem des Thomas ist von der Vorstellung einer einheitlichen Seinswirklichkeit von Gott und Mensch getragen. Die Freiheit ist durch dieses Zusammenspiel garantiert: Gott als der erste Beweger und der Mensch in seiner freien potentia oboedientialis (im alten Sinn), dem freien Gehorchen in der Gnade. Demgegenüber hat nach A. die franziskanische Richtung, besonders in Scotus, mehr das „Freiheitserlebnis" begreifen wollen, so daß bei Scotus der die Gnade frei gebrauchende Mensch und der frei akzeptierende Gott die Rolle einnimmt, die bei Thomas die sachliche potentia oboedientialis und Gott als erster Beweger einnimmt. Bonaventura steht zwischen beiden Richtungen in einer mystischen Theologie, in der die Christusmystik lebendig dasselbe Ausgleichsglied ist wie bei Thomas Gott und die potentia oboedientialis (193 ff).

Naturgemäß liegt im Problem Natur und Gnade der Schwerpunkt und auch ein gewisser Prüfstein für die vorherigen Ausführungen (202—250). Bereits in den beiden behandelten Vorfragen über die Axiome ‚Gratia perficit naturam' und ‚Gratia supponit naturam' kommt der Unterschied der augustinischen und aristotelischen Denkweise nach A. wieder deutlich zur Geltung. Die „Natur" ist im augustinisch ausgerichteten Denken bloßes Subjekt für das Gnadenakzidens; so bei Bonaventura und Walter von Brügge, der einmal sagt: nudum subiectum (228 f.). Daher hat die Bonaventuraschule auch jede bloß natürliche Vorbereitung so abgelehnt. Dieses Subjekt enthält dann in der Gnade seine innere „Erfüllung" (complementum); bei Bonaventura Adel, Ganzheit, Fülle und innere Ruhe (nobilitare, consummare, quietare: 224). Im aristotelischen Denken hingegen ist die Natur im Weiterwirken der Lehre von materia und forma Fundament der Gnade. Es wird daher der Ausdruck perfectio statt complementum eingeführt, der der Seinsmetaphysik und Finalbetrachtung besser entspricht. Doch zeigt sich auch hier erneut die Schwierigkeit, die beiden Schulen genau zu trennen. A. macht darauf aufmerksam, wie sehr der Aristotelismus und auch die konkrete Gestaltung, die er bei Thomas erfahren hat, auf die Franziskanerschule der mittleren Generation eingewirkt (wie z. B. auf Pe-

trus von Falgario, Richard von Mediavilla, Eustachius von Arras, Wilhelm von Ware). Erst die Olivischule hat die Grundgedanken Bonaventuras und seines Kreises wieder stärker zur Geltung gebracht, bis dann Scotus die Synthese geschaffen habe, freilich in einem ganz anderen Sinn wie Thomas: eben nicht in der statischen Seinsmetaphysik, sondern in der „personalistischen", in der auf der einen Seite der Seinsbegriff seiner scharfen Analogie entkleidet und stärker dem göttlichen Sein in seiner Bewegtheit angeglichen ist, während anderseits das Übernatürliche der Gnade nicht mehr so faßbar bleibt, da es mit der Liebe identifiziert erscheint: „Das ‚Übernatürliche' hat keinen menschlichen realen Seinscharakter und Seinswert mehr, darum wird der unmittelbare Rekurs auf Gott (in der göttlichen Akzeptation) notwendig" (249). A. fügt aber hinzu, daß das keinen Nominalismus im Sinn Ockhams bedeute, da Scotus sich im Lauf des Lebens wieder stärker zum Denken seines Meisters Wilhelm von Ware zurückentwickelte und der Gnade eine gewisse Wirkung in der Seele, besonders im Verdienstakt, wie oben schon ausgeführt, zuerkenne. Der absolut freie Gott und der absolut freie Mensch stehen sich noch nicht gegenüber (250).

Wie sehr das Seiende aber auch die früheren Franziskaner erfaßt hatte, zeigt gut Matthäus von Aquasparta, von dem A. mit Recht sagt, daß bei ihm das Licht bereits die *Form* der Seele ist, die in ihr ruht wie das Licht in der Luft (235). Auch Bonaventura spricht vom Akzidens animae und so alle Franziskaner, die der aristotelischen Richtung sich irgendwie angeschlossen haben. Umgekehrt ist eine der lehrreichsten Ausführungen des Buches gerade da zu finden, wo der Verf. zeigt, wie sich bei Thomas das aristotelische Von-unten-her im Seinsbegriff der Gnadenlehre mit dem Schriftwort 2 Petr 1, 4 („der göttlichen Natur teilhaftig") verbindet. Dadurch wird die Seinsanalogie durch die Glaubensanalogie aufs glücklichste ergänzt und auch zu innerer Einheit in der realen Teilhabe verbunden, so daß A. hier von einem „konstitutiven Element" des Von-Oben-nach-unten im Gnadenbegriff des hl. Thomas sprechen kann (239). Es ist ganz ähnlich wie im Theologiebegriff der participatio scientiae sanctorum, also von oben her, wie M. Grabmann in seinem letzten Werk zur theologischen Erkenntnislehre des hl. Thomas (vgl. Schol 25 [1950] 254—259) so ausgezeichnet gezeigt hat. Er hat dabei auch dargetan, wie es gerade Scotus war, der von „unten-her" die schärfste Kritik daran geübt hat. Von hier aus erscheint vor allem der Ausdruck „naturalistisch" für das thomistische und aristotelische Gnadenbild weniger treffend, und auch der öfter angewandte Begriff vom sachlichen Bild trifft kaum die eigentliche Tiefe. A. hat das selbst gespürt und darum vielfach von einem „mehr" gesprochen. Die Linien ziehen sich bei der Erhellung dieses tiefen Glaubensgeheimnisses zu sehr hin und her. Ein typisches Beispiel dafür ist Albert d. Gr. Er ist auffallend augustinisch in seiner Gnadenauffassung und führt doch bereits den Formbegriff, wenn auch in seiner älteren Gestaltung, ein. Es ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen in dieser wissenschaftlich so bedeutenden Zeit, die sich an Systeme im späteren Sinn noch wenig störte, wenn natürlich auch das Franziskanertum stärker dem Augustinismus verhaftet blieb.

Das so wertvolle Buch dürfte zeigen, wie gut es für die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis des Geheimnisses der Gnade war, daß sie von beiden Seiten: von Gott her und vom Menschen her, gesehen wurde, auch von den einzelnen Denkern. Es ist das eine Erkenntnis, die bis heute beherzigenswert bleibt und auch unserer jetzigen Gnadenerforschung tiefste und wichtigste Wegweisung sein sollte. Bei der vorliegenden Analogie wird es dabei immer zu verschiedenen Betonungen kommen. Nur dürfen sie nicht einseitig werden. Das ist wohl das wichtigste Ergebnis dieser Untersuchung über alle Einzelheiten hinaus, die nun ihre Probe in Spezialuntersuchungen zu bestehen haben werden. Die Forschung aber wird dem Verf. für diese wahrhaft grundlegende Arbeit dankbar bleiben. Denn das Werk ist eine der besten und anregendsten theologischen Untersuchungen von 1951. H. Weisweiler S.J.

Thielicke, H., *Theologische Ethik. I. Band: Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung.* gr. 8° (XV u. 740 S.) Tübingen 1951, Mohr. DM 38.—; geb. DM 42.—.

Das vorliegende Werk des Tübinger Theologen stellt den Versuch dar, die „unmögliche Möglichkeit" (Nr. 203) einer christlichen Ethik auf biblisch-reformatorischer Grundlage zu erweisen. Hat es doch den Anschein, als sei ein solcher Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt, wenn er nicht die reformatorischen Grundlagen selbst aufgeben und katholisch oder philosophisch werden will. Man ist fast geneigt zu sagen, der Verf. habe radikal und rigoros den einen grundlegenden Gedanken „Gott allein" als Grundlage genommen, von ihm her jeden Versuch einer philosophischen oder katholisch-theologischen Ethik verurteilt und trotzdem noch eine Ethik aufzubauen sich bemüht; der Verf. spricht selbst von der „vorstoßenden und sich selbst wieder zurückholenden Aufgabe einer evangelischen Ethik" (181). Somit stellt die vorliegende Ethik eine großangelegte Spekulation über das Paradoxon „Gott allein — und doch Ethik" dar, in die allerdings viel Schrift- und Lutherexegese eingearbeitet ist. Der katholische Theologe wird vor diesem radikalen Versuch immer wieder zu der Frage gedrängt, ob nicht der darin liegende kühne Wagemut und die Fülle von Paradoxa eine andere Interpretation des offenbarten „Gott allein" wahrscheinlicher und den übrigen Offenbarungswahrheiten gemäßer werden lasse.

Im ersten Teil spricht der Verf. darüber, ob nicht, zumal im Zeitalter des Säkularismus, eine Ethik völlig in Frage gestellt sei, bzw. was man von einer theologischen Ethik erwarten könne. Im zweiten und größeren Teil (ab S. 79) legt er eine Prinzipienlehre der Ethik vor; darin kommt zunächst das grundlegende Problem „Rechtfertigung und Heiligung" zur Sprache (S. 79—238), dann das andere „Das Gebot des Schöpfers und das Gesetz über der gefallenen Welt" (S. 239—713). — Für die evangelische Ethik hat nur die Rechtfertigung Realität, die ja ausschließlich auf der Seite Gottes liegt; nicht aber die guten Werke, die einzig als Früchte zu betrachten sind, und zwar Früchte nicht des Christenmenschen einfachhin, sondern des persönlichen Heiligen Geistes in ihm (Nr. 239, 258). Allerdings gibt es neben dem Indikativ der Rechtfertigung auch Imperative, die nach Th. einmal die Hinwendung zum Pneuma statt zur Sarx, sodann die Meidung von Haltungen, die das Ergriffenwerden vom Geiste hindern, verlangen; hindernd aber ist nicht die Sünde einfachhin (1 Kor 6, 12: Alles ist mir erlaubt), sondern eine bestimmte Haltung (gegenüber sündhaftem oder auch nichtsündhaftem Tun; vgl. den reichen Jüngling), die den Menschen gegen den Geist versperrt (316 ff.). Die Sünde als solche steht nicht einfachhin im Widerspruch zur Rechtfertigung (365 b), wohl aber im Gegensatz zum Gesetz, das den Inhalt unserer gläubigen Gottesliebe (655), das Material für „das Mosaik unserer Existenz" im Glauben (1208) in Form einer Forderung (655) aufweist.

Entscheidend im Entwurf des Verf.s ist seine Anthropologie, d. h. eigentlich die Verwerfung jeder Anthropologie. Personsein bedeutet überhaupt kein kontinuierliches proprium des Menschen, sondern ein „Sein in der Relation", die kontinuierliche Treue Gottes zu uns: durch welche Formulierung Th. sich gegen die angebliche „punktuelle Verflüchtigung von seiten der Reformatoren" wehrt (1118; und passim). Verf. lehnt konsequent jedes ontologische Denken über den Menschen und seine Gottebenbildlichkeit ab; nur ein *rein* personales Denken sichere das „Gott allein". Gottebenbildlichkeit ist ein kontinuierliches Angeredetsein (nicht Ansprechbarkeit) von Gott (813) und die entsprechende Antwort des Menschen (811). Letztlich besteht sie darin, daß Gott uns liebt, sagt also nichts über uns selbst aus (821); darum geht die Gottebenbildlichkeit nie verloren, nur hat der Mensch in seinem Abfall ihr einen negativen Modus gegeben (823). „Die Sohnschaft und damit die Ebenbildlichkeit des verlorenen Sohnes beruht, so paradox das nun klingt, nicht auf der Eigenschaft des Sohnes, ‚Sohn' geblieben zu sein, sondern sie beruht auf der Eigenschaft des Vaters, ‚Vater' geblieben zu sein" (842): In Christus hat der Vater seine verborgen

gehaltene Vaterschaft aktualisiert (872). „Als imago Dei ist der Mensch nur Spiegel, nicht Phosphor" (879), der ein eigenes, wenn auch geschenktes Leuchten besäße. Allerdings gibt auch Th. eine ontische Seite des gottebenbildlichen Menschseins zu, um allzu einfachen Einwänden zu begegnen (1062); aber dieses Ontische charakterisiert den Menschen nicht und bildet darum keine theologische Thematik (1065, 1105): daß der Vater sein Kind lieben will, ist einzig eine Aussage über den Vater und nicht über das Kind (1090); der Mensch darf nicht in einem „An sich" als Grundlage eines je verschiedenen Bezuges zu Gott in den verschiedenen heilsgeschichtlichen Phasen gesehen werden, vielmehr besteht er gerade in diesem Bezug (1065). So heißt es nicht nur gegen den Katholizismus, sondern auch gegen E. Brunner (438). Der Mensch ist nur Sünder oder Begnadigter, sonst nichts (440).

Insbesondere interessiert hier noch Th.s Lehre von den „normativen Instanzen" (S. 475—713). Da steht zunächst das Gewissen des natürlichen Menschen. Verf. spricht ihm jede positive Bedeutung ab. Ist es doch gottfremd und gottverschlossen (und damit völlig sündig), indem es dem Menschen kündet „Du kannst (selbst), denn du sollst". Es hat nur die relative Bedeutung, daß Gott es verwerfen kann und verwirft, um es dann völlig neu zu gestalten; es bildet also inhaltlich keinen positiven Anknüpfungspunkt für den Anruf Gottes (vgl. 1643—1674). Die zweite Instanz, von der Th. spricht, ist das Naturrecht. Insofern Natur des Menschen und Urzustand identifiziert werden, ist das heutige sogenannte Naturrecht nur als ein relatives zu bezeichnen, das trotz der bestehenden Inkongruenz die Forderungen der Natur (Urstand) den Notwendigkeiten der gefallenen Welt anzupassen sucht, das absolute Naturrecht also alteriert (2014 ff., 2078). Darum gibt es nicht nur subjektive Fehlerquellen in der Erkenntnis des Naturrechtes (Thomas), sondern die Struktur der jetzigen Welt selbst macht eine echte Naturrechtserkenntnis unmöglich (2077); der Ordo-Gedanke ist in der bestehenden Welt nicht anwendbar (2073, 2114). Unser Naturrecht ist demnach nach Th. keine Schöpfungsordnung, sondern eine Notverordnung, nicht eine Heilsordnung, sondern eine Schutzordnung (2185 f.).

Th.s Ethik ist „durchweg, ausgesprochen oder unausgesprochen, eine evangelisch-katholische Kontroverstheologie. Der Verf. hegt die Überzeugung, daß die beiden christlichen Konfessionen im Laufe der nächsten Jahrzehnte gerade auf dem Gebiete der Ethik zu neuen Berührungen, Distanzen und Gesprächen kommen und *auch* — zu neuen Waffengängen antreten werden" (Vorwort S. VI). Solche und manche andere Worte wollen in der ihm eigenen klaren, oft unverblümten und kräftigen Sprache, die nicht selten weniger dem akademischen Schriftsteller als dem Interesse weckenden und überzeugenden Redner eignet, wohl nicht im Sinne einer glaubenskämpferischen Haltung verstanden werden. Wir dürfen Th. bezeugen, daß er sich offensichtlich um eine gute Kenntnis der katholischen Lehre bemüht hat. Das bedeutet nicht, daß ihm überall richtiges Verständnis und objektive Darstellung geglückt sind; wir wissen alle, wie ungeheuer schwer das ist. Wie in dieser Rezension keine theologische Diskussion über die vorliegende Ethik möglich ist, so kann auch nicht auf alle Unrichtigkeiten und Einseitigkeiten in der Darlegung der katholischen Theologie eingegangen werden; obwohl ein Aufzeigen derselben zugleich dartun würde, daß in manchen Fragen die Kluft zwischen der vorliegenden und der katholischen Ethik vielleicht nicht so groß ist, wie Th.s Ethik vermuten lassen möchte. Nur auf einige Punkte sei kurz eingegangen. Während Verf. einzig und allein ein personales Denken in der Theologie zuläßt, wird das ontologische Denken des Katholizismus in überaus einseitigen und kräftigen Strichen gezeichnet, etwa in der Frage des Apotheken- und Medizincharakters der Gnadenlehre (vgl. 1141), des Additions- und Subtraktionscharakters der Lehre von Natur und Übernatur. Wenn auch, und vielleicht zum Teil in antiprotestantischer Verteidigungsabsicht, das ontologische Element in der Vergangenheit der katholischen Theologie unverhältnismäßig stark betont ist, so darf doch das zweifellos zugrundeliegende und heute mehr und mehr in den Vordergrund dringende personale Denken nicht übersehen werden. Sicherlich, Th. muß eine solche Mischung ontologischen und personalen Denkens ablehnen

(1140), ebenso wie wir beides bejahen werden, um nicht der mit der protestantischen Interpretation des „Gott allein" verbundenen Gefahr eines Nominalismus zu verfallen. Bei einer etwas weniger einseitigen Darstellung des ontologischen Denkens würde auch der Gegensatz zwischen der betonten evangelischen „Reichsunmittelbarkeit" des Christen Gott gegenüber und den ontologischen Zwischenwirklichkeiten im Katholizismus nicht so groß erscheinen; schließlich werden im Katholizismus diese Wirklichkeiten ja auch nicht anders denn als Werk und damit als Wort Gottes verstanden, und zwar als ein solches, das bei aller „Statik" je jetzt von Gott her kommt, so daß es sich auch bei ihnen um „kontingente" Gottesbegegnung handelt (vgl. 1150). Die Bemerkung, daß in der thomistischen Gnadenlehre die Gnade „gewissermaßen ‚eher' da ist als Gott" (1149), beleuchtet das hier Gemeinte.

Auch in der Frage des Verhältnisses von Indikativ und Imperativ stehen sich anscheinend die Auffassungen Th.s und des Katholizismus weniger fern, als es in des Verf.s Darstellung den Anschein hat. Daß es in Richtung auf die von Gott allein zu schenkende Rechtfertigung (beim erwachsenen Menschen) hin den Imperativ gibt, sich dem Geiste Gottes zuzuwenden und wirklich aus seiner, statt aus völlig andern Quellen zu trinken, werden wir grundsätzlich unterschreiben, wenn auch über die Frage, welche Handlungen und Haltungen ein Sichverschließen bedeuten, nicht Einigkeit besteht. Ebenfalls unterschreiben wir gerne die These, daß das Leben des Christen Entfaltung der Rechtfertigung, daß die Gebote das Material für das Mosaik christlicher Existenz und eine Anweisung für die Auswirkung der Gottesliebe des Gerechtfertigten darstellen; was wiederum weitere, sich widersprechende Aussagen nicht ausschließt, die sich selbstverständlich aus dem anderen Verständnis des „Gott allein" und damit der Rechtfertigung ergeben.

Zu der Frage des Naturrechtes geht Verf. stets von der These aus, daß das absolute Naturrecht sich auf den Menschen des Urstandes beziehe. Natürlich ergäben sich dann alle die Anwürfe, die gegen die katholische Naturrechtslehre erhoben werden. Tatsächlich meint aber das absolute Naturrecht (im Sinne des Katholizismus) als Natur das metaphysische Wesen des Menschen, das in verschiedenen Phasen der Heilsgeschichte verschiedenartig verwirklicht ist und von sich aus ein je verschiedenes Verhalten in den verschiedenen Phasen verlangt, um sach- und situationsgerecht sein zu können. Wenn die Kirchenväter von einem „sekundären" Naturrecht (z. B. Machtentfaltung in der menschlichen Gemeinschaft) gesprochen haben, so beziehen sie das allerdings auf den Urzustand mit einem primären Naturrecht. Aber das ist dann in (heils-) geschichtlicher und nicht in metaphysischer Sicht gemeint, besagt also nicht Absolutsetzung solchen Naturrechts und berechtigt darum auch nicht zu der Unterscheidung absolutes und relatives Naturrecht. Die Relativität des sekundären Naturrechtes ist eben eine geschichtliche und nicht zugleich eine metaphysische. Die Kritik des Verf.s kann also nicht als eine innere verstanden werden. Bei unserem Verständnis von Naturrecht sind demnach Schlüsse und Anwendung auf die Situation nicht nur erlaubt, sondern sinngemäß gefordert und bedeuten dann auch keine Alteration des absoluten Naturrechtes. Thomas hat dann recht mit seiner Feststellung, daß es nur subjektive Fehlerquellen gebe.

Mehrmals spricht Verf. mit Rücksicht auf das Vatikanum (sess. 3, cap. 2, Denz. 1786) davon, daß nach katholischer Auffassung durch die Offenbarung die Erkenntniskraft des Menschen geheilt werde (1461 ff., 1891). Tatsächlich ist gemeint, daß nun eben die Offenbarung (also eine andere Erkenntnisquelle als die menschliche Vernunft) das kundtut, was der Mensch zwar an sich erkennen kann, aber in Wirklichkeit nur sehr schwer oder gar nicht erkennt; das dürfte natürlich mit sich führen, daß nachträglich zur Offenbarung — als einer Wegweisung — auch die Eigenerkenntnis leichter wird.

J. Fuchs S.J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Riedmann, A., Die Wahrheit des Christentums. Bd. 2: Die Wahrheit über Christus, Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. gr. 8° (XVI u. 393 S.) Freiburg 1952, Herder. DM 24.80; subskr. DM 22.—. — Der 2. Bd. dieser neuen Apologie des Christentums konnte erfreulicherweise bald dem 1. Bd. folgen (vgl. Schol 26 [1951] 275 f.). Der Gegenstand ist nunmehr die Erlösergestalt Christi, seine Persönlichkeit, sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Der Ton liegt auf der Unvergleichbarkeit, die in beständiger Gegenüberstellung zu außerchristlichen Stifterpersönlichkeiten, wie Laotse, Konfuzius, Zarathustra, Buddha, Mohammed, herausgearbeitet wird. Das 1. Buch behandelt die Unvergleichbarkeit der Erlösergestalt Christi (geschichtliche Quellen, Präexistenz, Gottheit, Inkarnation, Kindheit und Jugend), das 2. Buch die Unvergleichbarkeit seines Erlöserwerkes (Erlösung aus falscher Glaubenslehre, Befreiung aus irriger Sittenlehre, Erlösung aus Sünde und Schuld, Überwindung des Todes, Erlösung aus der Gottesferne). Die wissenschaftlichen Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte hat der Verf. den neuesten Darstellungen entnommen und dabei statt einer verwirrenden Fülle des Materials eine weise und geschickte Auswahl geboten. Die Gegenüberstellung der religionsgeschichtlichen Parallelen mit den geschichtlichen Tatsachen um Jesus sind von ihm selber durchgeführt, und zwar in einer Form, die alle Anerkennung verdient. Die Sprache ist niemals ermüdend, der Aufbau einheitlich und klar, das Urteil von großer Überzeugungskraft. Die an dem 1. Bd. gerühmten Vorteile sind also auch hier hervorzuheben. Auf der anderen Seite tritt aber im 2. Bd. ein Nachteil hervor, der sich bisher noch nicht so geltend gemacht hatte: die Überbetonung des Religionsgeschichtlichen gegenüber dem Exegetischen. Als Beispiel sei zum Beweis nur die Tatsache angeführt, daß Messias und Messianismus weder im Register erscheinen noch in den Ausführungen berücksichtigt werden. So erfährt man nichts über die Messiaserwartungen des jüdischen Volkes und über den Messiasanspruch Christi und dessen etwaige Entwicklung. Selbstverständlich kann man das in anderen Christusmonographien nachlesen, aber eine moderne Apologie für weitere Kreise, selbst wenn sie den religionsgeschichtlichen Standpunkt in den Untertitel setzt, dürfte nicht ganz darauf verzichten. Beumer

Steidl, H., Begegnung zwischen Naturwissenschaft und Glauben. 8° (130 S.) Hildesheim 1951, Lax. DM 4.80. — Das Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen, seit vielen Jahren wieder sehr lebhaft geworden, reißt nicht ab und rechtfertigt in etwa Bavinks Wort von der „Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion", dem man jedoch vielfach einen voreiligen, ja falschen Sinn unterschoben hat. Das hier anzuzeigende kleine, aber sehr gehaltvolle Buch hat zum Verf. einen Kenner der mathematischen Naturwissenschaften von Fach (vormals Oberstudiendirektor in Hildesheim, seit April letzten Jahres ins Niedersächsische Kultusministerium abgeordnet), dem nebst lebhaften theologischen Interessen eine besondere didaktische Ader und Erfahrung eignet, wovon sich der Leser leicht überzeugen kann. Für sein Ziel, den Einklang zwischen Naturwissenschaft und Glaube für heutige Menschen aufzuweisen, schlägt er einen Weg ein, der sich nicht damit begnügt, nur Mißverständnisse auszuräumen oder abzuwehren, sondern ein synthetisches Weltbild entfernen will, das auf den beiden Brückenpfeilern Naturwissenschaft und Glaube aufruht (14; 123). Wir dürfen es hier mit dem Hinweis darauf bewenden lassen, daß die drei ersten Kapitel (17—72) vorbereitenden Charakter haben,

um den Leser in das Verständnis des heutigen, namentlich des physikalischen Weltbildes der Naturwissenschaft einzuführen. Die dort bei aller Kürze didaktisch meisterhaft vermittelten Kenntnisse sind allerdings für das Verständnis des wichtigsten 4. Kap. unerläßlich. Um so mehr wird sich der dem Stoff vielleicht ferner stehende Leser des Geschicks erfreuen, mit dem ihm der Verf. den Schreck vor der Zumutung mehr als dreidimensionaler Räume (sei es solcher euklidischer oder nichteuklidischer Geometrie) benimmt, ihn mit der Vorstellungshilfe eines ‚Flächenland'-Bewohners (53 ff.; 65 f.) an den Blick in je nächsthöhere Dimensionen gewöhnt und umgekehrt ihm die Unanschaulichkeit der (fünfdimensionalen) allgemeinen Relativitätstheorie erleichtert durch Veranschaulichung an einem um zwei Dimensionen erniedrigten Modell (der Jordan'schen Welt), das einem Büffelhorn ähnelt (67 f. u. ö.). Das naturwissenschaftliche Weltbild der Synthesis des Verf. arbeitet mit der Hypothese: die absolute Welt (d. i. die gesamte Schöpfung) sei endlich und von fünf Dimensionen. Er nimmt an, daß sie als solche dem paradiesischen Menschen anschaulich und vollständig zugänglich gewesen sei, während sie dem Anschauungsvermögen des gefallenen Menschen nur bruchstückhaft im dreidimensionalen Erfahrungsraum gegeben sei (76 ff.). In teilweise recht gewagten, theologisch nicht immer einwandfreien Ausführungen wird die Leistungsfähigkeit dieses neuen hypothetischen Weltbildes bzw. die Veranschaulichungskraft seines Modells erprobt am Verständnis gewisser dogmatischer Aussagen, namentlich solcher aus der Schöpfungslehre (vgl. die Weltschau des paradiesischen Menschen im Unterschied zu der des gefallenen Menschen 110 ff.). Mit Zenetti nimmt er dabei an, daß die Reihenfolge der Schöpfungswerke nach dem biblischen Hexaemeron „durch die Wissenschaften klar und überzeugend bestätigt werden" (105), ein Konkordanzversuch, den heute die meisten Theologen schon aus prinzipiellen Gründen nicht sonderlich schätzen werden. Was über den Tod als Übergang der Geistseele aus der dreidimensionalen Erfahrungswelt in den überdreidimensionalen Zustand an zwei verschiedenen Stellen (92 f. — nach H. Conrad-Martius —; 117 f.) ausgeführt wird, regt das kritische Mitdenken des Theologen an, der allerdings nicht alle Auffassungen des Verf. über die eschatologische Verwandlung von Seele und Leib des Menschen als vollgültigen Ausdruck der biblischen und dogmatischen Lehre von den letzten Dingen wird ansehen können. Wenig glücklich erscheint der Versuch, einen neuen Zugang zur Trinitätslehre aus der Sicht des neuen hypothetischen Weltbildes zu gewinnen (116). Der Beitrag zum Verständnis der eucharistischen Transsubstantiation käme darauf hinaus: „Der wesentliche Teil von Brot und Wein liegt in der absoluten Welt und entzieht sich damit unseren beschränkten Sinnen; dieser wesentliche Teil nun wird durch die Worte des Priesters verwandelt" (114). Man fragt sich, ob das der dogmatische Sinn der Unterscheidung von ‚Wesen' und ‚Gestalt' der kirchlichen Eucharistielehre sein könnte? Ganz abgesehen davon, daß die heutige Sakramententheologie nach den Erfahrungen mit analogen Versuchen in nachkartesianischer Zeit kaum mehr Neigung verspürt, sich auf eine solche ‚dogmatische Physik' einzulassen (vgl. dazu den Aufsatz des Rez. in Stimmen der Zeit 132 [1937] 220 ff.). Ergiebiger erscheint und vielfach überzeugender wirkt, was der Verf. aus seinem neuen hypothetischen Weltbild heraus für die Stufen der natürlichen Seinsbereiche, namentlich die des materiellen und des niederen seelischen Bereiches an Verständnismöglichkeit beisteuert; so im Physikalischen z. B. für den Korpuskel-Wellen-Dualismus, für die Vorgänge bei inneratomaren Umwandlungen, bei der Entstehung neuer Himmelskörper und der kosmischen Strahlung (83 ff.); so im Biologischen namentlich für ein anschauliches Verständnis der sprunghaften Entwicklung (91); so im Psychologischen für das Verhältnis ‚Bewußt—Unbewußt' („Der Aktionsraum des Unbewußten ist die absolute Welt": 100) und im Bereich der parapsychischen Phänomene mit ihren raumzeitlichen Paradoxien (98 ff.). Schade, daß W. Moock sich nicht mehr zu der an seiner Zeit-Aktualitätstheorie des Hellsehens hier geübten, positiv aufbauenden Kritik rückäußern kann. Es käme zu einem Gespräch zwischen zwei Geistesverwandten, die sich beide dem Genius eines Albertus Magnus besonders verpflichtet fühlen. Ternus

Schmidt, H., Brückenschlag zwischen den Konfessionen. 8° (292 S.) Paderborn 1951, Schöningh. DM 7.60, geb. DM 9.50. — Der Katholik, der das Anliegen der Una Sancta vertritt, wird von diesem Buch rechten Nutzen haben, wenigstens wenn er nicht Theologe von Fach ist. Es wird ihm hier klar und knapp vorgelegt, worin sich der katholische Glaube von der Lehre Luthers in den wichtigsten Stücken unterscheidet: In der Frage nach Offenbarung und Kirche, nach Gnade und Rechtfertigungslehre mit ihren Konsequenzen für die Lehre von Sakramenten und Meßopfer, Heiligenverehrung und Fegfeuer. Insofern können wir das Buch dem katholischen Laien (für den Theologen bietet es nichts eigentlich Neues) recht empfehlen. Ein wenig anders ist es, wenn wir den Inhalt vom Titel des Buches her angehen. Dieser nämlich verspricht, so will uns scheinen, mehr als das Buch hält und wohl auch halten kann. Einen Brückenschlag im eigentlichen Sinn zwischen den Konfessionen kann es nach katholischer Auffassung ja wohl nicht geben. Darüber läßt übrigens der Verf. selbst keinen Zweifel. Brückenschlag nämlich ließe ein in gleicher Weise und gleichem Ausmaß von beiden Seiten geschehendes Zueinander erwarten. Bisweilen hat man den Eindruck, der Verf. wolle so etwas den Protestanten auch versprechen. Es bleibt dann aber das geforderte katholische Zugeständnis, wie es nicht anders sein kann, im Unwesentlichen und in der nicht immer sehr glücklich klingenden Aufforderung zum „Mea culpa" (wobei es nicht gerade leicht ist, dem heutigen Katholiken begreiflich zu machen, daß er „mea culpa" sagen soll für eine vor vierhundert Jahren, also von anderen begangene „Schuld", selbst wenn man das richtig verstehen kann als Anerkennung einer Schuld der damaligen Träger des kirchlichen Lebens). Den Hauptgrund aber dafür, daß wir die Überschrift im Inhalt des Buches nicht erfüllt sehen, liegt darin, daß der Verf. die Brücke zu schlagen sucht erstens nur zur lutherischen Lehre und zweitens auch nicht eigentlich zum lutherischen Bekenntnis, wie es heute lebendig ist. Gerade in der Lehre über Offenbarung und Glaube, aber auch über die anderen Punkte, hat sich manches seit Luthers Zeit gewandelt auf der anderen Seite, teilweise zu noch schärferer Zuspitzung, teilweise zur Milderung der Gegensätze. Vor allem scheint eine psychologisch wichtige Tatsache zuwenig berücksichtigt: daß es sich in der ganzen interkonfessionellen Kontroverse nicht nur um Lehrunterschiede handelt, die der einzelne durch Bemühen um Einsicht überwinden könnte, sondern um Konfession. Es will uns scheinen, als ob das Buch die Überwindung der Trennung in der Christenheit zu leicht erscheinen lasse. Semmelroth

ΛΩΛΗΣ, Σ. Δ., ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΚΑΙ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗ ΚΙΝΗΣΙΣ. 8° (15 S.) ΑΘΗΝΑΙΣ 1952. ΕΚ ΤΟΥ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟΥ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ.— Der Verf. dieser Schrift, S. D. Lolis, Professor an der Emory-Universität in U. S. A., bespricht die Frage „Orthodoxe Kirche des Ostens und ökumenische Bewegung". Zur Einführung dient ein Vorwort, dann folgt die Anerkennung durch den „Heiligen Synod der Kirche von Griechenland" und endlich das Memorandum selber. Eine eigentliche Einigung mit den Protestanten wird wegen der wesentlichen Unterschiede in der Glaubens- und Sakramentenlehre abgelehnt, wohl aber eine praktische Zusammenarbeit befürwortet. Vom katholischen Standpunkt aus ist diese Stellungnahme nur anzuerkennen, es fragt sich für uns nur das eine, ob die gesamte orthodoxe Kirche des Ostens die gleiche Haltung einnehmen wird. Beumer

Seeberg, E., Luthers Theologie in ihren Grundzügen. 2. Aufl. 8° (240 S.) Stuttgart 1950, Kohlhammer. DM 11.40. — Der im letzten Kriegsjahr verstorbene Verf. dachte sich dieses Buch in erster Linie für Studenten bestimmt. Übersichtlichkeit der stofflichen Anordnung, Ein- und Unterteilung, die öfteren Zusammenfassungen und Wiederholungen, das detaillierte Inhaltsverzeichnis (das in etwa den Mangel eines Registers verschmerzen läßt) erweisen sich als Vorzüge, die der Fachtheologe auch dort anerkennen wird, wo ihm für sein

Interesse der Faden der Fragestellung und Untersuchung oft allzu früh abreißt. Umgekehrt erscheint es nun gerade ihm wieder an diesem Buch besonders wertvoll, daß es die wesentliche Ergänzung zu den zwei Lutherbänden des Verf. bringt, die nur die Gottesanschauung (1929) und das Christusbild Luthers (1937) behandelt hatten. Hier in diesem Grundriß kommt ja, wenn auch nur in den Grundzügen, die ganze Theologie Luthers zur Darstellung, einschließlich — und sogar relativ eingehend — der Ethik. Daß der Einfluß der Scholastik und Mystik auf Luther stark betont wird, liegt in der Linie, wie sie schon in der Dogmengeschichte des älteren Seeberg (IV 1^4 „Die Lehre Luthers", Leipzig 1933) zum Ausdruck kam. Nachdrücklicher noch, als dort geschehen war, wird hier auf nahe Beziehungen zwischen Luther und der deutschen Mystik hingewiesen. „Davon läßt sich nichts abmarkten", heißt es im Hinblick auf die mystikfeindliche Strömung der protestantischen Theologie von Ritschl bis Barth. Es werden zwar an der These, Luther hänge *theologisch* mit der Mystik zusammen (26), Unterscheidungen nach Ja und Nein angebracht. Das geistesgeschichtliche Bild wird in der Tat dadurch etwas klarer, als es in dem entsprechenden Abschnitt der erwähnten Dogmengeschichte geblieben war, vermag aber auch jetzt noch nicht voll zu befriedigen. Das gilt namentlich von dem „produktiven Mißverständnis" des Areopagiten, aus dem Luther zu seiner Lehre vom ‚verborgenen Gott' gekommen sei, um sie später in um so schärferen Gegensatz zur rein negativen Mystik der Transzendenz zu bringen (vgl. 27 63; wie übrigens ähnlich schon im Lutherwerk B. I 144). Im übrigen gehen kritische Hinweise auf Bezüge Luthers zur Mystik so zahlreich durch das Buch hindurch, daß sie fast an die Wiederkehr eines Leitmotivs gemahnen. — Daß der „ockhamistische Strang in der Theologie Luthers" nach der geistesgeschichtlichen Methode des Buches stark betont wird, ist weniger neu; immerhin aber ungewöhnlich die Feststellung: „Manches, was man populär gern als ‚echt lutherisch' preist, erweist sich bei näheren Zusehen eher als ‚echt ockhamistisch' " (38). Der Sonderabschnitt über „Luther und der Humanimus" (40—45) bringt Luther, der kein Humanist war und es nicht sein wollte, in einen „geistesgeschichtlichen Gegensatz ersten Ranges" zum Wahrheits- und Bildungsbegriff bei Erasmus. Als Ergänzung dazu steht in einem späteren Zusammenhang („Motive der Religion Luthers") die These: „Man darf nun aber Luther nicht radikal antihumanistisch oder antiidealistisch (wie man heute sagt) interpretieren" (58), „wenn auch seine Lebenanschauung durchaus antihumanistisch ist" (55). Der aufmerksame Leser wird dabei die Feststellung an ganz anderer Stelle des Buches (224) nicht übersehen, wo Luthers mangelnder Glaube an die Idee „der doch irgendwie bestehenden Wesensnähe Platons zum ‚Deutschen' " gegenübergestellt wird. Für die immer wieder gehörte Auffassung von der Reformation als dem „deutschen Verständnis des Christentums" (für die sich auch Seeberg, Vater und Sohn, so einsetzen) bedeutet das ebenso ein Defizit in der allgemeinen Verhältnisbestimmung von Natur und Offenbarung, wie es zuungunsten nun gerade des deutsch-reformatorischen Verständnisses von Christentum spricht. Angesichts der gängigen protestantischen These von der ‚Hellenisierung des Christentums' in der alten Kirche würde sich von daher schon eine Revision der Reformation nahelegen. Dahin gehören auch einige der Bemerkungen, die der Verf. über die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation Luthers (Kap. 11) macht. Im großen verlaufe die europäische Geistesgeschichte im Dreistromlauf kirchlicher, spiritualistischer und humanistischer Lebenauffassung. Luther vertrete eine kirchliche Anschauung, zwar mit gewissen Beziehungen zur spiritualistischen, aber ohne solche zu einer humanistischen. Humanistisch wäre nach dem Verf. (wie ähnlich auch nach der Ansicht seines Vaters) die naturhaft-sinnliche, magisch-sakramentale Auffassung der Religion in der indogermanischen Frömmigkeit, über die sich die religionsgeschichtlich neue Stufe einer streng geistigen Auffassung bei Luther in scharfem Gegensatz erhoben habe (vgl. 54 213). Ob hier nicht ein Stigma der Zeit zu bemerken ist, in der das Buch geschrieben worden ist und sich einer Auffassung der Religion des protestantischen Menschen gegenübersah, wie sie uns bei Hauer, Gross und — mit einer teilweisen Reserve — bei K. Leese ent-

gegentrat? Die Entwicklung der Lehre vom jungen zum älteren Luther wird durch die Zeitfolge seiner Schriften belegt. Man würde aber auch gern ein grundsätzliches Wort gehört haben, nach welchem Prinzip sonst im allgemeinen die Auswahl der Belege erfolgt ist. Bei einem — am Maßstab eines Grundrisses gemessen — so auffällig langen Text aus der Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet" (182) wird sich wohl nicht nur der katholische Leser fragen: cui bono? Bei der Behandlung einschlägiger innerreformatorischer Kontroversen fällt auf, daß Luthers Verhältnis zu Melanchthon wenig, das zu Calvin fast kaum berührt wird, obwohl doch einleitend auf die vielen hingewiesen worden war, „die Luther und Calvin eher zusammenbringen als Luther und Melanchthon" (4). Als die drei bedeutsamsten formalen Züge, die durch Luthers ganzes theologisches Denken hindurchgehen, werden herausgestellt: Realismus, Dynamismus und Transzendentalismus (47 ff. u. ö.). Auch hier fällt wieder weitgehende Übereinstimmung mit der Auffassung von Luthers Theologie in der dogmengeschichtlichen Darstellung beim älteren Seeberg auf, der wohl erstmals so nachdrücklich eine innere Verwandtschaft zwischen Kants praktischem Bewußtseinsprimat und Luthers Form der religiösen Gewißheit als geistesgeschichtliche Parallele angezogen hat. Er hat den Terminus ‚religiöser Transzendentalismus' zur Charakteristik der lutherischen Glaubensauffassung und Rechtfertigungslehre eingeführt (Dogmengeschichte IV 1[4], 152—57). Dabei hat er zwar den Niveauunterschied eines religiösen Transzendentalismus auf der Kantischen Ebene ‚reiner Vernunft' und auf der Offenbarungsebene des ‚Wortes' anerkannt, aber an dem Ausdruck ‚transzendental' gegenüber Einwendungen des protestantischen Theologen W. Koepp (Panagape I 125) festgehalten. Er wollte dadurch klarstellen, „daß die Wirklichkeit Gottes für Luther nur in dem Lebens- und Willenskontakt mit dem Allwirksamen erfaßt wird" (a. a. O. 156 Anm.). Das ist nun zu einem durchgängigen Leitfaden auch in diesem Grundriß des Sohnes Seeberg geworden: Die Formen des erkennenden Bewußtseins bestimmen die Formen der erkennbaren Welt; wie Objekt und Subjekt in einem Koordinatensystem der Wechselwirkung, so sind auch Gott und Mensch zu einem Kraftfeld zusammengeschlossen; „wenn der Mensch sich wandelt, wandelt sich für ihn auch Gott" (50) oder (mit Luther zu sprechen) „wie einer glaubt, so hat er" (ut credunt, ita habent: WA 18, 18, 769). Die Tragweite dieser transzendentalen Anschauung vom Kerngebiet der Lutherschen Auffassung von Glaube und Rechtfertigung in die ganze Theologie hinein ist ersichtlich, um so befremdlicher aber das Ergebnis dieser Analyse, das der Verf. gelegentlich in den Worten zum Ausdruck bringt: „Der letzte Grund dieser theologischen Gedanken scheint mir aber auch in einer philosophischen Anschauung zu liegen, welche die Realität der ‚Ideen' nicht als solche, sondern nur im Zusammenhang mit ihrem Wirklichwerden im menschlichen Bewußtsein anerkennt" (51). Dann hinge also letztlich doch das neue evangelische Verständnis von Kirche, Wort und Sakrament, als dessen Wurzel beide Seeberg das neue Verständnis des Evangeliums aus dem Gesichtspunkt der evangelischen Buße ansehen, letztlich mit der nominalistischen Herkunft Luthers zusammen. Die Hauptkontroverse aller Kontroverstheologie wäre also doch wieder die Frage der Praeambula. Es ist zu bedauern, daß in diesem Grundriß durchgängig wieder die katholische Auffassung in verzerrenden Stichworten wiedergegeben wird: Intellektualismus, statische Substanzmetaphysik, magische Sakramentsauffassung usf. Als Einführung der Studenten in Luthers Theologie im Zeitalter der Una-Sancta-Gespräche dürfte sich dieser Grundriß kaum empfehlen. Leider ist die Neuauflage ein unveränderter Abdruck der früheren geblieben. Das Buch hat ja nicht etwa den Rang eines Standardwerkes, das es verdiente, möglichst in seiner klassischen Urform erhalten zu bleiben. Ternus

Salaverri de la Torre, J., Valor de las Encíclicas a la luz de la „Humani generis": Miscelanea Comillas 17 (1952) 135—172. — Eine gründliche Studie über den Wert der Enzykliken im Lichte von „Humani generis". Uns interessieren vor allem die Ausführungen über die angebliche Unfehlbarkeit der Enzykliken (152—161). Der Verf. vertritt im Anschluß an Billot und Bellamy die These, daß

neben den feierlichen Kathedralentscheidungen der Päpste noch ein magisterium ordinarium bei diesen anzuerkennen sei, dem ebenfalls Unfehlbarkeit zukomme. Der Hauptbeweis wird in der vom Vatikanischen Konzil ausgesprochenen Gleichstellung von päpstlicher und kirchlicher Unfehlbarkeit gesehen. Die These scheint uns trotz der scharfsinnigen Begründung unannehmbar, und zwar 1. weil das Vaticanum in erster Linie den Geltungsbereich der unfehlbaren Lehrgewalt bestimmen wollte und sicher einen Unterschied in dem modus propositionis der beiden Gewalten nicht bestritt und 2. weil die neue Behauptung es sehr schwer, wenn nicht unmöglich macht, die unfehlbaren Äußerungen von den Kathedralentscheidungen einerseits und von den bloß authentischen Verlautbarungen anderseits abzuheben. Wenn K. sagt, das Kriterium bestehe in der ausgesprochenen Glaubensverpflichtung (159), so bleibt die Frage, warum dann für die klaren Fälle keine Kathedralentscheidung vorliege. Die Enzyklika „Humani generis" (den Text siehe: Schol 25 [1950] 485, 2. Absatz) nennt zwar ein magisterium ordinarium der Päpste, meint jedoch damit gemäß den dort verwandten Ausdrücken offensichtlich die authentische Lehrverkündigung (vgl. auch den Kommentar von A. Bea: Schol 26 [1951] 43).

Beumer

Colson, J., L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et Tradition johannique de l'Episcopat des Origines à saint Irénée (Unam Sanctam, 21). gr. 8° (134 S.) Paris 1951, Editions du Cerf. Fr. 360.—. — Die Diskussion um die Verfassung der Kirche, wie sie im Willen ihres Stifters festgelegt ist, war seit langen Jahren stiller geworden. Es schien, als ob es über die Positionen, die in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende erreicht bzw. errichtet worden waren, keinen wesentlichen Fortschritt mehr zu erzielen gäbe, — falls nicht durch irgendeinen Zufall ganz neue Quellen aufgeschlossen würden. Wir haben nun zwar seither eine Reihe von sensationellen Quellenfunden erlebt, aber für die Verfassungsgeschichte der Kirche ist meines Wissens daraus nichts zu erheben. Wenn das vorliegende Buch gleichwohl der Frage nach der Stellung des Bischofs in der Urkirche neue Aspekte abgewinnt, die zum mindesten eine ernste Beachtung in der Forschung verdienen, dann gründet dies auf der besonderen Methode, mit der C. die Quellen angeht. Verf. hat gut gesehen, daß hier mit rein philologischen Untersuchungen der Terminologie nicht weiterzukommen ist. „Cette question de vocabulaire est infailliblement stérile" (43). Eine Terminologie bildet sich erst, wenn das betreffende Amt im Bewußtsein der Menschen fixiert ist und wenn man die Notwendigkeit verspürt, es gegen anderes abzugrenzen. Statt bei dem Rätsel einer noch unentwickelten und daher unbestimmten Nomenklatur stehen zu bleiben, gilt es, die dahinter stehende Wirklichkeit zu analysieren. Dabei muß man darauf gefaßt sein, daß bei den verschiedenen Quellen eine verschiedene Blickrichtung und Akzentverteilung erscheint, die nicht vorschnell eingeebnet werden darf. Von diesen methodischen Grundsätzen her kommt C. zur Unterscheidung einer doppelten Sicht der kirchlichen Einheit und ihrer Repräsentation durch den Bischof. Auf der einen Seite steht die paulinische Konzeption, die aber auch bei Klemens von Rom und Pastor Hermae noch durchscheint. In den paulinischen Gemeinden steht zu Lebzeiten des Apostels an der Spitze der Einzelgemeinden das Presbyterkollegium, das seinerseits im Apostel den Garanten und den sinnfälligen Ausdruck seiner Einheit hat. Aber auch dort, wo die Gemeinden (wie in Rom zur Zeit des Klemensbriefes oder des betreffenden Abschnittes des Pastor Hermae) sicherlich längst einen „monarchischen Bischof" hatten, tritt dieser mit seiner Person doch in unübersehbarer Weise hinter dem Presbyterkollegium zurück. C. glaubt das durch das Nachwirken der paulinischen Auffassung von der Einheit der Kirche erklären zu sollen. Der paulinischen Konzeption steht nach C. eine andere gegenüber, die zuerst in der Stellung des Herrenbruders Jakobus (den C. mit manchen anderen Autoren von den Aposteln gleichen Namens unterscheidet; vgl. P. Gächter in ZkathTh 74 [1952] 159) als dem „Bischof" von Jerusalem und in den kleinasiatischen Gemeinden der Ignatiusbriefe sichtbar wird; C. nennt sie die jo-

hanneische Sicht der kirchlichen Einheit. Hier ist die Person des Bischofs Exponent und Garant der kirchlichen Einheit. Beide Auffassungen schließen einander aber nicht aus. Beide stehen auf der Grundüberzeugung von einer kirchlichen Hierarchie, die nicht auf einer Beauftragung durch die Gemeinde gründet, sondern die wirklich göttlichen Rechtes ist. Das gilt auch für das Bischofsamt, wie es sich in den „paulinischen" Gemeinden spätestens nach dem Heimgang des Apostels herausbildet. Bei Irenäus verschmelzen die beiden Betrachtungsweisen der kirchlichen Einheit und ihrer Fundierung im Bischof, ein neuer Beweis, wie sehr in dem Märtyrerbischof von Lyon die Gesamtheit der urkirchlichen Überlieferung harmonisch zusammengefaßt ist. — So weit der Inhalt der Studie. Ihren Wert möchte ich darin sehen, daß sie stärker, als es oftmals geschieht, dem Quellenbefund gerecht zu werden sucht, ohne voreilige Hypothesen und Konstruktionen heranzutragen. Freilich wird Verf. auf Widerspruch gefaßt sein müssen (vgl. P. Gächter a. a. O. 162 Anm. 91, der sich dagegen wehrt, daß die paulinischen Gemeinden „akephal" gewesen sein sollen). Die weitere Diskussion wird die Brauchbarkeit der neuen Lösung bewähren müssen. Sie wird vor allem zu erweisen haben, ob bei C. die göttliche Institution des Bischofsamtes, an der er zweifelsohne festhält, für den Umkreis der paulinischen Konzeption überzeugend genug herauskommt. Zum Schluß sei noch auf die besonnenen Ausführungen über den Zeugniswert der Didache hingewiesen (125—131), die erneut zeigen, wie unrichtig es war, wenn man eine Zeitlang in dieser geheimnisvollen Schrift, deren Datierung und Herkunft bis heute noch nicht aufgehellt ist, den Schlüssel für die Lösung der urkirchlichen Verfassungsprobleme suchte. Bacht

Congar, Y., Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie und Kirche, Festschrift für K. Adam. Düsseldorf 1952, Patmos-Verlag, 79—108. — Congar hat hier K. Adam eine Studie gewidmet, die unsere volle Aufmerksamkeit verdient. Seine Vertrautheit mit der patristischen und scholastischen Literatur sowie seine Belesenheit in den modernen Forschungen über die Kirche, auch aus dem deutschen Sprachgebiet, haben es ihm ermöglicht, das Thema nach allen Seiten hin zu beleuchten und nicht nur gründlich, sondern auch interessant darzustellen. Bei Augustinus z. B. zieht er die Geisteskämpfe, besonders gegen den Manichäismus, und die zeitgeschichtliche Lage, Einnahme Roms durch die Barbaren, mit hinein. Wir erfahren u. a. aus der Zeit der Gegenreformation, daß die katholische Kontroverstheologie ungeachtet der Möglichkeit eines Mißverständnisses durch die Protestanten an der traditionellen Idee einer Kirche seit Abel festgehalten hat. Die Stellungnahme des Verf. ist immer vorsichtig und läßt zumal bei historischen oder geistesgeschichtlich komplizierten Problemen die entschiedene Antwort offen. Am Schlusse (96—99) findet sich eine in vornehmster Form vorgetragene Auseinandersetzung mit S. Tromp, der bekanntlich in der „Ecclesia ab Abel" eine Gefahr für den Glauben sehen will. C. macht geltend, daß diese Vorstellung 1. nicht im Gegensatz zu der sichtbar organisierten Kirche genommen werden müsse, 2. in sich den Wert der alten Tradition und einer großen Brauchbarkeit für eine zusammenschauende Systematik besitze und 3. sich durch dogmengeschichtliche Erwägungen, die dem Fortschritt Rücksicht trügen, empfehle. Dagegen ist kaum etwas einzuwenden, höchstens daß C. nicht genug betont, wie die Idee einer Kirche seit Abel die Heiligkeit ihrer Glieder hervorhebt und hie und da auch, nicht bei allen Vertretern, aber doch aus einer immanenten Notwendigkeit heraus die Sichtbarkeit und die äußere Organisation vernachlässigt. Tromp hat sein Urteil unseres Erachtens nicht schlechthin gefällt, sondern im Hinblick auf Gregor den Großen (mit Einschränkung) und auf nachtridentinische Theologen, von denen er nur Suarez besonders erwähnt (Corpus Christi, quod est Ecclesia, Rom [1]1937, 118; die Anschauung des hl. Thomas wird dort in keiner Weise getadelt, da das Zitat dem Abschnitt vorausgeht, der auf die Gefahren der Vorstellung einer „Ecclesia ab Abel" hinweist). Wir müssen C. recht geben, wenn er beide Auffassungen, die der sichtbaren Kirche unter hierarchischer

Leitung und die der überzeitlichen gnadenhaften Wirklichkeit, für miteinander vereinbar hält und beweisen kann, daß viele Theologen die Vereinigung in ihrer Ekklesiologie glücklich hergestellt haben. Beumer

Brosch, J., Charismen und Ämter in der Urkirche. gr. 8° (186 S.) Bonn 1951, Hanstein. DM 14.—. — Man hätte meinen sollen, daß die katholische Theologie im Hinblick auf die weittragenden Thesen R. Sohms von der Opposition zwischen Religion und Recht, Charisma und Amt sich ausgiebig mit den exegetischen Problemen der neutestamentlichen Charismen und ihrer Stellung im Gesamtleben der jungen Kirche beschäftigt hätte. Aber wenn die Bibliographie, welche Verf. des vorliegenden Buches beibringt, uns richtig orientiert, dann ist das nicht der Fall. Jedenfalls weist sie keine einzige derartige Monographie größeren Umfanges auf. Damit ist Recht und Dringlichkeit des Untersuchungsgegenstandes hinreichend dargetan. Verf. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Schon die Klärung der fundamentalen Frage: Was ist in der Urkirche eigentlich unter den Charismen verstanden worden? stößt allenthalben auf Schwierigkeiten. Es gilt, sich zunächst von manchen traditionellen Vorstellungen und Klassifizierungen der Charismen loszumachen. Besonderen Nachdruck legt B. auf die Abgrenzung des Charismas im allgemeinen von den ganz bestimmten Geistesgaben, die in der frühchristlichen Literatur als *die* Charismen bezeichnet werden. B. betont stärker, als es sonst meist zu geschehen pflegt, das Außergewöhnliche und Transitorische dieser Charismen, die nach ihrer ganzen Bestimmung nur für die Anfänge der Kirche ihre Bedeutung und Notwendigkeit hatten. Auch die Einteilung der verschiedenen Charismen löst sich von den üblichen Schemata ab. B. unterscheidet zwei Gruppen. Zunächst handelt er von den Charismen rein pneumatischer Natur, zu denen er das Charisma des Glaubens (mit den Gaben der Heilungen und der Wunderkräfte), die Glossolalie, die Auslegung der Sprachen, die Unterscheidung der Geister und schließlich, als Bindeglied zu der anderen Gruppe, die Prophetie (mit der Weisheitsrede und der Gabe der Ermahnung) rechnet. Ihnen stehen die „praktischen, mit der kirchlichen Hierarchie verwandten Charismen" gegenüber: Apostel, Lehrer (mit Erkenntnisrede), Evangelisten, Hirten und „Dienstleistungen" (mit den besonderen Abarten von „Barmherzigsein in Fröhlichkeit und Almosengeben in Einfachheit"). So sehr diese zweite Gruppe von Charismen den Begnadeten zu Dienstleistungen im Aufbau und in der Führung des kirchlichen Gemeindelebens befähigen, so sehr bleiben sie doch nach B. von den institutionellen Ämtern (zumal des Apostels) zu unterscheiden. Von hierher versucht B. sodann das von R. Sohm gestellte Problem anzugehen. Die Klärung der Zuordnung der Charismen zu den Ämtern setzt eine vorgängige Aufhellung der Bedeutung der Gemeinden in ihrem inneren Aufbau und in ihrem Verhältnis zur Gesamtkirche voraus. Es war die einmalige Situation der Urkirche, daß in ihr neben den von Christus als permanente Institutionen eingerichteten Ämtern die vom Heiligen Geist jeweils neu erweckten Charismatiker standen. Die Gefahr eines Auseinanderbrechens von Einheit und Ordnung war damit unvermeidlich gegeben. Die Harmonie von Charisma und Amt war also von Anfang an als Aufgabe für den einzelnen Amtsträger gestellt, so wie sie in der Gesamtkirche prinzipiell grundgelegt und garantiert war. Es kann mithin keine Rede von einer grundsätzlichen Opposition zwischen den beiden Elementen des kirchlichen Lebens sein, da beide ja dem einen und selben Geist entspringen. — Die Beurteilung des Buches wird nicht außer acht lassen dürfen, daß es zu einer Zeit entstanden ist, in welcher der Zugang zu den Bibliotheken außerordentlich erschwert war. Daran mag es wohl liegen, daß zumal die beiden vorausgeschickten Kapitel über charismatische Erscheinungen in heidnischen und häretischen Gemeinden nicht recht befriedigen. Ich weiß nicht, ob Verf. gut daran getan hat, die Auseinandersetzung mit den analogen Erscheinungen im Heidentum an den Begriff der οὐσία zu binden. Für das Verhältnis zwischen dem hermetischen Traktat Poimandres und dem Pastor Hermae hätte K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch (1943) 555, berücksichtigt werden müssen. Unter der Literatur zum Montanismus vermißt

man die grundlegenden Arbeiten von P. de Labriolle und W. Schepelern. Auch später macht sich bisweilen der in den Kriegs- und Nachkriegsjahren so sehr erschwerte Zugang zu der einschlägigen Literatur bemerkbar. So hätte das Buch von E. Fascher, Prophetes (1927), wertvolle Anregungen geben können. Die starke Bezugnahme auf ältere Autoren, wie Hilgenfeld, Heinrici, Weinel und Gunkel, wirkt insofern bisweilen unbefriedigend, als Verf. sich nicht hinreichend bemüht, deren Terminologie samt ihrem philosophisch-weltanschaulichen Untergrund aufzuschließen. Diese mehr äußere Schwierigkeit wird durch die sachliche Schwierigkeit des Untersuchungsgegenstandes verstärkt. Es ist kein Zufall, daß die von B. behandelten Probleme so selten monographisch bearbeitet worden sind; der Grund liegt vielmehr darin, daß es ungemein schwierig ist, die neutestamentlichen Aussagen über die Charismen zu einem einheitlichen und widerspruchslosen Bild zusammenzufassen. Im Unterschied zu anderen Themen kann hier der Rückgriff auf die nachapostolische Überlieferung wenig helfen, da die Charismen so außerordentlich rasch wieder abgeklungen sind. Gewiß gab es später Phänomene gleichen Namens, aber es ist sehr schwer zu entscheiden, ob die Gleichsetzung auch die Sache selbst betrifft. So darf der Leser sich nicht wundern, wenn die Darlegungen des Buches noch nicht jene ausgereifte Präzision, Abgewogenheit und Kohärenz zeigen, wie er es wohl gewünscht hätte. Es bleibt dem Verf. der Dank, daß er die Diskussion über diese wichtige Frage wieder aufgenommen und für seinen Teil vorangetragen hat.

Bacht

Quispel, G., Gnosis als Weltreligion. gr. 8° (95 S.) Zürich 1951, Origo-Verlag. DM 7.40. — Der Wert wie auch die Problematik dieser vier Vorträge, welche Verf am C. G. Jung-Institut gehalten hat, liegt in einem Doppelten: einmal in dem neuen Material, das er verarbeitet hat. Bietet Q. doch den ersten Versuch, die kurz nach Kriegsende in Nag Hammadi gefundenen Manuskripte für die Rekonstruktion der gnostischen „Theologie" heranzuziehen. Sodann in der neuen Methode: wie Q. im Vorwort selbst versichert, hat ihm die Begegnung mit der analytischen Psychologie Jungs ganz neues Licht zum Verständnis dessen, was Gnosis im Grunde ist, gegeben. Was die Texte von Nag Hammadi betrifft, so liegen diese noch lange nicht in kritischen Ausgaben vor; ihre Ausbeutung muß also mit mancherlei Vorbehalten geschehen; und bezüglich der Beiziehung der psychologischen Methoden Jungs besteht vorläufig leider noch keinerlei Einverständnis unter den Gelehrten. So kann das, was Q. hier entwickelt, auf weite Strecken nur den Charakter eines Versuches haben; darum weiß er aber selbst am besten. Gleichwohl möchten wir den Wert solcher Darstellungen nicht unterschätzt wissen. Auch wenn die Sprache bei der Schilderung der gnostischen Spiritualität bisweilen ein wenig zu „hymnisch" ist oder die beigezogenen religionsvergleichenden Parallelen manchmal zu kühn sind, so versteht Q. es doch, dem Leser ein reich gegliedertes und breit unterlegtes Bild jener alle Jahrhunderte durchziehenden Religion oder besser Religiosität zu geben, die auch in unserer Zeit, wenn auch unter neuem Gewande, ihre Anhänger hat. Wichtig ist vor allem, was Q. über die bislang noch so wenig aufgehellten Beziehungen zwischen den verschiedenen Formen der Gnosis und ihrem Verhältnis zum Christentum ausführt. Es sei gestattet, hier den entscheidenden Satz zu zitieren: „Der Gnostizismus ist ein großer Strom, der von der vulgären Urgnosis zum Manichäismus führt; Valentin, Basilides, gewissermaßen auch Markion, sind Abzweigungen des großen Stromes, die christliches Gebiet durchqueren. An sich aber ist die Gnosis eine Religion für sich" (12). Ihre Ursprünge liegen also nicht im Christentum, sondern sind außerchristlich, wahrscheinlich auch vorchristlich. Vielmehr gehört der ganze Orient mit seinen mannigfachen Religionsformen zum Quellgrund dieses aller Logik spottenden Ideengebildes.

Bacht

Newman, John Henry Kardinal, Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen. Übers. von M. Knoepfler (I. Band der Ausgewählten Werke von J. H. Kardinal Newman, hrsg. von M. Laros und

W. Becker) gr. 8° (XVI u. 372 S.) Mainz o. J., Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. Hlw. DM 15.90; Lw. DM 16,90. — Newmans Apologia pro vita sua gehört zu jenen erstaunlichen Büchern der Weltliteratur, die, obwohl für eine ganz bestimmte Situation geschrieben, dennoch ein überzeitliches Echo wecken. Sie zählt darum im besten Sinne zu den klassischen Werken der religiösen Literatur, die unberührt von der Tagesmeinungen Auf und Ab ihre Leser finden. Die vorzügliche deutsche Übersetzung von M. Knoepfler war seit langem vergriffen. M. Laros und W. Becker, beide um die Newman-Bewegung in Deutschland hochverdient, legen hier eine Neuausgabe dieser Übersetzung vor, für die ihnen alle Newman-Freunde aufrichtigen Dank wissen werden. Bacht

2. Geschichte der Theologie

Siegmund, A., Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrhundert (Abh. d. bayer. Benediktiner-Akademie 5). 8° (308 S.) München-Pasing 1949, Filser. DM 9.60. — Das ausgezeichnete Werk füllt eine wirkliche Lücke aus. Denn es stellt zum erstenmal in gründlicher Arbeit die bisher bekannten Ergebnisse der Forschung über den Einfluß der direkten Überlieferung des griechischen Geistes im Mittelalter bis zum Ende des 11. Jahrhunderts zusammen und vermehrt sie in eigener Weiterführung. Erfaßt ist die exegetische, dogmatische, historische, monastisch-asketische und hagiographische Literatur: „Was war und wurde übersetzt und wie war die Verbreitung?“ (2) S. stützt sich dabei auf die alten Bibliothekskataloge und auf die noch erhaltenen Hss der Zeit. Nach einer guten Übersicht über diese Quellen (6—23) werden die griech.-lat. *Bibelhandschriften* angegeben und untersucht (24—32). Es schließt sich die übersetzte zahlreiche *Apokryphenliteratur* an (33—48). Endlich stellt ein 4. Kap. alphabetisch die Schriften der einzelnen *Kirchenväter* zusammen. Auch hier ist nach einer kurzen Charakteristik der Befund der Kataloge und der Hss mitgeteilt. Dazu bringen die Anm. manche wertvolle Beinotiz. Ein besonderes Kap. widmet S. den übersetzten und teilweise im Lateinischen erweiterten *Kollektionen* der Väterschriften und Konzilien. In einem 2. Teil wird das gefundene Material zunächst kurz verwertet (162—170), wobei mit Recht die große Bedeutung der Theologie der karolingischen Renaissance hervorgehoben wird. An *Neuübersetzungen* dieser ganzen Periode gibt es zwar nicht allzu vieles (7. Kap.: 171—194), da die Kenntnis der Sprache bereits stark abgenommen hatte. Genannt werden u. a. die Übersetzung der alexandrinischen Weltchronik in den Excerpta Barbari (s. 7/8 in Südwestdeutschland), die Chronik des Malalas (2. Hälfte des 8. Jahrh.), die Revelationes Methodii (s. 8), Übersetzungen der Synodalakten, der Litterae de psalterio transferendo (s. 9), das Corpus der Marienpredigten im Augiensis LXXX (s. 10), Homilienübersetzungen des Gregor von Nazianz u. a., liturgische Übersetzungen und dann die Werke aus der Tätigkeit Hilduins, Eriugenas und des Anastasius Bibliothecarius, endlich aus dem 11. Jahrhundert noch Kard. Humbert und Johannes monachus. Am stärksten verbreitet war die hagiographische griechische Literatur (195—277). — Zwei Bemerkungen dürften zur Zeit von besonderer Bedeutung sein. S. konnte belegen, wie die Übersetzungen des Chalcedonense und seiner Akten viel stärker sind als die des Ephesinum. Das kann man über S. hinausgehend auch in der indirekten Benutzung etwa der Karolingerzeit gut feststellen. Beim Ephesinum sind die Briefe des Cyrill von Alexandrien die am meisten zitierte Quelle. Die zweite Bemerkung, auf die hier hingewiesen sei, geht auf die Marienpredigten in Cod. Augiens. LXXX (Karlsruhe). An Hand des Katalogs von Holder macht S. darauf aufmerksam, daß 13 von den dort überlieferten 14 Predigten griechische Übersetzungen sind, darunter 5 Predigten des Andreas von Creta, weitere 4 des Cosmas Vestitor über die Dormitio und 2 des Joh. Damascenus über die Assumptio BMV. (or. 1 und 2). Wir müssen also mit der Übersetzung bedeutender Predigten der

griechischen Dormitio-Literatur bereits im 10. Jahrhundert, aus dem die Hs stammt, rechnen (177 f.). Der Cod. war früher in Reichenau. Einige Anzeichen deuten darauf hin, daß die Übersetzung teilweise oder ganz vielleicht von Anastasius Bibliothecarius gemacht wurde. Denn in Orleans Cod. 175 (152) saec. 12 (aus Fleury) scheinen sich einzelne Stücke unter den Werken des Anastasius zu finden (178). Nach Bardenhewer III 225 dürfte Anastasius die im Cod. Aug. mitüberlieferte Predigt des Amphilochius in Mailand übersetzt haben (ebd.). Das sind Fingerzeige, die uns also vielleicht sogar ins 9. Jahrhundert führen. Hoffentlich schenkt uns S. bald die darüber versprochene nähere Untersuchung. — Als Ergänzung sei noch auf die entsprechenden Kap. im Werk von J. de Ghellinck, Patristique et Moyen Age, t. 2, hingewiesen, das S. nicht mehr benutzen konnte. Die auf dem Patristiker-Kongreß von Oxford im vergangenen Jahr besprochene und von der Preuß. Akademie der Wissenschaften geplante Herausgabe der Übersetzungen zeigt das große aktuelle Interesse an der von S. bearbeiteten Frage. Weisweiler

Leclercq, J., O.S.B., L'ancienne version latine des Sentences d'Evagre pour les moines: Scriptorium 5 (1951) 195—213. — Bei dem starken Einfluß, den Evagrius Pontikus sowohl über Cassian wie auch unmittelbar durch die Übersetzungen seines Nonnen- und Mönchsspiegels auf das Mönchtum und dadurch auch das asketische Leben des Abendlandes ausgeübt hat, ist die vorliegende Untersuchung gleich ein gutes Beispiel für die Wichtigkeit des eben besprochenen Werkes von Siegmund. Denn L. stellt an Hand der von S. genannten Hss der lateinischen Übersetzung zunächst fest, daß der Druck von Holstenius, der dann in Migne übernommen wurde, eine ausgezeichnete Überlieferung wiedergibt, wie sie sich in mehreren Hss des 9. Jahrhunderts in Karlsruhe, Zürich (beide aus Reichenau), St. Gallen, München clm 144423 (aus St. Emmeram) findet. Für die von L. weiter festgestellten 6 österreichischen Hss konnte er den Urtyp in Lambach Cod. 31 aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts feststellen. Er war vermutlich früher in Münsterschwarzach, von wo aus die Mönche 1090 nach Lambach kamen. Außerdem gibt es noch 2 spanische Zeugnisse des 10. Jahrhunderts in den Abteien von Silos und Valvanera. Damit ist die frühere Streitfrage negativ beantwortet, ob der Text von Holstenius vielleicht eine Kompilation aus mehreren Hss sei. Noch wesentlicher aber ist, daß L. eine neue Überlieferungsreihe feststellen konnte, für die er gleich vier sehr alte Hss aus dem 7.—10. Jahrhundert angeben kann. Eine aus dem 7. Jahrhundert war früher in Corbie (jetzt Paris B. N. lat. 12634), eine 2. stammt aus St. Fleury im 9. Jahrhundert, die 4. ist in Madrid aus dem 10. Jahrhundert und auch spanischen Ursprungs. Der genaue Textvergleich zeigt, daß hier die ursprüngliche Übersetzung vorliegt. Sie hält sich sklavischer an den griechischen Urtext sowohl in der Wortbildung wie in der Satzstellung. Die Übersetzung der Worte bringt noch deren ältere Bedeutung, wie sie uns aus anderen Schriften bekannt ist. So wird z. B. πρακτικός noch übersetzt mit actuosus oder actualis (wie bei Cassian), während die Überlieferung von Holstenius die spätere Formulierung bene agens oder bene operatrix bevorzugt. Endlich konnte L. in der Benediktinerabtei von Monte Vergine in der italienischen Provinz Avellino eine aus dem 11. Jahrhundert in beneventanischer Schrift überlieferte Zusammenarbeit beider Übersetzungsreihen finden. Besonders die ältere scheint auch für die Herstellung des richtigen griechischen Urtextes in der Edition von H. Greßmann (Texte und Untersuchungen 9 [39] 153—165) wichtig. Die sich anschließende Edition ist daher recht zu begrüßen. Weisweiler

Knowles, D., Decreta Lanfranci. The Monastic Constitutions of Lanfranc. Translated from the Latin with Introduction and Notes (Medieval Classics, hrsg. von V. H. Galbraith u. R. A. Mynors). 8° (XL u. 157 S.) London 1951, Nelson. Sh 15.—. — Für die Reform der Kirche nach der Eroberung Englands durch Herzog Wilhelm v. d. Normandie (1066) wurde unter Erzbischof Lanfrancs Leitung das Mönchtum von ausschlaggebender Bedeutung. Sein Handbuch, die Decreta, liegen nunmehr in einer mustergültigen Edition vor. Die Ausgabe von

J. A. Giles (1844) nach dem Text von Luc d'Achéry (1648), bei Migne PL 150, 443—513 (1854) nachgedruckt, war längst überholungsbedürftig geworden. Verf. nimmt das älteste Manuskript der Decreta (Kathedralbibl. von Durham MS B IV 24) aus dem späten 11. Jahrhundert als Grundlage seiner Edition, einmal wegen seines Alters, dann auch wegen seiner Provenienz aus Canterbury. Inhaltlich sind die Decreta nicht sonderlich verschieden von den festländischen Mönchsgewohnheiten, zumal in die Normandie ja auch cluniazensische Observanz, teils über Wilhelm v. Dijon, teils direkt von Cluny her, eingedrungen war. Doch sind natürlich lokale Verschiedenheiten in den heortologischen Partien bemerkenswert; überall jedoch ist die ordnende, praktische Hand Lanfrancs deutlich spürbar. Weil diese Decreta nicht nur die englische, sondern auch die normannische Klosterwelt in ihrem täglichen liturgischen und disziplinären Leben widerspiegeln, in einer Zeit hoher Entwicklung und politischer Bedeutsamkeit, betrachten wir diese Edition mit ihren sorgfältigen Anmerkungen als einen Gewinn für die Forschung. Wolter

Williams, G. H., The Norman Anonymous of 1100 A. D. Toward the identification and evaluation of the so-called Anonymous of York (Harvard Theol. Studies 18). 8° (XIV u. 236 S.) Cambridge (Mass.) 1951, Harvard Univ. Press. Doll. 2.50. — Noch immer ist die Person des Verfassers jener Traktate nicht mit Sicherheit auszumachen, welche zuerst von H. Böhmer 1897 dem inzwischen berühmt gewordenen Manuskript C. C. C. C. 415 aus der Bibl. des Corpus Christi College (Cambridge) entnommen und der Forschung zugänglich gemacht worden sind. Verf. bringt (1—24) einen Überblick über die bisherigen Untersuchungen, an denen sich neben Böhmer vor allem A. J. Carlyle, Ph. Funk, H. Scherrinsky beteiligt haben. Als Interpreten des Anonymous traten vor allem A. Dempf, A. Brackmann, Zachary N. Brooke auf mit sehr unterschiedlichem Akzent und Verständnis. Verf. verbindet nun literarkritische Untersuchung des Gesamtmanuskripts mit einer Herausstellung der wichtigsten kirchenpolitischen Ideen der Traktate. Das Ergebnis der Fahndung nach dem Autor ist neu: Erzbischof Wilhelm Bona-Anima von Rouen (1079—1110), so macht Verf. es höchst wahrscheinlich, steht hinter diesen polemischen Schriften auf dem radikalen Flügel der königlichen Partei. Paläographie, die handschriftliche Überlieferung, parallele Quellen, die Zeitgeschichte werden mit Erfolg bemüht, Hinweise zu erbringen, die wirklich zumeist auf Wilhelm hin konvergieren. Eine eingehende Beschäftigung mit dem anglo-normannischen Chronisten Ordericus Vitalis (1075—1142) und seiner Umwelt macht uns geneigt, der These des Verf. zuzustimmen. Eine letzte Gewißheit ist beim heutigen Stand der Forschung allerdings noch nicht zu gewinnen. Auf S. 127—203 entwickelt Verf. die Gedanken des Anonymous über das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium, gegründet auf christologischen Kategorien (Christus per naturam, Christus per gratiam), welche die überragende Rolle des Königtums im christlichen Weltgefüge betonen. Das Königtum gewinnt diese erhöhte Bedeutung durch seine Teilnahme am Königtum Christi, das in der göttlichen Natur des Herrn begründet ist. Das Priestertum dagegen als Teilnahme am Priestertum Christi, begründet in seiner menschlichen Natur, bleibt darum dem Königtum so untergeordnet, wie das Priestertum in Christus dem Königtum unterworfen war. Die theologisch meist vorsichtige Interpretation des Verf. dürfte nicht in allen Punkten Zustimmung finden. Anglikanismus war im hohen Mittelalter vielleicht ein kirchenpolitischer, sicher aber noch kein theologischer Begriff. Wolter

Eichmann, E., Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Kl. Mörsdorf (Münchener Theologische Studien, III. Kan. Abt. 1). 8° (61 S.) München 1951, Zink. DM 6.—. — Im Gegensatz zur Kaiserkrönung hat im Mittelalter die Krönung des Papstes keine abendländische Problematik zur Folge gehabt. Nicht so sehr die Geschichte des Staatsrechts ist an ihr interessiert, wenigstens nicht allzusehr, sondern die Geschichte der Zeremonien, des Protokolls und der Liturgie. In drei Abschnitten (Weihe

und Besitzergreifung, Insignien, Krönung und Immantation) stellt der Verf. ein umfangreiches Material zusammen, das der gelehrte Herausgeber sorgfältig belegt. Wie schade, daß dieser die wertvolle Studie von P. E. Schramm, Papsttum und Kaisertum im Austausch ihrer Vorrechte (Studi Gregoriani, hrsg. von G. B. Borino, II [1947] 403—457), nicht verwertet hat; denn die nachgelassene Schrift des berühmten Münchener Kanonisten bringt hierzu ausgezeichnete Hinweise. Klärend vor allem erscheint das Kapitel über die Kopfbedeckung des Papstes, in dem die Begriffe camelaucum, regnum, frigium geschieden und genau bestimmt werden (22—32), ferner von c. 1000 an als herkömmlich zwei Kopfbedeckungen nachgewiesen werden, eine liturgische, pro sacerdotio (Mitra), und eine weltliche, pro regno (Tiara). Die Ausführungen über den Hergang der Krönung (wobei die sessio zunächst auf der sedes stercoraria, dann auf den kurulischen Sesseln der Apostelfürsten u. a. von besonderer Symbolkraft erscheint) beruhen auf den verschiedenen Ordines (OR IX, Cencius, OR XII, OR XIII, XIV) und der Vita Paschalis. Die geistesgeschichtliche Deutung beschränkt sich auf ganz wenige Bemerkungen.

Wolter

Pelster, Fr., S.J., Die Quaestio Heinrichs von Harclay über die zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des 14. Jahrhunderts: Archivio Italiano per la Storia della Pietà 1 (1951) 27—82. — P. gibt zunächst eine gute ideengeschichtliche Einführung in die Quaestio Heinrichs, die er anschließend zum erstenmal nach der einzigen bekannten Hs der Kathedralbibl. Worcester F 3 f. 181^{r}—187^{v} herausgibt. Die Schrift ist 1313 in Oxford verfaßt worden. Die Frage nach der baldigen Ankunft des Antichrists war besonders seit Joachim von Fiore nicht mehr zur Ruhe gekommen. Sie spielte vor allem in den Streitigkeiten um die Spiritualen naturgemäß eine große Rolle. In Paris wurde sie 1299 recht akut, als der spanische Kronarzt und Laientheologe Arnald von Villanova (vgl. Schol 26 [1952] 432) dort zur Zeit einer Gesandtschaftsreise seine Schrift über die bevorstehende Ankunft zu verbreiten suchte. Er wurde deshalb widerrechtlich festgesetzt. Arnalds letzte Beweggründe waren asketischer Art. Er wollte die Welt auf das baldige Kommen des Antichrists aufmerksam machen, damit sie sich bekehre. Er glaubte, daß er um 1366 nach der Weissagung Daniels 12, 11 erscheinen werde (nach der Zerstörung des Opfers dauert es noch 1290 Tage, die Arnald als „Jahre" nach der Zerstörung des Tempels deutete). Johannes Quidort O.P. nahm sich damals wissenschaftlich der Frage in Paris an. Er zog die Hl. Schrift, die Weissagungen, aber auch die Astrologie weitgehend in seinen Untersuchungen heran. Das Schlußurteil war von ihm zwar sehr vorsichtig formuliert, aber letzten Endes doch für die Ankunft des Antichrists innerhalb der nächsten 269 Jahre, gerechnet von 1300 an, dem Datum seiner Schrift. Scharf stellte sich zur selben Zeit Petrus von Alvernia dagegen. Einen Nachhall konnte P. 1310 noch bei Nikolaus von Lyra und 1313 bei dem Karmeliten Guido von Terrena feststellen, der sich ebenfalls sehr negativ äußerte. Das tat zu gleicher Zeit in Oxford auch Harclay. Der Traktat dürfte, wie P. vermutet, in einer so späten Zeit nur deshalb die Frage aufwerfen, weil sie im Streit mit den Dominikanern Anlaß gab, ihnen etwas anzuhaben. Denn Johann Quidort wird in der Schrift zusammen mit Joachim von Fiore und Arnald außerordentlich scharf angegriffen. Ideengeschichtlich ist die Quaestio von großem Interesse, weil sie die Oxforder kritische Richtung zeigt, wie sie dort von Scotus und bald nachher von Ockham so grundlegend für das ganze Mittelalter vertreten wurde. Es scheint, daß diese Nüchternheit sich also nicht nur auf die metaphysischen und theologischen Fragen bezog, sondern auch auf die mehr asketisch-mystischen. Die Antwort Harclays belegte, daß weder in der Bibel noch in der Patristik noch in der Populärliteratur (etwa Ps.-Ovid, De vetula) oder in der Astronomie sich die geringste Andeutung für die joachimitisch-arnaldische Lösung findet. Somit ist die Edition weit über ihren engeren Rahmen für die innere Entwicklung zu Beginn des 14. Jahrhunderts bedeutungsvoll. Weisweiler

Gewirth, A., Marsilius of Padua. The Defender of Peace, Vol. I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy (Records of Civilization, Sources and Studies, hrsg. von A. P. Evans 46). New York 1951, Columbia University Press. 8° (XVI u. 342 S.) Doll. 4.75. — Die umstrittene Staats- und Gesellschaftsphilosophie des Marsilius, des ‚homo magis Aristotelicus quam Christianus', den die liberalen Demokraten des 19. und die Vertreter der totalitären Staatsauffassung des 20. Jahrhunderts gleichermaßen für sich in Anspruch nehmen, will Verf. so objektiv wie möglich zu interpretieren versuchen, wobei er sich bewußt bleibt, daß diese Aufgabe „vielleicht unlösbar" ist. Der geschichtliche Hintergrund des epochemachenden Werkes wird kurz umrissen (3—31), die Grundkategorien seines Gedankengangs entwickelt (32—84), wobei der Vernunft wie dem Glauben der gebührende Platz eingeräumt wird. Dann erhebt Verf. aus dem ‚Defensor pacis' den Staatsbegriff des Marsilius (85—131) und seine innere, göttliche wie menschliche Gesetzlichkeit (132—166), um schließlich die Souveränität des Volkes bei der Gesetzgebung (167—225) und der Regierungs- bzw. Machtübertragung (226—259) darzustellen. Abschließend folgen noch die wichtigen Ausführungen über die Volkskirche (260—302), ihr Wesen, ihr Priestertum, ihre Sakramente und ihre Verfassung, über das allgemeine Konzil und das Verhältnis von Kirche und Staat. Bedeutsam ist der Hinweis des Verf. auf die Nachwirkung der Lehren des Marsilius bis auf den heutigen Tag, sie tun unter vielfacher Rücksicht das Werden wie das Wesen des modernen Staates kund. Mit großer Umsicht legt Verf. die Quellen des Paduaners bloß, sowohl die literarischen — Aristoteles und seine mittelalterlichen Interpreten, Augustinus, dessen Ambivalenz hier wiederum deutlich wird (denn er gilt auch als einer der Väter der papalen Theorie), der Avverois-mus der Pariser Artistenfakultät — als auch die institutionellen in Padua und Paris. Der italienische Stadtstaat ist offenbar das Leitbild für den Entwurf der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung, der juridischen Gesamtkonzeption des Staates, die der ‚Defensor pacis' erarbeitet. In Paris gesellen sich dazu die Rücksichten auf größere Horizonte, wie sie sich dem Betrachter des französischen Königtums und der Reichspolitik auftun. Uns interessieren hier vor allem die Untersuchungen des Verf. über die Auffassung des Marsilius von der Kirche. Sie wird von M. einseitig spiritualisiert, was von ihr dann noch an sichtbarer Organisation übrig bleibt, in den Dienst des Staates gestellt. Zwangsgewalt wird ihr abgesprochen, ihre Hierarchie wird zum Produkt menschlicher Übereinkunft, die noch als notwendig erkannte einheitliche Auslegung des Glaubensgutes dem allgemeinen Konzil überantwortet, dem allein der Beistand des Geistes und die Anwesenheit Christi versprochen sei. Nur das Konzil ist im Besitz jener ‚plenitudo potestatis', welche den Kern des päpstlichen Primates ausmacht. Praktisch ist für Marsilius die Kirche nur das geistliche Antlitz des Staates, eine einzige Wirklichkeit sind Staat und Kirche, weil Staatsvolk und Kirchenvolk identisch sind. Die Demokratisierung der Kirche, ihre spätmittelalterliche Krise, wird damit von Marsilius theoretisch vorweggenommen, sein Werk wird zum Arsenal, dem der Konziliarismus seine Argumente entnimmt. Es ist das Verdienst des Verf., den Gedanken des Marsilius von ihren Ursprüngen, ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund her nachgegangen zu sein und sie bis auf ihre modernsten Auswirkungen hin verfolgt zu haben. Seine Analyse ist die bis heute eingehendste und ausgewogenste Darlegung des ‚Defensor pacis'. Ein 2. Bd. mit der Textausgabe soll folgen. Wolter

Gutierrez, C., S. J. Españoles en Trento. Corpus Tridentinum Hispanicum I. (Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto „Jerónimo Zurita", Sección de Historia moderna „Simancas") 4° (LXXX u. 1061 S.) Valladolid 1951. — Dieser 1. Band eines Corpus Tridentinum Hispanicum nimmt unter den Gedächtnisschriften zum Konzil von Trient einen hervorragenden Platz ein. Es ist ein Werk biographischer Orientierung, in dem der größere Teil der Spanier, die auf dem Konzil waren (165, von denen allerdings 4 nicht nach Trient kamen, einer nicht teilgenommen hat), ausführlich behandelt sind. Außerdem enthält das Werk auch die Biographien von 26 Nicht-Spaniern, vor

allem Portugiesen. Die Grundlage, d. h. den eigentlichen Text bietet eine Hs des 18. Jahrhunderts (Cod. 320 der Bibl. de Santa Cruz, Valladolid, geschrieben zwischen 1727—38), auf die schon Merkle seinerzeit als wichtige Quelle für die Geschichte des Konzils hingewiesen hatte. Der Herausgeber hat in eingehender Forschung als Verfasser einen „Colegial" von Santa Cruz in Valladolid nachweisen können, wahrscheinlich ist es Don Francisco Vicente Gomez. Die Einleitung G.s beschäftigt sich mit dieser Persönlichkeit und gibt dann eine gute kritische Einführung in den „Catálogo" und seine Quellen. Sie sind zwar zumeist nicht erster Ordnung (Drucke), aber mit solch kritischem Sinn vom Verf. verwertet, daß sein Ms von G. als das beste Werk dieser Art hingestellt wird. Er benützt u. a. stark Nicolás Antonio und Pallavicini, hat aber auch viel Eigenes beigetragen. — G. gibt dann Rechenschaft über die Technik seiner Ausgabe. Dem lateinischen Text des Originals, der auf der linken Seite geboten wird, ist, soweit es sich um Spanier handelt, von G. eine spanische Übersetzung auf der rechten Seite gegenübergestellt, damit das Werk auch weiteren Kreisen als Nachschlagewerk dienen kann. Die Ausgabe des lateinischen Textes ist sehr genau, fast zu genau, wenn die alte Schreibweise (außer bei Schreibfehlern) bis ins einzelne geboten wird (z. B. adverssus, 39). Auch in sachlicher Beziehung ist die Einleitung von Bedeutung (vgl. z. B., was S. LXXVI ff. über den Episkopalismus der Spanier gesagt wird). — Der 1. Teil des Textes (4—29) bietet die Namenlisten der spanischen Teilnehmer in den verschiedenen Perioden des Konzils nach dem „Stand" der Teilnehmer. Im 2. Teil werden die 191 Biographien in alphabetischer Anordnung nach den Vornamen, so würden wir sagen, geboten. Es ist erstaunlich, was der Autor des 18. Jahrhunderts hier an Einzelheiten bringt aus dem persönlichen Leben, aus dem politischen, kirchenpolitischen (vgl. z. B. 157 ff. die Mission Carranzas in England), vor allem aus dem geistigen Schaffen dieser Männer. Dazu kommt die Beurteilung der Persönlichkeit durch die Zeitgenossen und die Nachwelt, ihrer theologischen „Gewichtigkeit" in Trient, zum Teil im Vergleich mit den Teilnehmern anderer Länder. Vielfach sind ausführliche Listen ihrer veröffentlichten und nicht veröffentlichten literarischen Werke angeschlossen, wobei auch die verschiedenen Ausgaben der Werke erwähnt werden. Es ist ein Nachschlagewerk in großem Stil, nicht in der kurzen Art unserer „Lexika", sondern in der etwas behaglichen Breite der Schriftsteller des 18. Jahrhunderts. Und dazu gibt G. in mehr als 1700 Anmerkungen einen Kommentar, eine Fülle von wertvollen chronologischen, historischen, juristischen, geographischen und anderen Hinweisen, kritischen Untersuchungen, Ergänzungen und Korrekturen, die von großer Belesenheit, klarem kritischem Urteil und guter wissenschaftlicher Technik zeugen. (Man vergleiche dazu noch die lange Liste der konsultierten Archive und der benützten Literatur, S. XIX—XXXVIII.) Das Ganze ist so ein großes Stück einer allerdings nach Persönlichkeiten und ihren Lebenskreisen aufgeteilten Kirchengeschichte Spaniens im 16. Jahrhundert und bietet vor allem reiches Material zu einer Geschichte der spanischen Theologie dieser Zeit. Auch für die Geschichte des Tridentinums ist das Werk eine wesentliche Vorarbeit. Leider hat G., wie er selbst sagt, die noch nicht publizierten Akten des Konzils nicht benützen können, so daß von da aus sicher noch Ergänzungen zu erwarten sind. Die Menge der Anmerkungen mit ihren zum Teil subtilen Einzeluntersuchungen, von denen viele wichtiger sind als der Text, macht das Buch allerdings nicht leicht lesbar. — Sachlich ist das Werk ein Beweis für die Bedeutung der Spanier auf dem Konzil, die an sich schon daraus hervorgehen könnte, daß von den 14 päpstlichen Theologen nicht weniger als 11 Spanier waren. Vielleicht noch wichtiger als die Biographien der schon bekannten geistigen Größen des Jahrhunderts sind die der weniger oder gar nicht bekannten Teilnehmer des Konzils. Gerade hier wird viel neue Kenntnis vermittelt. Selbst ein Konzils-„Cantor", Francisco de Bustamante, fehlt nicht (395). Den Abschluß bilden Nachrichten über einige anonyme Teilnehmer. In mehreren „Apendices" ist der ganze Inhalt alphabetisch und sachlich aufgeteilt. Auch die nicht in der Hs behandelten Konzilsteilnehmer aus Spanien sind dort namhaft gemacht, so daß insgesamt 245 Teilnehmer gezählt werden. — Es ist hier

nicht möglich, auf Einzelheiten einzugehen. Die gewöhnlich sehr sorgfältige Zitation scheint gelegentlich unvollständig zu sein (z. B. von Wadding wird jeweils nur der Band ohne Seitenangaben zitiert). Mit dem S. 44 genannten Einsengrein ist entweder Guilielmus Eisengrein gemeint († 1570), der gegen die Magdeburger Centurien schrieb und das Werk „Catalogus testium veritatis omnium orthodoxorum ecclesiae doctorum qui adulterinae ecclesiae dogmata et haeresin oppugnarunt", Dilingae 1565, veröffentlichte, oder der bekanntere Konvertit Martin Eisengrein († 1578), Professor in Ingolstadt, der eine Reihe theologischer und polemischer Schriften verfaßte. Der ebenfalls S. 44 genannte Francisco (Annibale) Gonzaga schrieb: De origine seraphicae religionis Franciscanae eiusque progressibus, Rom 1587; dieses Werk ist wohl gemeint. Der protestantische Schriftsteller Hottinger ist entweder Johann Heinrich (1620—1667, lebte meist in Zürich), der eine neunbändige Kirchengeschichte und viele andere theologische Werke schrieb, oder sein Sohn Joh. Jakob, dessen Schrift „Sfortia Pallavicinus, infelix Concilii Tridentini vindex" vielleicht in Frage kommt.

Ueding

Ammann, A., S. J., Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. gr. 8° (XVI u. 748 S.) Wien 1950, Herder. DM 26.—. — Es ist erstaunlich, welch reiches Material an Quellen und Literatur, noch dazu meist in russischer Sprache geschrieben, in diesem stattlichen Bande verarbeitet und in eine gedrängte Synthese gebracht ist. Das Werk wird wegen der Fülle des Materials, der dort gebotenen Synthese, wegen der Weite des Standpunkts und der Objektivität der Darstellung das von katholischer Sicht her grundlegende für die ostslawische Kirchengeschichte bilden. Der ganze Reichtum dieses Werkes kann durch eine Inhaltsübersicht auch nicht annähernd angedeutet werden; wir müssen uns mit kurzen Hinweisen begnügen. Der 1. Teil behandelt das Kiewer „Rus"-Reich und seine Nachfolgestaaten (925—1451). Es ist zunächst die Periode der Bekehrung zum Christentum, wobei die starken Einflüsse von Byzanz, aber auch die des abendländischen Kulturkreises, vor allem Deutschlands, und schließlich die Einflüsse Bulgariens hervorgehoben werden. Wertvoll ist der Hinweis auf die Sonderart des russischen Geisteslebens (44 ff.). Nach der Entfremdung vom Abendland und der Entzweiung mit Rom und der Westkirche bestimmen die kirchenpolitischen Entwicklungen durch die Auflösung des „Rus"-Reiches in Teilgebiete (1263—1451, die beiden Zentren sind Moskau und Litauen) die Darstellung. Auch hier sind besonders interessant die Bemerkungen über russische Sondereigentümlichkeiten und über russisches Klosterwesen (113 ff.), die Hinweise auf die Konzilien von Konstanz und Basel (123 ff.), auf die Haltung des Deutschen Ordens, die Wertung des Konzils von Florenz für die ostslawische Kirchengeschichte (137 ff.) und der Überblick über das religiöse Leben der russischen Kirche (131 ff.). — Der 2. Teil behandelt die kirchlich und politisch getrennten Wege der ostslawischen Stämme (1451—1720), die wachsende Bedeutung Moskaus, des 3. Rom, die sich auf der Synode von 1459 ausspricht (die Trennung von Rom wird feierlich ausgesprochen, die Lösung von Konstantinopel und die endgültige Scheidung der ostslawischen Kirche in 2 Teile vollzogen). Hier ist geistesgeschichtlich bedeutsam, was über den Einbruch des Humanismus nach Rußland im „Judaizantentum" (174 ff.) und über den Stand der Geistesbildung (178 ff.) gesagt wird. Es folgt eine Übersicht über die Schicksale der Kirchen in Polen und Litauen (183 ff.) und die Behandlung der Kirchenunion von Brest-Litowsk 1596. Der Bericht über die Blütezeit der russ. Kirche, die Schule des Jos. von Wolokalansk (218 ff.) und die Entwicklung des Moskauer Patriarchats (230 ff.) sei besonders hervorgehoben. Aus der Geschichte der Zeit bis zum Beginn des weltanschaulichen Umbruchs (1701) und bis zur unierten Kirchensynode von Zamość 1720 erwähnen wir den Beginn des Raskol (258 ff.), den Streit um die westliche und östliche Orientierung in der russ. Kirche (280 ff.) und den Sieg der Union von Brest-Litowsk (321 ff.). Im 3. Teil („Allrußland") ist die Zeit bis zum Ende des polnisch-litauischen Staates (1795) und weiter bis zum Ende des 2. Weltkrieges (1945) in einer Fülle von interessanten und anregenden Einzelheiten behandelt. Der Verf. nennt sein Buch einen „Abriß"

der ostslawischen Kirchengeschichte. Es ist verständlich, daß in einem solchen nicht alles mit der gleichen Ausführlichkeit geboten wird, während anderseits manche Dinge von verschiedener Sicht her zu erwähnen und zu beurteilen sind. Das schließt gewisse Wiederholungen ein, die aber nicht lästig wirken und durch mancherlei Verweise und Zusammenfassungen kenntlich sind. Es ist auch mit den Schwierigkeiten der Synthese, mit den gewiß notwendigen Aufteilungen des ungeheuren Stoffes und mit der besonderen Kompliziertheit der dargestellten Verhältnisse gegeben, daß in manchen Partien eine fast verwirrende Fülle von Namen und Geschehnissen zusammengedrängt ist, die beim Leser schwer Besinnlichkeit aufkommen läßt. Es ist eben das Ganze ein Bild der starken Verknüpfung von Politik und Religion, von dem Zusammenspiel der Interessen von russischen Fürsten, Bischöfen und Städten, der Beziehungen zu den Tataren, zu Konstantinopel, zu Rom, zu Deutschland. Übrigens hätte eine noch so einfache Kartenskizze die Übersicht sehr erleichtert! — Neben dem wirklich gelungenen Versuch der Synthese muß man dem Verf. vor allem dankbar sein für die erstmalig zusammengestellte Übersicht über Quellen und Literatur. Das Werk ist dadurch geradezu *das* Nachschlagwerk für jeden, der sich mit russischer Kirchengeschichte beschäftigen will. Man hat überall den Eindruck, daß der Verf. den Stoff beherrscht, daß sein Urteil abgewogen ist, seine Kritik unvoreingenommen, wenn natürlich auch der katholische Standpunkt klar ersichtlich ist. Selten ist das Wohlwollen gegenüber den Andersgläubigen, das das ganze Werk durchzieht (Verf. nennt die übrigen außer den Orthodoxen mit einem etwas zu stark vereinfachenden Sammelbegriff die Neugläubigen), mit einer verhaltenen Polemik gepaart. — Das innerkirchliche Leben tritt gegenüber der Darstellung der äußeren Entwicklung leider etwas zurück. Man hätte z. B. Ausführlicheres über die Entwicklung der Liturgie, der Kunst, der Theologie, und auch so etwas wie einen Überblick über die Geschichte der Frömmigkeit gewünscht, wenn auch diese Entwicklungen wohl tatsächlich hinter dem äußeren Geschehen zurücktreten. All das soll vielleicht in einem späteren Werke nachgeholt werden. Es wird dem Verf. leicht sein, diese innerkirchliche Geschichte aus seiner umfassenden Kenntnis heraus noch einmal ausführlicher zu behandeln. Für unser theologisches Arbeitsgebiet besonders wertvoll wäre ein Überblick über die Entwicklung der russischen theologischen Literatur von einer vorwiegenden Theologie der Liturgie zum eigentlichen theologischen Schaffen des 19. Jahrhunderts. Dieser Überblick ist durch die zeitliche Aufteilung des Stoffes und durch die Beschränkung der Auswahl in diesem Werk etwas erschwert. Immerhin seien dankbar die mancherlei Hinweise erwähnt (z. B. S. 347 ff., 498 ff., 539 ff.). Wertvoll sind auch die immer wieder eingestreuten, sehr lebendigen biographischen Partien, die doch eine gewisse Innenschau des kirchlichen Lebens vermitteln. Ueding

Müller, L., Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Abhandl. der Akad. d. Wiss. u. Literatur, Geistes- und Sozialwissenschaftl. Klasse 1951, 1). 8° (93 S.) Mainz 1951, Kommission: Wiesbaden, Steiner. DM 7.80. — Da die russische Geistesgeschichte bis weit ins 19. Jahrh. hinein stark religiös bestimmt war, bleibt sie ohne genügende Kenntnis der Orthodoxie unverständlich. So bedeutet die vorliegende, gut fundierte Studie mehr als eine Darstellung längst vergangener konfessioneller Polemik. Die sorgfältige Analyse einiger nur noch in wenigen Exemplaren vorhandener und zudem sprachlich schwer zugänglicher Quellenwerke russischer „Theologen" der angegebenen Jahrhunderte (Parfenij, Urodivyj, I. Nasedka, I. Posoškov, Javorskij, Prokopovič u. a.) macht den Hauptwert der Arbeit aus. „Theologie" ist in einem sehr weiten, unsystematischen Sinne verstanden, „Protestantismus" als dessen typisch *russische* Ausprägung, die mehr Freigeisterei und allgemeinen Protest gegen das National- und Staatskirchentum denn eigentliche Lehren der Reformation in sich birgt. — Der Verf. hat dasselbe Problem übrigens auch für das 19. und angehende 20. Jahrhundert behandelt (Russischer Geist und evangelisches Christentum, Witten/Ruhr 1951).
Falk

Benz, E., Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Hl. Allianz. (Abh. d. Akad. d. Wiss. und der Literatur, Geistes- u. Sozialwissenschaftl. Klasse 1950, 8). 8° (294 S. u. 17 Tafeln), Mainz 1950, Kommission: Wiesbaden, Steiner. DM 28.—. — Im Mittelpunkt der Arbeit steht der Münchner Religionsphilosoph Franz von Baader, dessen Interesse für die Ostkirchen und die kirchliche Wiedervereinigung ja bekannt ist. Durch die Veröffentlichung von 225 bisher völlig unbekannten Briefen des bayerischen Bergrates (E. Susini, Lettres inédites de Franz Baader, Paris 1942) fällt neues Licht auf dessen Beziehungen zur russischen Orthodoxie und zu zahlreichen, oft einflußreichen Persönlichkeiten in Rußland und in Deutschland, die ähnlich wie Baader selbst mehr oder weniger zwischen allen Konfessionen standen. Der Verf. benutzt diese Beziehungen, um hochinteressante Einblicke in die russischen religiösen Verhälnisse unter den Zaren Alexander I. und Nikolaus I. zu geben, welche bisher — im Gegensatz zur Profangeschichte — nur ungenügend durchforscht sind. Der Umfang dieser Exkurse vermag den Titel der Schrift einigermaßen zu rechtfertigen. — Ein Mangel des Werkes ist eine spürbare Antipathie des Verf. gegenüber allen Vertretern des katholischen Standpunktes (z. B. Jos. de Maistre, H. J. Schmitt), wodurch die Objektivität der Darstellung leidet.

Falk

de Vries, W., S. J., Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart. 8° (263 S.) Würzburg 1951, Augustinus-Verlag. DM 12.50, geb. 14.—. (Italienische Ausg.: L' oriente cristiano ieri e oggi, ed. Civiltà Cattolica, Roma 1950.) — In dem vorliegenden Werk verfolgt der Verf. die Vergangenheit der Ostkirchen von ihren Anfängen an. Die Vielgestaltigkeit des christlichen Ostens entstand zunächst spontan, wurde aber durch Spaltungen, die hauptsächlich aus den christologischen Kämpfen herrühren, außerordentlich vertieft. Im Mittelpunkt des christlichen Ostens steht natürlich die byzantinische Kirche, besonders in ihren slawischen Gruppen. Am Schisma des Photios und Kerullarios trägt, wie neuere Forschungen immer mehr erhärten, auch der päpstliche Vertreter Humbert einen großen Teil der Schuld. Besondere Sorgfalt hat der Verf. auf die mit Rom unierten Kirchen verwendet — war man doch bisher in diesem Punkte vielfach auf ziemlich voreingenommene Darstellungen nichtkatholischer Autoren angewiesen. Der ganze zweite Teil des Werkes (119—247) ist der neuesten Geschichte und der jetzigen Lage der orientalischen Kirchen gewidmet: Einige Kapitel gelten der Balkanhalbinsel: Konstantinopel, Jugoslawien, Bulgarien, Rumänien, Griechenland und Albanien. Dann werden die kirchlichen Verhältnisse in den einzelnen osteuropäischen Staaten, vor allem in Rußland, untersucht, um mit dem Vorderen Orient, Äthiopien und Indien zu schließen. All diese Abschnitte setzen eine Fülle authentischer und neuester Nachrichten voraus, wie sie vielleicht überhaupt nur in Rom zusammenlaufen. Sorgfältige Register und zahlreiche Literaturhinweise zu jedem einzelnen Kapitel erhöhen den wissenschaftlichen Wert dieses Handbuches.

Falk

Walz, A., O.P., Andreas Kardinal Frühwirth (1845—1933). Ein Zeit- und Lebensbild. 8° (XV u. 619 S.) Wien 1950, Herder. — Als Ordensgeneral der Dominikaner, als Nuntius in München und als Kurienkardinal in Rom war Andreas Frühwirth eine Gestalt von kirchengeschichtlichem Gewicht, ohne allerdings in die erste Reihe jener Männer zu gehören, die das Antlitz der Epoche von 1900 bis 1930 bestimmt haben. Immerhin stand er jeweils an wichtigen Kreuzungspunkten kirchenpolitischer Linien und hat in manchen Fragen ein bestimmendes Wort sagen können. Die Biographie eines solchen Mannes, vor allem wenn sie als Zeitbild angekündigt wird, spannt die Erwartungen hoch; denn Forschung wie Darstellung der Kirchengeschichte wird immer gern nach gründlichen Lebensbildern greifen. Um so schmerzlicher ist die Enttäuschung, wenn man nach anstrengender Lesung das Buch aus der Hand legt. Eine übergroße Menge unerheblichen Details verdeckt das an sich wertvolle Bild dieses reichen Menschenlebens. Zu stark wurden als Quellen landläufige Presse-

mitteilungen, das unverbindliche Gerücht der Höfe und Ordenshäuser, wenig aussagende Protokolle und Rundschreiben verwertet, statt einer Erhebung wirklich wertvoller Zusammenhänge aus amtlichen und privaten Akten. So reizvoll persönliche Erinnerungen der Freunde des Kardinals sein mögen, wenn sie nichts Wesentliches über die Gestalt Frühwirths auszusagen vermögen, sollte man darauf zu verzichten wissen. So aber muß man sich durch die endlose Aufzählung von Audienzen und Empfängen, von Wallfahrten und Kongressen, von Festen und Feiern, Besuchen und Gegenbesuchen, Jubiläumsessen und königlichen Abendtafeln hindurcharbeiten ohne erheblichen sachlichen Ertrag; das gleiche gilt von den ständig wiederholten Listen der Ehrengäste, Festteilnehmer, Reisebegleiter und Kammerdiener. Die ‚indigesta moles' des angesammelten Materials liegt wie eine Last auf dem Leser, der sie um so zögernder trägt, als er von ihrem Wert wenig überzeugt ist. Weniger wäre hier wahrhaftig mehr gewesen. Die Gestalt des Kardinals ist groß genug, um den Verzicht auf eitles Dekor zu rechtfertigen, zumal Frühwirth, wie uns immer wieder versichert wird, eine so schlichte, bescheidene, liebenswürdige Persönlichkeit gewesen ist. — Für ein Zeitbild ist die Biographie trotz ihres Umfangs zu mager, wenn man es sich nicht genug sein lassen will an dem dominikanischen Anteil am Zeitgeschehen der geschilderten Jahrzehnte; dann bringt sie wohl eine erfreuliche Fülle von Mitteilungen, wenn auch nicht immer in erfreulichem Ton. So ist das Buch über Kardinal Frühwirth sowohl seinem Inhalt wie seiner Form nach doch ein mitteilsames Dokument für die kirchengeschichtliche Betrachtung der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes

In memoriam Ernst Lohmeyer, hrsg. von W. Schmauch. 8° (376 S.) Stuttgart 1951, Evang. Verlagswerk. DM 18.50; geb. DM 22.—. — Lohmeyer war nach dem Zusammenbruch 1945 als erster Rektor mit dem Wiederaufbau der Universität Greifswalde betraut worden, aber am 15. 2. 1946, in der Nacht vor der Wiedereröffnung der Universität, wurde er verhaftet und starb im Herbst desselben Jahres. So wurde die vorliegende Festschrift, die seine Freunde zu seinem 60. Geburtstag am 8. 7. 1950 geplant hatten, zu einem „In memoriam". Von den 26 Beiträgen befassen sich naturgemäß die meisten mit Fragen aus der Exegese und Theologie des AT und NT; aber daneben kommen auch andere Themata zur Sprache, u. a. aus der Kirchengeschichte, der Jugendfürsorge, der modernen Physik und ihrem Verhältnis zum Glauben, und schließlich die Frage der Menschenrechte als theologisches Problem und des christlichen Humanismus. Hier sei der erste Beitrag aus der Feder von *Lohmeyer* selbst als sein letztes literarisches Vermächtnis besonders hervorgehoben (22—42). Der Verf. gibt hier eine Exegese von Mt 28, 16—20. Er sieht in dieser Stelle nicht so sehr eine Offenbarung des Auferstandenen, wie es bei Lukas der Fall ist, noch einen Missionsbefehl wie Apg 1, 8, sondern den eschatologischen Auftrag des Herrn des Himmels und der Erde jetzt und hier verkündet. Das Ende und die eschatologische Wende sei nicht die Auferstehung, sondern die Erhöhung Christi, welche dem Auferstandenen alle Macht Himmels und der Erde verleihe (28). Obgleich sich wichtigere Textvarianten in den Handschriften nicht finden, möchte der Verf. doch den trinitarischen Taufbefehl nicht für ursprünglich halten, da Eusebius nach Conybear in allen vornizänischen Schriften, wo er diese Stelle anführt, nicht die trinitarische Formel, sondern die kürzere Wendung „im Namen Jesu" zitiere (29). Allerdings sei die Einführung der trinitarischen Formel, die in der Taufe Jesu ihr Vorbild habe, wohl nicht erst von Matthäus vorgenommen worden (33). Auch der Rhythmus der Stelle lasse erkennen, daß der Taufbefehl hier nicht ursprünglich sei (29 f.). Grundsätzlich wäre nichts dagegen einzuwenden, daß Matthäus oder seine Quelle den Taufbefehl, der von Christus bei einer anderen

Gelegenheit gegeben worden wäre, hier in ein vorliegendes Logion eingefügt hätte, zumal wir im Mt auch an anderen Stellen, z. B. in der Bergpredigt, etwas Ähnliches beobachten. Aber es liegt kein Grund vor, an der Echtheit des ganzen Logions, einschließlich des Taufbefehls, zu zweifeln oder es mit L. eher für ein Logion im Herrn als des Herrn zu halten (33). Wenn L. betont, daß mit den elf Jüngern, denen der Missionsbefehl gegeben wurde, nicht ein besonderer Kreis, nämlich die elf Apostel, gemeint sei (38), und daß sie darum hier nicht mit einem Amt betraut würden (41; vgl. 46), so wird das nicht bewiesen. Dasselbe gilt, wenn der Verf. aus dem Begriff der Jünger folgern will, daß noch kein Begriff einer Ekklesia Gottes existierte (48); denn Jesus spricht doch gerade im Mt von seiner Kirche, die er auf Petrus bauen will (Mt 16, 18), und der er eine letzte Entscheidungsgewalt zuschreibt (Mt 18, 17). Treffend zeigt dagegen der Verf., daß der universale Missionsbefehl bei Mt sich wohl mit dem Verhalten der Urgemeinde gegenüber der von Paulus ergriffenen Heidenmission vereinigen läßt; denn in dieser Auseinandersetzung gehe es nicht um die Berechtigung, sondern nur um die Methode der Heidenmission (43). Vor allem wird man dem Verf. Dank wissen, daß er Mt 28, 16—20 so klar in die heilsgeschichtliche Perspektive gestellt hat. — Zum Schluß sei hier der Beitrag von *Joh. Schneider*, Ordinarius für NT an der Universität Berlin, Zur Frage der Komposition von Joh 6, 27—58 (59) noch kurz erwähnt (132—142), der gegen R. Bultmann ganz im Sinne der johanneischen Kompositionsgesetze eine Dreiteilung der Rede nachweist (Joh 6, 27—40; 6, 41—51; 6, 52—58), so daß die Ausscheidungen und Umstellungen Bultmanns überflüssig werden.

Brinkmann

Burrows, M., The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. Vol. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary. Vol. II: Fasc. 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline. 4° (XXIII u. 61 Tafeln bzw. 11 Tafeln). New Haven 1950 u. 1951, The American Schools of Oriental Research. Doll. 5.— bzw. 2.—. — Diese erste mit Unterstützung von J. C. Trever und W. H. Brownlee begonnene Veröffentlichung der Schriftrollen vom Toten Meer beabsichtigt zunächst keine eigene Auswertung des Materials, sondern will nur baldmöglichst die aufgefundenen Texte der allgemeinen wissenschaftlichen Bearbeitung zugänglich machen. Sie beschränkt sich daher im wesentlichen auf die fotografische Wiedergabe der Handschriften. Jede Tafel bringt eine Kolumne des durchweg sehr deutlich erhaltenen Textes in Originalgröße. Jeder Tafel ist eine Druckseite gegenübergestellt, die den Text in der gleichen Zeilenanordnung in modernen hebräischen Typen bietet. Dadurch wird auch dem paläographisch nicht so geübten Leser das Studium des Originaltextes erheblich erleichtert. Freilich ist diese Übertragung nicht ganz ohne Fehler, und der Herausgeber selbst hat bereits eine Liste der Corrigenda für den Schluß der Edition angekündigt. — Die Einleitung zu dem vollständig vorliegenden 1. Bd. skizziert knapp die Geschichte der Entdeckung, bringt eine Liste der vorgesehenen Abkürzungen für alle aufgefundenen Manuskripte, die jeweils mit DS plus einem den Inhalt charakterisierenden Buchstaben bezeichnet werden, z. B. DSH = Dead Sea Scrolls, Habakkuk Commentary; es folgen sodann die notwendigsten archäologischen und paläographischen Angaben zu den in diesem Band veröffentlichten Rollen. Man wird diese sparsame Zurückhaltung, die der wissenschaftlichen Diskussion in keiner Weise vorgreift, für eine solche erste Edition durchaus begrüßen und hoffen, daß die Veröffentlichung der weiteren Texte, vor allem auch der im Besitz der jüdischen Universität zu Jerusalem befindlichen, recht bald in ebenso sauberer und objektiver Form folgen möge. Von Bd. 2 konnte bisher nur der 2. Faszikel als Separatdruck herausgegeben werden, weil der Zustand der als Faszikel 1 vorgesehenen aramäischen Lamechapokalypse (DSL), die letzte der vom syrischen Metropoliten von Jerusalem den A. S. O. R. zur Verfügung gestellten Rollen, eine längere und sorgsame Konservierungsarbeit erfordert. Auf den Inhalt und die vielseitige Bedeutung der Texte einzugehen, ist an dieser Stelle

nicht möglich. Eine vollständige lateinische Übersetzung des interessanten Manual of Discipline hat J. T. Milik (Verbum Domini 1951, 129—158) veröffentlicht, desgleichen P. G. Lambert S. J. eine französische mit ausführlichen Erläuterungen (NouvRevTh 1951, 938—975). Haspecker

Daniélou, J., Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique (Études de Théol. Hist.). gr. 8° (XVI u. 265 S.) Paris 1950, Beauchesne. — Das Zeugnis des NT und die Lehre der Kirche geben uns die Gewißheit, daß viele Texte der Schrift nicht nur als historische Berichte des Vergangenen, sondern auch als prophetische Entwürfe einer kommenden, höheren Heilsordnung zu verstehen sind. Die Väter-Exegese hat sich mit Vorliebe diesem über sich selbst hinausweisenden Sinn der heiligen Geschichte zugewendet. Sie ist dabei freilich über die Grenzen einer echten Typologie hinausgegangen und hat sich nicht selten in künstliche, allegorische Ausdeutung der Bibeltexte verloren. Daran liegt es, daß uns die Schrifterklärung der Väter trotz ihres Reichtums und ihrer theologischen Kraft doch oft recht fremdartig anmutet, fast wie ein Urwald, in dem man sich schwer zurechtfindet. Eine eingehende Geschichte der Väter-Exegese haben wir noch nicht; sie kann wohl heute auch noch nicht geschrieben werden. Um so mehr begrüßen wir es, daß das Buch von D. uns wenigstens für eine Teilstrecke sichere Führung bietet. Es behandelt in fünf Fragekreisen Hauptpunkte der typischen Auslegung des Hexateuchs. Die fünf Themen sind: Adam und das Paradies, Noe und die Flut, das Opfer Isaaks, Moses und der Auszug, der Josue-Zyklus. Innerhalb der einzelnen Themen zeigt der Verf. jedesmal, wie die kirchlich-traditionelle Exegese die in der Schrift grundgelegte geistige Deutung mit innerer Treue und Folgerichtigkeit weiterentwickelt; er verfolgt sie bis zu ihrer Einmündung in die Werke der großen Väter um die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert, die schon außerhalb des Rahmens dieses Buches liegen. Sehr eindrucksvoll tritt so die Einheitlichkeit und Konstanz der echten typischen Deutung hervor. Daneben aber werden auch die Ströme sichtbar, die, von außerbiblischen Quellen gespeist, nicht mehr wirkliches Sinngut der Bibel weiterführen. In dieser Hinsicht ist vor allem die mit Hilfe der Allegorie gewonnene philosophisch-moralische Ausdeutung der philonisch-jüdischen Schule zu Alexandrien zu nennen, die von den christlichen Lehren zum Teil übernommen wurde. Aber auch innerhalb der geistigen oder christlichen Deutung finden sich viele allegorische Wucherungen, in denen wir nicht mehr einen objektiven Schriftsinn zu erkennen vermögen. Vielleicht hätte der Verf. hier die Grenzen noch klarer ziehen können. Mit Recht betont er, daß auch in den über den eigentlichen Schriftsinn hinausgehenden Deutungen unter dem etwas bizarren Gewand der Allegorie sich recht bedeutendes christliches und philosophisches Gedankengut findet, wie übrigens auch Philo von Alexandrien nicht heidnische Philosophie in die Bibel eingetragen habe, sondern im Anschluß an griechisches Denken eine biblisch orientierte Philosophie habe schaffen wollen. In einer Zeit, da die Kirche in offizieller Weise zu einer gründlichen Erforschung des wirklichen geistigen oder typischen Schriftsinnes aufgefordert hat, wird das Buch von D. besonders willkommen sein. Es zeigt den Weg, auf dem die Forschung weiterschreiten muß, um die Väter-Exegese nach ihren verschiedenen Strömungen zu sichten und so zu einer besseren Erkenntnis des wirklichen typischen Schriftsinnes zu gelangen. Wennemer

Criado, R., S. J., El valor dinámico del nombre divino en el Antiguo Testamento. gr. 8° (29 S.) Granada 1950, Camacho. — C. stellt sich in dieser Vorlesung zur Eröffnung des akademischen Jahres an der theologischen Fakultät in Granada die Frage, von welcher Art die Dynamik des Jahwenamens sei. Er unterscheidet drei Auffassungen: la dinámica mágica, als deren Hauptvertreter er Giesebrecht nennt, la dinámica física atenuada (Grether, Eichrodt) und la dinámica moral (König, Gray, Böhmer). In der Diskussion dieser Sentenzen bemüht sich C. besonders um die Zurückweisung der ersteren (10—24).

Sowohl die unvoreingenommene Deutung der dafür herangezogenen atl Texte, vor allem aus den Pss, wie auch die grundsätzliche Frontstellung des AT gegen jede Magie und die durchgehende Überzeugung von der absoluten Transzendenz und Independenz Jahwes sprechen gegen eine solche Auffassung. Zudem fehlt dem Jahwenamen gerade der Geheimnischarakter und die übrigen Merkmale, die für die Namensmagie, wie sie in der Umwelt des AT geübt wird, entscheidend und kennzeichnend sind. Nach der eigenen Auffassung des Verf. liegt die Dynamik des Jahwenamens ganz im Bereich der moralischen Wirksamkeit. Zunächst ist der Jahwename wie eine Zusammenfassung alles dessen, was der Israelit über seinen Gott weiß, denkt und fühlt, und sein Gebrauch hat deshalb eine besondere impetratorische Kraft. Doch darüber hinaus eignet ihm eine gewisse sakramentale. Wo immer der Name Jahwes angerufen und ausgerufen wird, über das Volk, über den Einzelnen, folgt ihm der besondere Segen Jahwes. „Es como un sacramental de la Antigua Ley" (29). — In der Beurteilung der Sentenzen scheint C. den Autoren nicht immer ganz gerecht zu werden, z. B. wenn er von der dinámica física atenuada, die er Eichrodt zuschreibt, behauptet, sie sei nur dem Anschein nach von der magischen verschieden, aber in Wirklichkeit so eng damit verbunden, „que la una lleva necesariamente a la otra" (24). In Wirklichkeit scheint uns die Auffassung Eichrodts sehr nahe an die „sakramentale" des Verf. selbst heranzukommen, soweit man diese aus der vorliegenden knappen Darstellung beurteilen kann. Vermutlich wird die noch nicht veröffentlichte Dissertation, die C. beim Päpstlichen Bibelinstitut in Rom vorgelegt hat (Sem Yahwe. El valor del nombre divino en el Antiguo Testamento), darüber mehr Klarheit bringen. Haspecker

Schilling, O., Der Jenseitsgedanke im Alten Testament. Seine Entwicklung und deren Triebkräfte. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes. 8° (VIII u. 135 S.). Mainz 1951, Rheingold-Verlag. DM 10.50; geb. DM 12.—. — Mit dem Untertitel kennzeichnet der Verf. den durchaus eigenen und in dieser Klarheit wohl noch nirgends für den Gesamtkomplex des israelitischen Jenseitsglaubens durchgeführten Fragepunkt seiner Habilitationsschrift. Daß eine Entfaltung vorliegt, ist bei dem progressiven Charakter der atl Offenbarung ohne weiteres klar; die Frage ist, aus welchen Quellen sie gespeist wird. Gegenüber dem beliebten Rückgriff auf außerisraelitische Einflüsse will Sch. positiv nachweisen, „daß die Entfaltung des Jenseitsgedankens aus innerisraelitischen Zusammenhängen erwachsen ist" (10), während fremde Einflüsse „nur begleitende, keine die Substanz bedingende Bedeutung" hatten (104). Die Haupttriebkräfte, die er dabei tätig sieht, sind neben dem Wissen um Jahwes Macht über Leben und Tod vor allem der Glaube an Erwählung und Endheil des Volkes, an Gottes Gerechtigkeit und an individuelle Vergeltung (102). Der Bundesschluß wirkte nicht unmittelbar befruchtend auf die Entwicklung, weil er zunächst den Blick auf die irdische Konstituierung des Gottesreiches lenkte (74—80). — In der Durchführung seines Themas sichtet Sch. in einem ersten, analytischen Teil „die Tatsachen" (11—68). Hier werden alle in Frage kommenden Termini und Aussagegruppen vom „Sich zu den Vätern legen" bis zur realen Auferstehung der Toten in einigermaßen logischer Anordnung auf ihren Gehalt geprüft. Die exegetische Behandlung der Stellen ist dabei notgedrungen kurz, fast summarisch, wobei Sch. mehr Wert legt auf den gedanklichen Zusammenhang des Kontextes als auf philologische Parallelen, die beim Wandel der Begriffsinhalte leicht zu Trugschlüssen führen könnten. Eine etwas ausführlichere Untersuchung wird u. a. dem sonst wenig beachteten „Jahwe tötet und macht wieder lebendig" in 1 Sm 2,6 gewidmet, um zu zeigen, daß hier Jahwe „die echte Macht zugeschrieben wird, zu töten und Verstorbene wieder zu erwecken" (34), ebenso dem vielbesprochenen Text Job 19,25 ff., der, wie auch Is 26, für die reale Auferstehung in Anspruch genommen wird, nicht ganz überzeugend, wie mir scheint. — Der zweite, synthetische Teil (69—101) ordnet die gewonnenen Tatsachen „in das Nacheinander der Geschichte und das Zueinander der Triebkräfte, die zum Weiterwachsen des Jenseitsgedankens beigetragen, bzw.

dies verhindert haben" (10). Gewiß ist dies nicht ohne Lücken möglich, und der Verf. versucht sich erfreulicherweise nicht in gewagten Konstrukionen. Immerhin ergeben die Aufteilung in die Hauptphasen der Entwicklung (älteste Zeit, Bundesschluß und seine Auswirkung, vorexilische Propheten, Problemwelt des Einzelnen [Job, Pss], Exil, nachexilische Bücher [Weish, 2 Makk]) und ihre jeweilige Kombination mit den bereits genannten religiösen Triebkräften ein eindrucksvolles und ziemlich geschlossenes Gesamtbild, das die These von der Eigenständigkeit dieser Entfaltung durchaus begründet erscheinen läßt. Darin liegt der Hauptwert dieser klaren und sorgfältigen Studie. Haspecker

Kraus, H. J., Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung (Beiträge z. hist. Theol. 13). gr. 8° (XII u. 155 S.) Tübingen 1951, Mohr. DM 15.—. — Es geht in dieser bedeutsamen Studie nicht nur um die bekannte Psalmengruppe, sondern mehr noch um das Fest, das dahinterstehen soll. Als Thronbesteigungspsalmen werden mit Gunkel und gegen Mowinkel nur Pss 47; 93; 96; 97; 99 und 98 als Parallele zu 96 anerkannt. Das kultisch-mythische Fest der Thronbesteigung Jahwes, das Mowinkel in Analogie zum babylonischen Neujahrsfest eingeführt hat, wird abgelehnt als nur auf „Vermutungen und ungesicherten Kombinationen" beruhend (25). Den Ausgangspunkt für seinen eigenen Vorschlag findet K. in den schon von Mowinkel als „Festlegende" herangezogenen Berichten 2 Sm 6 par und 1 Rg 8 par. Zu 2 Sm 6 steht 2 Sm 7 in innerem Zusammenhang, beide Kapitel müssen daher als Einheit genommen werden und weisen so nicht auf ein Fest der Thronbesteigung Jahwes im Sinne Mowinkels hin, sondern auf ein anderes, das K. „das königliche Zionfest" (44) nennt. Sein Inhalt ist: Erwählung des Zion und Erwählung der Daviddynastie durch Jahwe. Es wurde gefeiert am 1. Tage des Laubhüttenfestes, das als Ganzes den Charakter eines Bundesfestes mit Bundeserneuerung hatte (vgl. 2 Rg 23, 1—3). Dieses königliche Zionfest entbehrt jedes mythischen Charakters, sondern feiert die geschichtlichen Heilstatsachen, die 2 Sm 6—7 berichtet werden. Als Zeugen für die Existenz eines solchen Festes werden außer 2 Sm 6—7 und 1 Rg 8 auch 1 Rg 12, 32—33 und 2 Rg 23, 1—3 herangezogen, vor allem aber die Kultlyrik des Festes, die in den Pss 132; 78, 65—72; 24, 7—10; 2; 72; 89 und einigen Zionsliedern erkannt wird. Die Thronbesteigungspsalmen dagegen haben mit diesem Fest nichts zu tun; denn es fehlt ihnen jede Bezugnahme auf die Daviddynastie (49), und „eine Thronfahrt Jahwes gehörte nicht zum königlichen Zionfest" (84). Da aber dennoch für K. ihr Charakter kultischer Lyrik feststeht, bleibt die Frage: Wo ist das Fest, zu dem diese Psalmen gehören? Die Lösung bietet für K. Deuterojesaia. In seiner machtvollen Prophetie heben sich 2 Gedanken deutlich heraus: Jahwe erwählt von neuem Zion und führt persönlich sein Volk dorthin zurück in einer Heilstat, die wenigstens ebenbürtig neben dem ersten Ex- und Eisodus steht, und zugleich tritt Jahwe persönlich die Königsherrschaft auf Zion an. Unter dem Einfluß dieser Botschaft entsteht nach dem Exil eine Erneuerung des durch die Zerstörung Jerusalems und den Untergang der Daviddynastie entleerten königlichen Zionfestes, in der die Erwählung Zions mit einem neuen starken Akzent belebt ist, während für die ohnehin nur stellvertretende Daviddynastie nun die direkte persönliche Königsherrschaft Jahwes auf Zion eintritt. Als Datum dieses Festes wird auf Grund von Neh 8; Pss 81; 50 und 95 der 1. Tischri, also das jüdische Neujahrsfest, angenommen. Ps 81 wird von der jüdischen Tradition ausdrücklich als Neujahrspsalm bezeichnet, und die Eingänge aller drei Pss spiegeln bei aller Individualität eindeutig genug dieselbe Festsituation wider, für die das Schofarblasen und die Prozession besonders charakteristisch sind. Da der weitere Hauptinhalt dieser Pss auf eine Bundesfeier hinweist, wird auch dieses neue königliche Zionfest als der kultische Auftakt dazu verstanden (119). In dieses neue Zionfest nun gehören die Thronbesteigungspsalmen als Kultlyrik. Damit ist der Kreis der Untersuchung geschlossen. Auf den eschatologischen Charakter dieses nachexilischen Festes wie auf die Zusammenhänge des Messianismus mit dem vorexilischen kann hier nicht eingegangen werden. Es bleibt die Frage nach der Zuverlässig-

keit des Ergebnisses. Zunächst ist festzustellen, daß der Existenz eines solchen Festes weder von den atl Dokumenten noch von der atl Theologie her irgend etwas widerspricht. Vielmehr sind alle Elemente, die K. zur Annahme eines solchen Festes führen, dem AT selbst entnommen und gehören zum zentralen und aktuellsten Glaubensgut, das sich am ehesten im Kult einen festlichen Ausdruck schaffen konnte. Das schon gibt dem Vorschlag K.s einen absoluten Vorrang vor den religionsgeschichtlichen Konstruktionen Mowinkels und der heutigen Uppsala-Schule, an der K. mit Recht eine sehr entschiedene und grundsätzliche Kritik übt. Reichen aber die von K. herangezogenen Gründe aus für den gesicherten historischen Nachweis eines solchen Festes? Wir glauben unbedenklich sagen zu dürfen: die Ergebnisse K.s dürfen wenigstens eine solide Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen. Bedenken bleiben uns vor allem hinsichtlich des Zeugniswertes der Texte für eine bestimmte regelmäßige Kultfeier. Daß die historischen Texte uns für das nachexilische Fest weithin im Stich lassen, ist nur zu erwarten; aber auch die für das vorexilische Fest herangezogenen sprechen alle von einer ganz außergewöhnlichen einmaligen geschichtlichen Situation. Reichen die Indizien, sie zu einer regelmäßig wiederkehrenden zu machen? Sind die Pss 132 usw. wirklich *einem* Fest zuzuordnen und als Kultlyrik zu verstehen? Tatsächlich ist doch nur in Ps 24 deutlich etwas von dem konkreten Echo einer so festlich frohen Feier zu spüren, wie sie das königliche Zionfest gewiß gewesen sein müßte; die anderen Pss sind teils eher lehrhaft (78), teils sehr ernst (89 als Ganzes), teils würden sie in der Feier der Königskrönung ihre voll ausreichende Erklärung finden (2; 72; 132). Die Thronbesteigungspsalmen zeigen kaum konkrete kultische Hinweise, wie K. selbst zugibt (22), enthalten aber (wie auch die Zionslieder) so aktuelles Glaubensgut, daß sie bei jeglicher Festprozession, die zum Zion wallfahrtete, gedichtet und gesungen werden konnten. Es blieben auch noch manche anderen Punkte genauer zu klären, und es ist nur zu wünschen, daß der mutige Vorstoß des Verf. die Basis für eine fruchtbare weitere Diskussion geben möge. Haspecker

Manson, T. W., The Beginning of the Gospel (A Primer of Christianity 1). 8° (113 S.) Oxford 1950, Univ. Press. 6 sh. 6 d. — In der Einleitung (1—26) zeichnet M. mit kurzen, meisterhaften Strichen die jüdische Geschichte und das Messias-Ideal der letzen Zeit vor Christus und die so ganz andere Messias- und Gottesreichs-Idee Jesu im Mk-Ev: „Menschensohn" und „Gottesknecht", dienend und opfernd, sowie die daraus entstehenden Spannungen, dazu die Eigenart des Mk-Ev. S. 27—105 gibt er eine Übersetzung des Mk in modernes Englisch, die die Feinheiten des Griechischen noch genauer wiederzugeben sucht als die amerikanische Standardversion 1946, z. B. Mk 1, 35 ff: „... went out and away ... Simon ... tracked him down ... Let us go elsewhere into the neighbouring townships that I make the proclamation there also". Vor die meisten Perikopen stellt M. eine knappe historische oder archäologische Notiz, klärt vorsichtig eine Schwierigkeit, verteidigt das Seesturmwunder (44), zeigt die Phasen der dramatischen Entwicklung in dem Kampf der verschiedenen Messiasideale, weist die theologische Bedeutung z. B. der Jüngerberufung und der Wahl und Sendung der Zwölf auf usw.; diese Bemerkungen helfen viel zum geschichtlichen und geistigen Verständnis des Mk. Sehr tief ist das Stück vor den Parabeln mit dem Schluß: „And of all the parables of Jesus the greatest is himself" (41); oder zu Mk 9, 29: „Faith is silent prayer: prayer is spoken faith" (63); oder zu 12, 37: „the Messiah is the realization of a higher ideal than David's kingship" (81). — Zur Abrundung des urkirchlichen Christusbildes sind Lk 24, Apg 10, 34 ff., Röm 1, 4, Phil 2, 5 ff, Jo 1, 1—18 angefügt, zum Schluß 20 Buchtitel für weitere Lesung. Koester

Lightfoot, R. H., The Gospel Message of St. Mark. 8° (116 S.) Oxford 1950, Clarendon Press. sh. 10.—. — Im 1. Teil bespricht der Verf. sowohl die Gründe, die früher vielfach eine geringere Einschätzung des Mk bedingten, wie auch die Gründe, die heute meistens für den höheren Wert des Mk geltend gemacht werden. Hierher gehören: lebensvolle, ursprüngliche Darstellung, das

geheimnisvolle Christusbild und die Tatsache, daß Mk als Hauptquelle für Mt und Lk gedient habe. Der 2. Teil bringt einen Aufriß von Mk 1. L. möchte gegen Westcott-Hort Mk 1, 9—13 noch zum Prolog ziehen, weil hier das Christusbild bestimmend für das ganze Evangelium gezeichnet wird (16f.). Er ist der Ansicht, daß zwar manche Abschnitte und Einzelheiten des Mk auf Petrus zurückgehen, jedoch nicht das Buch als Ganzes noch seine genaue Gestalt (28). An fünf Beispielen aus dem 2. und 3. Kap. zeigt er, wie der Evangelist kurze Begebenheiten aus dem Leben Jesu aus der Predigt des Petrus ausgewählt hat, um damit die Heilswahrheiten zu beleuchten. Im 3. Teil behandelt der Verf. die Messianität Jesu. Mk 1—8 berichtet von zehn Machterweisen Jesu, der jedoch alles Aufsehen vermeidet. Nach Mk 2 und 3 fangen schon die Widerstände gegen ihn an. Mk 3, 7 beginnt mit der Wahl der Apostel die Gründung des neuen Israel. Der Messias wird sich durchsetzen, wie an den Gleichnissen von der Saat gezeigt wird — das Petrusbekenntnis ist ein Einschnitt —, aber der „Menschensohn" (Ps 8, 4; Dn 7, 13; vgl. Is 42ff.) muß viel leiden. Noch achtmal ist die Rede von seinem Dienst, Leiden und Tod und nur dreimal von seinem Kommen in Herrlichkeit. Jesus belehrt jetzt die Jünger, zieht dann friedlich in Jerusalem ein und wird Eckstein werden. Er wird verurteilt, nicht wegen Verletzung des Gesetzes und des Sabbats, sondern wegen seines messianischen Anspruchs. Im 4. Teil zeigt L. die enge Verbindung von Mk 13 mit der Leidensgeschichte, untersucht dann im 5. Teil im Anschluß an E. Lohmeyer (Theol. Blätter, Okt./Nov. 1941) die Tempelreinigung nach Mk und im 6. Teil die Tempelreinigung nach Joh. Diese letzte Untersuchung scheint mir besonders wertvoll zu sein. Der Verf. geht aus von der johanneischen Bezeichnung „Juden" als Widersacher Jesu, die im Joh mehr als fünfzigmal vorkommt, um dann durch einen Aufriß von Joh 1, 1 bis 4, 26 die Bedeutung aufzuzeigen, die der Evangelist der Tempelreinigung beilegt. Joh 1 ist Vorbereitung. In Jerusalem kommt Jesus zum ersten Male mit den Juden in Berührung und zeigt, daß die neue messianische Ordnung nicht bloß eine Vollendung der alten ist, sondern im Gegensatz zu ihr steht. Er selbst spielt an auf seinen Tod. Nur der, welcher vom Himmel herabstieg, bringt die volle Offenbarung, nur der von oben Wiedergeborene kann sie verstehen und in das Reich Gottes eingehen, um dort das ewige Leben zu finden (Joh 3). Das Wasser aus dem Jakobsbrunnen ist nicht zu vergleichen mit Jesu lebendigem Wasser (Joh 4). Das Austreiben der Opfertiere zeigt, daß der jüdische Tempel jetzt nicht mehr der Mittelpunkt der Gottesverehrung ist, und daß darum Opfertiere nicht mehr erforderlich sind. An Stelle des jüdischen Tempels wird Jesus den Tempel seines Leibes durch die Auferstehung wiederaufbauen und damit den Tempel der Gemeinde der Gläubigen als seinen mystischen Leib (vgl. 1 Kor 3, 16; 12, 27; Eph 2, 21). Die Tempelreinigung, die auch Mk mit der Verwerfung Israels und dem Tode Jesu verknüpft, hat nach L. wahrscheinlich erst gegen Ende des Lebens Jesu stattgefunden (77ff.). — Mk schloß nach L. ursprünglich mit 16, 8: Das Licht der Welt geht auf; das Erschrecken der Frauen zeigt die Größe der Machttat Jesu, wie der Verf. im 7. Teil ausführt. (Die Echtheit von Mk 16, 9—20 verteidigt G. Hartmann S. J., Der Aufbau des Markusevangeliums [Ntl. Abh. 17, 2/3], Münster 1936, 175—263; vgl. Schol 12 [1937] 248ff.) Im 8. Teil geht L. auf die Bedeutung der formgeschichtlichen Methode für das Studium der Evangelien ein, der man in England mit starker Zurückhaltung begegnet. Im Anhang untersucht er die Bedeutung Galiläas, auf das Mk 14, 28 und 16, 7 hinweisen, und das Verhältnis der Zwölf, der Jünger und der Menge zu Jesus (106—116). — Das Buch ist mit Ehrfurcht und zugleich kritischer Aufgeschlossenheit geschrieben. Es bietet viele feine Beobachtungen, die Mk und Joh beleuchten und die Perikopen unter große theologische Gesichtspunkte stellen, wie wir es heute suchen. Koester

Blinzler, J., Der Prozeß Jesu (Bibelwissensch. Reihe 4). gr. 8° (VII u. 171 S.) Stuttgart 1951, Kath. Bibelwerk. DM 3.90. — Dieses Buch setzt sich das Ziel, „den geschichtlichen Verlauf und den juristischen Charakter des Prozesses Jesu zu ermitteln und darzustellen, soweit dies die biblischen und außer-

biblischen Quellen ermöglichen" (VII). Diese Aufgabe hat der Verf. mit wissenschaftlicher Umsicht und Gründlichkeit, mit ruhig und sachlich abwägendem Urteil zu lösen gesucht und dabei ein so anregend geschriebenes Werk geschaffen, daß man es nur mit Spannung durchliest. Nach einer Einführung in die moderne Problemstellung und in die Quellenlage werden die einzelnen geschichtlichen Fragen der Reihenfolge des Prozeßgeschehens nach behandelt und möglichster Klärung zugeführt. Dinge, die mehr am Rande liegen oder auch der weiteren wissenschaftlichen Unterbauung der Stellungnahmen des Verf. dienen, werden in eigenen Exkursen im Schlußteil des Buches (131—164) gebracht. Wir geben einige Hauptergebnisse der Arbeit in kontroversen Fragen kurz wieder: Die Gefangennahme geschah im Auftrag des Synedriums durch die ihm zur Verfügung stehenden Polizei- oder Gerichtsorgane, die noch unterstützt wurden durch eine Abteilung der Tempelpolizei (= σπεῖρα Joh 18, 3 12, nicht die römische Kohorte). Der Bericht Joh 18, 19—24 ist nicht, wie man neuerdings vorgeschlagen hat, ein Verhör vor Kaiphas, sondern ein inoffizielles Vorverhör vor Annas, das keinen Bestandteil des eigentlichen Prozesses bildet. Das Synedrium hat Jesus unter dem Vorsitz des Kaiphas in einem ordentlichen und legalen Prozeßverfahren wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt. Diese These richtet sich gegen viele neuere Gelehrte, die die Geschichtlichkeit eines jüdischen Prozesses in irgendeiner Form leugnen (vgl. 6—9). Die Verurteilung geschah in *einer* Sitzung, die zu fortgeschrittener Nachtzeit begann und in den Morgenstunden endete. Weil den Juden nach Joh 18, 31 b das Schwertrecht nicht zustand, lieferten sie Jesus dem römischen Landpfleger aus. Pilatus hat ein neues Verfahren gegen Jesus auf der Grundlage des römischen Rechts durchgeführt. Die Anklage der Juden lautete nun auf Hochverrat, weil sie mit solcher Klage beim römischen Richter besser durchzudringen hofften. Pilatus erkennt alsbald die Unschuld Jesu. Aber alle Versuche, ihn freizugeben, scheiterten am Haß der Juden und an der Halbheit und Furcht des Richters. Schließlich hat Pilatus Jesus wegen Hochverrat in einem förmlichen Urteil zum Kreuzestod verurteilt. Das Urteil wurde sogleich von römischen Soldaten vollstreckt. In der Beschreibung der Kreuzigung folgt der Verf. im wesentlichen der Untersuchung von U. Holzmeister, Crux Domini atque crucifixio, 1934. Ein Bedenken möchte ich äußern: Ist Jesus wirklich nur wegen seines Messias-Anspruches als Gotteslästerer verurteilt worden? „Sohn Gottes" als Messias-Titel läßt sich nur sehr dürftig belegen. Die Anklage der Juden: „er hat sich zum Sohne Gottes gemacht" (Joh 19, 6), dürfte doch im gleichen Sinne zu verstehen sein wie etwa Joh 5, 18 oder 10, 31—39. Es bleibt immer noch schwer zu verstehen, wie die Juden in dem einfachen Messiasanspruch eine Gotteslästerung sehen konnten. — Das Buch ist nicht nur dem Fachmann von Nutzen; es wird gewiß auch ein großes Interesse bei praktischen Seelsorgern und bei allen Christen finden, die sich über den wichtigsten Abschnitt unserer Heilsgeschichte näher orientieren möchten. Verf. hat auch ein klares und doch versöhnliches Wort zur Schuldfrage im Prozeß Jesu gefunden.

Wennemer

Brunner, E., Der Römerbrief, übersetzt und ausgelegt (Bibelhilfe für die Gemeinde 6). 8° (142 S.) Stuttgart 1948, Oncken. DM 5.80. — B. hat in diesem Kommentar die Grundgedanken des Römerbriefs herausgearbeitet, die er zur bequemeren Übersicht am Schluß im Querschnitt in Form von Exkursen zusammengefaßt hat. Hier werden behandelt: Auferstehung, Geist und Fleisch, Gerechtigkeit Gottes, Gesetz und Gesetzeswerk, Glaube, Gnade, Heiligung, Jesus Christus, Kirche—Gemeinde, Liebe, Prädestination—Erwählung, Rechtfertigung des Sünders, Sünde, Taufe, Zorn Gottes und Versöhnung. In manchen Punkten kommt der Verf. der katholischen Auffassung sehr nahe, z. B. wenn er in der „Gerechtigkeit Gottes" bei der Rechtfertigung „die freigeschenkte Gerechtigkeit, das einzig in Gottes Gnade begründete Rechtsein" (10) sieht; denn auch nach katholischer Auffassung ist ja die Rechtfertigung ein freies Geschenk Gottes, da auch die Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung nur durch die Gnade möglich ist. An die katholische Auffassung von der

habituellen Sünde und heiligmachenden Gnade erinnert die Behauptung: „Daß sie Sünder sind und daß ihnen dieses herrliche Gottesgeschenk fehlt, ist offenbar ein und dasselbe" (22), oder wenn betont wird, die Rechtfertigung bestehe nicht nur in einer Gerecht*erklärung*, sondern in einer Gerecht*machung* durch das neue Leben, das einer im Glauben an Christus hat. In der Verbindung mit Christus sei er ein neuer Mensch (135). Selbst die Bedeutung der guten Werke wird nachdrücklichst hervorgehoben. Gott werde nach dem Tun richten; denn nicht das stehe in Frage, „ob das Tun des Guten entscheidend sei, sondern ob man aus eigener Kraft zum Tun des Guten" komme (14). Wenn freilich „die Wirklichkeit des Guten" „nichts anderes ist als die Gabe Gottes" (14), sieht man nicht ein, wo noch für menschliche Verantwortung Platz bleibt. Der Verf. gibt selbst zu, daß seine Auffassung logisch zur Annahme führt, daß Gott von Ewigkeit her eine Reihe von Menschen zum Verlorengehen bestimmt habe. Aber das stehe mit dem Grundsatz der Schrift im Widerspruch, daß Gott die Liebe ist, und darum sei die Lehre von der Erwählung notwendig unlogisch (133). Klar wird gegen K. Barth betont, daß „die Leugnung einer allgemeinen Offenbarung" (in Natur und Geschichte als Werken Gottes) „sich weder auf Paulus noch sonst auf die Bibel berufen" kann (12). Die Kirche als „Institution" wird unter Berufung auf Paulus abgelehnt. Sie ist dem Verf., wie er das in seinem Werke „Das Mißverständnis der Kirche", Stuttgart 1951, weiter ausgeführt hat, nur ein personaler Begriff. Von einer Heilsnotwendigkeit der Taufe sei bei Paulus nichts zu finden (140). Eine Erbsünde im katholischen Sinne wird abgelehnt. Kein Mensch könne sich aus sich selbst heraus der Notwendigkeit des Sündigens entziehen, aber Paulus nenne dieses „Verhängnis" noch nicht Sünde oder spreche „gar von einer Vererbung der Sünde" (35). Brinkmann

Fuchs, E., Die Freiheit des Glaubens. Röm 5—8 ausgelegt (Beiträge z. evang. Theol. 14). 8° (123 S.) München 1949, Kaiser. DM 5.50. — Der Verf. gibt, weithin im Geiste von R. Bultmann, einen Kommentar zu Röm 5—8. Die Freiheit des Glaubens versteht er als „Freiheit von der Sünde im Gehorsam des Glaubens" (46). Damit ist nach ihm aber keine Freiheit von jeglicher Bindung gegeben, sondern die christliche Verkündigung nimmt den Menschen neu in Anspruch, indem sie ihm um Christi willen die Freiheit „vom Gesetze" zumutet, die der sündige Mensch verloren hatte. Sie mutet ihm die Freiheit neu zu, indem sie ihn vor die Freiheit der Entscheidung stellt, welche Herrschaft er nunmehr wählen will. Er hat wieder die Freiheit gewonnen, sich selbst hinzugeben (42). Der Glaube ist nach dem Verf. „als gehorsame Annahme der Botschaft von dem Herrn Jesus Christus zugleich die Empfangnahme der Sache selbst, der realen, endgültigen Versöhnung mit Gott" (17). Daß die Gnade kam, zeigt sich daran, daß das Gesetz, das von uns eben nicht erfüllt war, *außer* uns in Christus erfüllt wurde, indem Christus für uns starb, und damit ist das Gesetz als unser Ankläger erledigt (67). Röm 5, 12 bis 8, 30 gibt Paulus nach F. Antwort auf die Fragen: Wie steht es mit dem Glauben, wenn doch die Existenz des Glaubenden auch nach dem Gläubigwerden weitergeht? Wie steht es damit angesichts der Macht des Todes, der Sünde und des Gesetzes? Wie steht es mit diesen Mächten angesichts der Macht des Kreuzes und der Auferstehung Jesu? (17). Dabei meint der Verf., Paulus habe das kosmologische Schema des Urmenschen zugrunde gelegt, weil er dessen Grundanliegen teile: Der Gott völlig entfremdete Mensch hat sich selbst verloren und möchte deshalb zu sich selbst kommen (19). Dieses Schema stehe überall im Hintergrund (49), obgleich Paulus selbst kein Gnostiker sei (54). Den Mythos als solchen habe er fallen lassen und nur seine Einzelmotive benutzt (32). F. spricht ausführlich von der Bedeutung der Taufe nach Röm 6 (27—54). Röm 6, 5 übersetzt er: „denn wenn wir Zusammengewachsene geworden sind in der Gleichheit mit seinem Tode, so werden wir erst recht der Auferstehung teilhaftig sein". Er betont, daß μοίωμα nicht nur eine „Nachbildung", sondern die „Identität seines Todes mit unserem Tode" ausdrücke, die in der Taufe zum Ausdruck komme (30). Es ist übrigens nicht klar zu ersehen, wie der Verf. sich

die Wirkung der Taufe denkt. In der Taufe ist nach ihm der Satz wahr geworden, daß der Tod entmächtigt ist, aber nicht ohne weiteres in uns, sondern dort und damals in Christus (27). Die Taufe ist ein Hineintauchen des Glaubenden in den Tod Christi, aber so, daß sie nicht etwa wiederholt, was in Christus geschehen ist, sondern sie ist mit dem Tode Christi gleich und gleichzeitig (28). Wie im Tode Christi unser Tod vorweggenommen ist, so und deshalb ist auch in seiner Auferstehung neues Leben für uns vorweggenommen und, weil der Tod erledigt ist, angebrochen (30). Der Aorist „wir sind gestorben" ist nur deshalb existentiell aussagbar, weil wir uns infolge der Taufe in der Kirche vorfinden. Die Kirche allein ist das Ganze der christlichen Existenz. Die Taufe ist also Tatwunder und Zeichen zugleich. Tatwunder, insofern sie uns konkret dorthin versetzt, wo wir die Gnade empfangen, wo wir nicht mehr sind, was wir waren (35). Bemerkenswert ist, daß der Verf. bei aller Betonung der Rechtfertigung aus dem Glauben allein doch die Mitverantwortung in freier Entscheidung hervorhebt. Brinkmann

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Leys, R., L'image de Dieu chez s. Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine (Museum Lessianum. Sect. Théol. 49). 8° (146 S.) Paris-Bruges 1951, Desclée, de Brouwer. Fr. b. 95.—. — „Bildtheologie" war in den beiden letzten Jahrzehnten das Thema zahlreicher Untersuchungen: des Irenäus, des Clemens von Alex., des Origenes, des Athanasius u. a. L. führt viele davon in seiner 8 S. in Kleindruck umfassenden Bibliographie an; sie ließe sich ergänzen durch die zu Anfang des Artikels εἰκών im Theol. Wörterbuch II (1935) 378 genannten Arbeiten protestantischer Theologen. Gregors v. Nyssa Bildtheologie war während des letzten Weltkrieges Inhalt zweier Zeitschriftenaufsätze: Schol 1943 und Mediaeval Studies, Toronto 1945; dazu kommen drei größere Studien, die zwar nicht ausdrücklich seine Bildtheologie behandeln, sie aber nahe berühren: H. U. v. Balthasar, Présence et Pensée, Paris 1942; J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Paris 1944; A. Lieske, Die Theologie der Christusmystik Gregors v. Nyssa: ZKathTh 70 (1948). Von diesen Untersuchungen wertet L. die von Lieske am höchtsen, weil sie Gregors Bildtheologie als Gnadentheologie erweise. Balthasars Buch dagegen scheint ihm mehr subjektive Konstruktion zu sein als objektive Wiedergabe der Gedanken Gregors, „qui était tout de même évêque avant d'être philosophe" (16). Diesen Gedanken drückt er noch allgemeiner und schärfer so aus: „Warum sollten sich die Väter, besonders in ihren Predigtwerken ... nicht widersprechen? Les plus *théologiques* d'entre eux ne sont pas avant tout *théologiens*. Sie waren keine Schulmeister, sondern Kirchenmänner ... Ihre Absicht konnte nicht sein, ein System zu konstruieren, einfach deshalb, weil sie keine Zeit dazu hatten" (20 f.). Darum denkt sich L. bei Auslegung der „Lehre" Gregors vorsichtig hinein in seine Gedankenwelt und in die seiner Leser oder Hörer; darum meidet er ängstlich jede gewaltsame Harmonisierung; darum läßt er manche Frage einfach offen; z. B.: Der letzte Sinn des „Pleroma" (88); Apokatastasis (91); imago Trinitatis, gegen Balthasar (93); der „Urmensch", gegen Daniélou (108). — Nach einer kurzen Einleitung (Beurteilung der oben erwähnten Untersuchungen zu dem gestellten Thema) folgt als 1. Teil „Die Dialektik des Bildes". Die „ratio propria" dessen, was „Bild Gottes" besagt, wird umschrieben: L'image est „la manifestation de Dieu par le truchement d'un être qui, dans l'altérité, jouit de sa similitude" (19). Den Kern des Buches aber bildet der 2. Teil: „Die verschiedenen Anwendungen des Bildgedankens", mit den 3 Kap.: Die Anthropologie, Ekklesiologie, Trinitätslehre und Christologie. Dann folgt ein Anhang über die Echtheit der Homilien „In verba: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram", in dem L. die Gründe Ivánkas für die Echtheit noch verstärkt: λογικός hat bei Gregor eine viel weitere Bedeutung als in unsern Sprachen; auch in diesen beiden Homilien ist der Gegensatz εἰκών – ὁμοίωσις nicht einfachhin der von Natur und Übernatur,

sondern similitudo bedeutet die „Realisation" der imago, imago ist der Wurzelgrund des übernatürlichen Lebens, der selbst durch schwere Sünde nicht zerstört werden kann, nach Analogie des „character indelebilis" der Sakramentenlehre, „des amorces latentes, confuses encore" (II 4f.; 138). — Eine aufschlußreiche, anregende Untersuchung, welche die Vätertheologie mit neuen, wertvollen Erkenntnissen bereichert. Doch sei die Frage erlaubt: Tun heutige Erforscher solcher Theologie nicht zu wenig an Quellenanalyse, während frühere zuviel darin getan haben? Ist Gregors Denken nicht doch mehr, als es L. wahrhaben will, infiziert von einigen neuplatonischen, dem kirchlichen Glaubensgut kaum assimilierbaren Ideen, und dies nicht nur „en guise d'exercice" (vgl. 91 Anm.)? Schoemann

Terrier, H., Le Transformisme et la Pensée Catholique. 8° (240 S.) Paris 1950, Les Éditions du Cèdre. — Steinbüchel, Th., Die Abstammung des Menschen. Theorie und Theologie. 8° (176 S.) Frankfurt/M. o. J. (1951), Knecht. DM 7.80; Kuhn, O., Die Deszendenztheorie. 2., verb. Aufl. 8° (167 S.) München 1951, Kösel. DM 7.50. — Die zwei ersten dieser drei Bücher gehören insofern zusammen, als in ihnen die Meinung gegenwärtiger Theologen über die Abstammungsfrage zum Ausdruck kommt. Gemeinsam ist in allen diesen Vertretern die Überzeugung, daß nur eine theistisch-finalistische Entwicklungslehre angenommen werden könne. Innerhalb dieses noch erst weit gezogenen Rahmens scheiden sich zwei gegensätzliche Standpunkte, von denen der eine zwar nicht eine starre Konstanz der Arten, wohl aber eine naturfeste Beharrung typisch geschiedener Baupläne vertritt, innerhalb deren alle Um- und Abwandlung eingegrenzt bleibe, während die freiere Richtung eine sprungweise Umwandlung auch der typisch verschiedenen Großgruppen von Lebewesen annimmt, an die auch die leibliche Abstammung des Menschen anschließt. Das erste der hier angezeigten Bücher von Terrier gibt einen Einblick in diese gegensätzlichen Richtungen innerhalb der neueren französischen Theologie (auf deutsche Autoren wird nirgends Bezug genommen). Die Art, wie die gängigen Beweise für den (unbeschränkten) Transformismus einer Kritik unterzogen werden, bietet uns kaum Neues und will offenbar nur beurteilt werden nach dem Maßstab einer ‚haute vulgarisation' des theologischen und apologetischen Gesprächs im eigenen Lande. „L'hypothèse que les hiatus zoologiques ont pu être franchis par de grands bonds mutationnels ne se fonde sur aucune donnée positive, elle est sans appui dans les faits: elle se présente comme chimérique et irrecevable" (237). Ohne sich, wie es scheint, durch die Kritik beeinflussen zu lassen, die M. Boule von seinen eigenen Schülern erfahren hat, bekennt sich der Verf. zu dessen Ansicht: der Sinanthropus sei nicht ein Mensch, sondern das erlegte Opfer eines damals schon lebenden Menschen, von dem auch die Steinwerkzeuge herrührten (195; 214). Ebensowenig hat er sich offenbar durch die Kritik beeindrucken lassen, die die beiden französischen Polytechniker Salet et Lafont mit ihrer Hypothese einer ‚évolution regressive' gefunden haben (70 u. ö.). Gegen Perier, Bergounioux, Teilhard de Chardin (u. a.) Stellung beziehend auf der Seite von de Tonquedec und Descops, läßt er seine Ausführungen ausklingen in die Frage und in sein Votum: „Dès lors, pourquoi ne pas adopter la doctrine théologique, monogéniste et créationniste, soutenue par le Cardinal Ruffini? Elle est précisément la plus conforme à l'opinion à peu près universellement reçue dans l'Eglise depuis sa fondation et qu'aucune raison, ni théologique ni scientifique, n'oblige à abandonner" (237; vgl. 231f.). — Für die näherstehende theologische Beurteilung der Abstammungslehre im deutschen Raum (kaum weniger uneinheitlich als die auf französischem Boden) bedeutet das ‚opus posthumum' von *Th. Steinbüchel* einen gewichtigen Beitrag. Die besondere Kenntnis der geistesgeschichtlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts, die dem Verf. eigen ist, ließ von vornherein erwarten, daß er die Idee der Entwicklung in dem großen Zug der typischen Weltdeutung sehen ließ, die dem dynamischen Weltgefühl des vorigen Jahrhunderts — zum Unterschied des mehr statischen des 17. und 18. Jahrhunderts — entsprach. Der einzig dastehende Elan, mit dem die Entwicklungs-

und Abstammungslehre in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts so erfolgreich vorgetrieben wurde, „war nur möglich in einer so verfaßten Zeit" (33). Dieser geschichtlichen Betrachtung über die geistige Haltung (Abschnitte I—IV) folgt in zwei weiteren Abschnitten eine Gegenwartsbilanz: Die grundsätzliche Stellung heutiger Naturwissenschaft zur Abstammungslehre (V) und die wichtigeren Einzelreserven der heutigen Biologie gegen dieselbe (VI). In diesem Zusammenhang erfährt der Leser auch schon die eigene Stellungnahme des Verf.: „Abstammung und Stammbaum kann nur bestehen zwischen Variabilitäten innerhalb ein und desselben Typs, nicht zwischen den Typen als in sich geschlossenen Grundideen lebendiger Gestalten" (53). Sie wird durch das ganze Buch hindurch festgehalten und darin ergänzt, daß von sprunghafter Mutation zwar allenfalls bei Abwandlung innerhalb eines Typs in Untertypen die Rede sein könne, nicht aber bei der Neubildung grundverschiedener Baupläne, die zwar auf einem vorhandenen Grundstock aufbaut, aber als Neuschöpfung und unmittelbare Erschaffung anzusprechen sei. „Wir wissen nichts Näheres darüber, aber wir stehen hier vor dem staunenswerten Miteinander von Schöpfung des Grundtyps und von Entwicklung seiner Potenzen zu neuen Gestalten dieses Typs" (123). Eine Abstammung des Menschen aus untermenschlichen Typen wird dementsprechend (auch für das Leibbild) abgelehnt (77); aber durch die Annahme von Überschneidung der Typen — ohne Vermischung — soll Raum gelassen werden für die fossil bezeugte größere Affenähnlichkeit frühmenschlicher Formen (53, 75, 82, 86 ff.). Der Leser tut gut, hier immer wieder die ergänzenden Ausführungen heranzuziehen, die H. André, der Herausgeber dieses ‚Posthumums', aus seiner überlegenen Kenntnis der Abstammungsproblematik und ihrer Gegenwartsliteratur heraus in einem längeren Anhang beigefügt hat (besonders jene zum Problem der Typenüberhöhung in genetischer Sicht S. 168 ff.). Die Stärke des Verf. selber liegt nicht so sehr in den naturwissenschaftlichen Details (für die oft nur sekundäre Literatur herangezogen ist), als vielmehr in der abhebenden Schau des Menschen als geistig-geschichtlichen Wesens (VII—IX), die der Art von Scheler in der mittleren Periode seines Schaffens verwandt ist. Streng theologisch ist das lange Schlußkapitel über „Biblische Offenbarung und naturwissenschaftliche Entwicklungslehre" (124—153). Der Unterschied zwischen griechischem und biblischem Verständnis des Menschen wird scharf, ja überscharf herausgearbeitet. „Wir wissen im Glauben, doch auch nur im Glauben, daß auch die natürlichen Seinsvorzüge von Gott stammen und die natürlichen Forderungen aus diesem Sein uns gestellt sind vom Schöpfer des Seins" (146). Es ist wohl auch kaum eine getreue Interpretation der von Augustinus und Cajetan vorgetragenen Anschauung über den parabelhaften Genesisbericht der Erschaffung Evas, daß darin nur (!) die Offenbarungswahrheit der vollen Menschenwürde der Frau zum Ausdruck gebracht sei (148). Ebenso wird man ein Fragezeichen setzen zu dem Satz: „Dann werden wir den Schöpfungsbericht der Bibel nur (!) insoweit als Gottes Offenbarung verstehen, als sie die Heilswahrheiten über Gott, seine Eigenschaften als Schöpfer und den Menschen als sein ebenbildliches und ihm in Freiheit verbundenes, höchstes Geschöpf auf der Erde mitteilt" (149). Gut ist der heilsgeschichtliche Sinn des biblischen Schöpfungsberichtes dargetan. — Das dritte der hier angezeigten Bücher von Kuhn dürfte dem Leser schon darum empfohlen sein, weil ihm dessen Verf. (vormals Halle, heute Bamberg) bei dem vorhin besprochenen Buch von Steinbüchel schon an entscheidender Stelle (119) als Gewährsmann begegnet ist. Seinem Namen als eines Spezialisten auf dem Gebiete der Paläozoologie begegnet man auch in jener Literatur über die Abstammungsfrage, die seine höchst kritische Einstellung gegen Ursprungshypothesen keineswegs teilt (vgl. überdies sein „Lehrbuch der Paläozoologie", Stuttgart 1949). Er ist ein Vorkämpfer der sog. ‚idealistischen Morphologie', eine Bezeichnung, die leider nicht sehr glücklich ist und die Schuld trägt an mancherlei Mißverständnissen ihres eigentlich gemeinten Ideo-realismus („realmorphologische Verwirklichung einer Plangestalt", 149). Diese Richtung, die den Primat der urbildlichen Forschung vor der ursächlichen

vertritt, steht heute im erhöhten Feuer der Kritik, scheint aber nach dem Zeugnis jüngster Literatur, wie aus mehreren Veröffentlichungen in Studium Generale 1951, 7 und im PhJb 1951, 2 zu ersehen ist, geläutert, gefestigt und bereichert daraus hervorzugehen. Besagt es doch nach allem Streit der letzten Jahrzehnte viel, wenn *A. Remane* (Kiel) heute erklärt: „Die Phylogenetik ruht ganz auf der Methode der reinen Morphologie" (Stud. Gen. 1951, 398). Und umgekehrt ist lehrreich von einem Schulhaupt der Urbildforschung wie *W. Troll* (Mainz) zu hören, daß trotz des Primates der typologischen Methode „gleichwohl die Forderung nach dem Ausbau eines phylogenetischen Systems zu Recht besteht; denn das Organismenreich weist einen historischen Werdegang auf" (ebd., 388). Das ist denn auch die Auffassung des heute vielleicht noch schärfsten Kritikers der Abstammungslehre, der in seinem gegenwärtigen Buche — trotz aller vorgebrachten Bedenken gegen ein kurzschlüssiges Entwicklungsdenken — ausdrücklich erklärt: „Wir können und müssen sogar eine Evolution, von den ältesten Lebewesen zu den heutigen hinführend, oder auch nur Teilabschnitte des Lebens umfassend, hypothetisch zulassen" (166). Während die ersten 7 Kap. des Buches mehr der Kritik des kausal-mechanischen Evolutionismus gewidmet sind, bringt das 8. Kap., das längste und wichtigste von allen, das typologische System des Verf. nach seiner formalen und inhaltlichen Seite zur Darstellung. Es reiht sich formal der Linie von Goethe über K. E. v. Baer und Agassiz zu K. L. Wolf, W. Troll, B. Steiner, H. Conrad-Martius an und übernimmt von letzterer die Siebenerteilung von 3 Grundtypen (für Kreis, Klasse, Ordnung) und 4 Abwandlungstypen (für Familie, Gattung, Art, Rasse). Daß namentlich auch das Verdienst B. Steiners gewürdigt wird, ist erfreulich. Die Kritik an seinem Hylemorphismus (154) dürfte aber ebenso auf einem Mißverständnis beruhen wie die Meinung, die „an sich geniale Lehre" der aristotelischen Scholastik — gemeint ist die naturphilosophische Anwendung der Potenz-Akt-Metaphysik — scheitere „an dem unvollziehbaren Begriff" der ‚materia prima' (41). Aus der Verlegenheit der Naturwissenschaft, bis heute nicht sagen zu können, „was die Art eigentlich ist und was sie begründet", darf wohl auch schwerlich gefolgert werden: „Hier zeigt sich die Wahrheit des Satzes, daß ohne den Gottesbegriff in irgend einer Form das Wesen der Dinge überhaupt nicht zu erfassen ist" (154). Wenn der Verf. Ausnahmen von der Regel systematisch-ontogenetischer Stufenfolge in der Embryogonie (sog. Heterochronien) anerkennt, sieht man nicht recht, inwiefern die typenändernde ‚Proterogenese' im Sinne Schindewolf's keine annehmbare Hypothese sein soll, weil sie „dem logischen Aufbau der organischen Formen nicht Rechnung trägt" (165; ein relativer ‚Merismus' widerspricht auch nicht dem Wesen der organischen Gestalt, wie ebendort vermeint zu sein scheint). Ohne auf weitere Einzelheiten hier einzugehen, sei abschließend das Erscheinen dieser Neuauflage aufrichtig begrüßt. Die erste (bei einem anderen Verlag, 1947) war mit ihren 5000 Exemplaren schon nach wenigen Wochen ausverkauft (Vorwort). So steht zu hoffen, daß bei einer weiteren Auflage der Schwerpunkt noch stärker in die positive Darlegung einer ganzheitsbiologischen und typologischen Morphologie, die dem phylogenetischen Denken offensteht, verlegt werde. Der dafür hilfreichste Gesprächspartner dürfte wohl das wertvolle Buch von H. Conrad-Martius: Abstammungslehre², München 1949, sein. Ternus

Hens, N., Die Augustinusinterpretation des hl. Robert Bellarmin bezüglich der wirksamen Gnade und der Vorherbestimmung nach der Kontroverse „De gratia et libero arbitrio". 8° (VIII u. 89 S.) Krefeld 1949, van Acken. — Die Arbeit, eine theologische Dissertation der römischen Gregoriana, hat sich ein eng begrenztes Ziel gesetzt. Es soll nur untersucht werden, auf welche Augustinustexte sich Bellarmin in seiner Gnadenlehre beruft und mit welchem Recht er es tut. Der 1. Teil bringt die augustinische Lehre von der wirksamen Gnade und der Vorherbestimmung nach Bellarmin, der 2. Teil die bellarminische Augustinusinterpretation. Das gut herausgearbeitete Ergebnis enthält folgende Einzelheiten: Bellarmin kennt die Werke des hl. Augustinus, von denen er in seiner Gnadenlehre fünfzig zitiert, gründlich und wertet sie entsprechend aus;

in der Erklärung der unter dem Gnadeneinfluß gewahrten Willensfreiheit erfaßt er treffend die Gedanken des hl. Augustinus, die sich an die Ausdrücke „suasio et vocatio congrua" knüpfen; in der Frage nach der Vorherbestimmung legt er hingegen seinen in späteren Jahren vertretenen Kongruismus (praedestinatio ante praevisa merita) allzusehr in die Augustinustexte hinein. Darüber hinaus glaubt H. keinen eigentlichen Widerspruch zwischen den älteren und den jüngeren Augustinusschriften in den Problemen der Willensfreiheit, der Allgemeinheit der ausreichenden Gnade und der Vorherbestimmung annehmen zu müssen. Er gibt nur eine Entwicklung zu größerer Klarheit, Änderungen von Irrtümern und verschiedene Prävalenzverhältnisse zu. Das wären wichtigste Erkenntnisse für die Augustinusdeutung, welche die eigentlichen Ergebnisse der Arbeit in den Schatten stellen müßten. Leider hat es sich der Verf. versagt, diese Erkenntnisse mit den Fragestellungen und den Thesen der modernen Augustinusforschung zu konfrontieren, aber erst dann könnte die Kritik ein Urteil darüber fällen. Vorläufig scheint es uns doch noch zu gewagt, die Meinung des hl. Augustinus z. B. über den allgemeinen Heilswillen Gottes als eine einheitliche und konstante zu betrachten. Beumer

Iwand, H. J., Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre (2. Aufl.) gr. 8° (94 S.) München 1951, Kaiser. DM 4.80. — In sehr lebendiger Weise zeichnet I. Luthers Lehre von der Glaubensgerechtigkeit in ihren Hauptlinien nach. Rechtfertigung heißt „Gott recht geben", so daß Gotteserkenntnis zugleich Sündenerkenntnis des Menschen ist, in der der Mensch zum Sünder wird, d. h. erkennt, wer er als Sünder ist. Da diese Sündenerkenntnis aus dem Glauben an Gottes Selbstaufopferung entsteht, ist der Mensch in ihr zugleich Sünder und gerecht. Gegen die Konkupiszenz soll das Kreuz den Glauben prüfen, ob er allein Gott meint und nicht den Menschen selbst. Das 2. Kap. prüft den Sinn von Gesetz und Evangelium, die beide bei Luther ihre Bedeutung haben. Am Gesetz soll der Mensch sich erkennen als einen, der nach der anderen Seite neigt. Das ist eigentlich die Erbsünde, dieses im Tiefsten des Menschen liegende Nichtwollen, daß Gott Gott ist. Ein 3. Kap. spricht über Glaube und Werk. Auch Luther will das Werk, doch das Werk des Glaubens, das „nicht substantiell verschieden ist vom Werk des Gesetzes, aber ihm fehlt der Ruhm, den der Mensch darin sucht". Das letzte Kap. klärt den Begrifi der Gerechtigkeit selbst. Gottes Gerechtigkeit schließt den Menschen mit ein, sie ist nicht eine richtende, sondern eine schaffende Gerechtigkeit. Seine Gerechtigkeit besteht nicht darin, daß er jedem das Seine gibt, sondern im Gegenteil, daß er des Menschen Sünde auf seinen Sohn legt und dem Menschen die Gerechtigkeit seines Sohnes schenkt. Dieser gerechte Gott schafft aus dem Nichts. Deshalb muß, wer gerecht werden will, zum Sünder werden, damit aus diesem Nichts Christus des Menschen Gerechtigkeit werde. Diese Gerechtigkeit eignet sich das im Wissen um den Dies irae geängstigte Gewissen im Glauben an Gottes Gnädigkeit an. Da seine Gerechtigkeit meine Gerechtigkeit ist, kann die Sünde diese Gerechtigkeit nicht verschlingen. — In eine theologische Diskussion mit dem Dargelegten einzutreten wäre nicht leicht. Die Sprache Luthers und seines Interpretators I. ist nicht eine Sprache, mit der man diskutieren kann. Von Satz zu Satz wirft sie immer neu die Frage auf: Was ist gemeint? Man hat den Eindruck, als ob im Ganzen ein zu schneller Verzicht auf eine genauere Beantwortung der Frage nach dem, was gemeint sei, herrsche. — Bedauerlich ist, welche Mißverständnisse über katholische Glaubensvorstellungen in wesentlichen Punkten zu finden sind. Was I. als katholische Auffassung von Gnade (28), vom menschlichen Unvermögen (ebd.), von der Notwendigkeit der Gnade (29), vom Verdienst (35) und vor allem von der Erbsünde (41) und von der Tugend (50) sagt, ist überhaupt nicht katholische Lehre. Da aber die hier dargelegte Theologie weithin vom Protest gegen katholische Auffassungen lebt, dürfte sich daraus einiges für das gegenseitige Verständnis ergeben.
Semmelroth

Pieper, J., Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation. kl. 8° (192 S.) München 1950, Kösel. DM 6.80. — In drei Kapiteln und einer

Konklusio behandelt der Verf. die Möglichkeit des Fragens nach dem Ende der Zeit, das Ende der Zeit, wie es sein wird, den Antichrist und die christliche Geschichtshaltung, so wie sie von der theologischen Tugend der Hoffnung bestimmt ist. — Man muß nach dem Ende der Zeit fragen. Sonst müßten wir aufhören, über Geschichte philosophisch nachzudenken. Aber alles philosophische Fragen ist nicht rein philosophisch, denn dann würde es auch nicht mehr philosophisch sein (19). Will es auf den von ihm gemeinten Grund stoßen, so trifft es auf theologische Aussagen (19). So kann z. B. die Frage nach dem inneren Grund für die vorgefundene Zuordnung von objektiver Seinswirklichkeit einerseits und menschlicher Erkenntniskraft anderseits nicht beantwortet werden außer durch eine theologische Aussage (20). Die Notwendigkeit methodischer Offenheit der Philosophie zur Theologie hin gilt verschärft für die Geschichtsphilosophie (22). Die erste Frage der Geschichtsphilosophie ist die Frage nach dem Woher und Wohin. Beide sind nur durch Offenbarung faßbar (22). Die zweite Frage des Geschichtsphilosophen lautet: Was ist es, was sich da begibt? Tatsächlich ist es letztlich Heil oder Unheil, was wiederum einzig und allein auf Grund von Offenbarung erkannt werden kann (23). Die dritte Frage, die Geschichtsphilosophie zu stellen hat, geht auf das, was geschehen ist, worin sich abermals eine besondere Affinität der Geschichtsphilosophie zur Theologie kundtut (26 f.). Die theologische Aussage, auf welche nun Geschichtsphilosophie zurückzugreifen hat, hat die Gestalt der Prophetie (36). Da aber Geschichte das einmalige Ineinander von freier Entscheidung und Schicksal ist, ist sie nicht berechenbar, und weil nicht berechenbar, darum innerlich zugeordnet der Prophetie (36 f.). Prophetie ist jedoch erst im Maße der Erfüllung entzifferbar (42 ff.). Wer die offenbarte Prophetie über das Ende glaubt und reflektierend theologisch interpretiert, erfährt in den konkreten Erscheinungen der Geschichte ihr Hinsein auf das Ende. Er ist von dem, was sich ereignet, nicht überrascht, er erkennt es als mildere Vorform des Endes (55—60). Es ist ein Intelligere auf Grund eines Credere, weil es de facto ein Erkennen im Lichte der Offenbarung ist (61—62). So geschah schon das Philosophieren eines Plato und Aristoteles, das sich auch auf Grund eines fundierenden Credere vollzog (63). — Im 2. Kap. geht P. auf die Frage ein, wie nun das Ende der Zeit zu denken sei. Es wird kein absolutes Ende sein, dessen sind wir auf die Weise des Glaubens an den Schöpfergott gewiß (69—78). Das Ende ist Aufhören der Zeit, Transposition in die Unzeitlichkeit, nicht herbeiführbar durch innergeschichtliche Kräfte, wenn auch nicht ohne Beziehung zum innergeschichtlichen Ablauf, der in einem immer mehr sich zuspitzenden Zwiespalt auf sein Ende hindrängt (81—83). Ende kann innerweltlich, innergeschichtlich, nicht endgültig, katastrophisch, verborgen und außerzeitlich, letztgültig, offenbar verstanden werden; es kann ein Ende sein, das das Ziel ist, und ein Ende, das das Ziel verfehlt (94—96). Tatsächlich ist in der offenbarten Prophetie vom Ende der Geschichte ein innergeschichtliches katastrophisches Ende vorausverkündet (91). Da dies aber nicht das letztgültige Ende ist, so ist die Antwort des Glaubens nicht Verzweiflung, sondern Hoffnung, freilich nicht reine Jenseitshoffnung, sondern zugleich auf das innergeschichtliche Hier und Jetzt gerichtet, darin trotz allem eine Möglichkeit sinnvollen Wirkens sehend (91). So ist die christliche Einstellung wesentlich anders als andere abendländische Geschichtshaltungen, über deren Wandlung der Verf. einen Überblick gibt, wobei besonders der geradezu naiv anmutende Fortschrittsglaube der Aufklärung, und hier wiederum vor allem Kants, mit ausführlichen Zitaten belegt wird (106—132). — Das 3. Kap. wendet sich dann dem Sonderproblem zu: Wer ist der Antichrist? Er ist eine innergeschichtliche Erscheinung im politischen Machtbereich, der Weltherrscher über einen Universalstaat, der im extremen Sinn ein totalitärer Staat sein wird, weshalb er notwendig auch in den Kampf gegen die Kirche eintritt (141—154). Der Antichrist wird sich Gottmensch nennen, wie ein Heiliger auftreten, eine verkehrte Imitation Christi sein, sodaß er gerade die Christen in Irrtum führen kann (157—161). Seine Herrschaft wird der Versuch sein, den ganzen Menschen restlos zu erfassen; niemand wird kaufen oder verkaufen können, der nicht das Malzeichen des Tieres trägt

(163). — Die Konklusio fügt hinzu, daß der christlich-abendländischen Überlieferung zufolge der Antichrist besiegt wird (167). Der Gedanke eines katastrophischen Endes ist also nicht bare Trostlosigkeit, noch lähmt er jede innergeschichtliche Aktivität. Aber die christliche Hoffnung als theologische Tugend bringt es mit sich, daß sie sich nicht auf ein innerweltlich gegründetes Heil stützt, wenn sie auch die ganze sichtbare, irdische Schöpfung mitmeint (168 bis 170). So kann in der christlichen Geschichtshaltung beides bestehen: Bejahung der Schöpfung und Gefaßtheit auf das Blutzeugnis (172). — Wir haben mit Absicht den Inhalt des Buches mit einer so einläßlichen Ausführlichkeit ausgebreitet, damit der Wert dieser aus eigenem Überdenken geformten Studie erkannt wird. Durch den Untertitel einer „Meditation" hat sich der Verf. die Freiheit einer unverbindlicheren Behandlung des Gegenstandes gewahrt. Das ist sein gutes Recht. Aber wenn schon Geschichtsphilosophie des Rückgriffs auf die prophetische Aussage nicht entbehren kann, so möchten wir den Meditationen über das Ende eine breitere theologische Basis wünschen. Die Berufung auf die christliche Überlieferung darf schließlich nicht eine Berufung auf Ethelbert Stauffer sein, und es bedürfte einer eingehenderen Behandlung aller einschlägigen biblischen und anderer Texte, in denen sich das Ende prophetisch abzeichnet. Und wenn die Rede ist von „theologischen" Aussagen, auf die sich alles Philosophieren stützen muß (20 27 28), oder von „vorphilosophischen Überlieferungen" (28), oder von einem „credere", das auch für Plato und Aristoteles die Grundlage ihres „intelligere" war (63), oder von einer „völligen Identifizierung des Glaubens mit dem Geglaubten, so daß nicht einmal in abstracto und hypothetisch die Annahme gemacht werden kann, das Geglaubte sei nicht wahr" (57), so sind dies Behauptungen, die eine genauere Erläuterung unbedingt notwendig machen. Denn je nachdem, ob hier „vorphilosophische Überlieferung" im weiteren oder im engeren, theologischen Sinne verstanden wird, ob „theologisch" nur allgemein „auf Gott verweisend" bedeuten soll oder mehr, ob „credere" der eigentliche Offenbarungsglaube ist oder nicht, ergibt sich eine Aussage, die eindeutig und richtig sein kann, oder mehrdeutig und mißverständlich, oder einfachhin falsch. Loosen

Graber, R., Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren. gr. 8° (223 S.) Würzburg 1951, Echter-Verlag. DM 7.60. — Die dogmatische Arbeit wie die Glaubensverkündigung sehen sich hier um ein bedeutsames Hilfsmittel bereichert. Alle päpstlichen Enzykliken mit marianischen Themen seit Erscheinen des Rundschreibens zur Vorbereitung der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens bis zur Dogmatisierungsbulle der leiblichen Aufnahme Mariens sind gesammelt und in sehr praktischer Weise aufgegliedert. Schon an der großen Zahl dieser päpstlichen Verkündigungen zeigt sich wie in einem Reflex die Lebendigkeit des marianischen Gedankens in der Theologie und Frömmigkeit der Kirche seit einem Jahrhundert. Gerade wer sich bemüht, die marianische Religiosität auf ihre theologische Grundlegung hin zu untersuchen, wird diese Zusammenstellung der authentischsten Dokumente für sein Thema begrüßen. Die Übersetzung ist, sowohl wo sie anderswoher übernommen wurde wie auch in den zahlreicheren Fällen, wo der Herausgeber sie selbst anfertigen mußte, gut. Für die theologische wie kerygmatische Arbeit gewinnt das Buch bedeutend an Wert durch die verschiedenen Indices, die die Dokumente erschließen: Stellenregister für Bibel, Kirchenväter, Theologen, Liturgie, Konzilien, CIC, päpstliche Verlautbarungen und die ausgezeichnet gearbeiteten dogmatischen und homiletischen Wegweiser machen das Buch zu einem nutzbringend zu handhabenden Arbeitsbuch. Es finden sich sogar Predigtthemen und -skizzen für den Lauf des Kirchenjahres zusammengestellt. Semmelroth

Quadrio, G., Il trattato „De Assumptione beatae Mariae Virginis" dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia Assunzionistica Latina (Analecta Gregoriana 52). gr. 8° (XV u. 428 S.) Romae 1951, Univ. Gregoriana. L. 2500.—. — Die Untersuchungen zur Dogmengeschichte der leiblichen Aufnahme Mariens haben in den letzten Jahren immer deutlicher den Einfluß des

ps.-augustinischen Traktates besonders nach der Mitte des 12. Jahrhunderts, wo er zuerst unter dem Namen Augustins zitiert wird, belegt. Seine spekulative Grundidee von der engen Verbindung des Herrn mit seiner Mutter als Begründung ihrer leiblichen Aufnahme ist zwar nicht sein ausschließliches Eigentum. Aber die Fassung, die er ihr gab, und die Autorität, die er als ps.-augustinische Schrift besaß, ist maßgebend für die weitere theologische Spekulation geworden. Es ist daher außerordentlich zu begrüßen, daß Q. uns in echter wissenschaftlicher Gründlichkeit und Genauigkeit den Einfluß im einzelnen zeigt, damit wir nicht auf bloße Vermutungen oder Einzelzitate angewiesen sind. In einem 1. Teil legt er uns die Entstehung und die Überlieferung des Traktates dar (170). Zugleich mit einer eingehenden Analyse der Ideen werden die ähnlichen Zeitauffassungen in Liturgie und Theologie besonders seit der karolingischen Renaissance dargetan. Das wichtigste Ergebnis ist wohl der Beweis, daß die Grundauffassungen in den Einzellinien sich bereits damals finden, wenn auch natürlich verteilt auf die verschiedenen Verfasser, so daß die eigene Färbung durchaus erhalten bleibt. Der 2. Teil untersucht dann den Einfluß des Traktates auf die lateinische Theologie. Da Q. den Traktat noch vor Ps.-Hieronymus, ep. ad Paulam et Eustochium, ansetzt, beginnt die Darlegung bereits im 9. Jahrhundert und schreitet dann über das 12. und besonders das 13. bis heute vor (171—414). Auch hier ist der herangezogene Stoff weit ausgedehnt und die Poesie wie die Liturgie und die Homiletik reich verwendet. Wir dürften jedenfalls für die Zeit des 12. und 13. Jahrhunderts eine umfassende Darstellung des Einflusses des Traktates nun besitzen. Das Ergebnis zeigt das langsame Zurückdrängen der Schwierigkeit, welche die Autorität des Ps.-Hieronymus gemacht hatte infolge der neuen Autorität Ps.-Augustins. Zugleich aber kann Q. auch eine inhaltliche Vertiefung der Lehre gerade auf Grund der leitenden Idee des Traktates feststellen: Le sue ragioni teologiche fondate sulla Maternità, Integrità verginale e Santità di Maria, si trovano sostanzialmente identiche e spesse simili nella struttura, presso la quasi totalità degli autori che trattano dell'Assunzione (233). Das bleibt im 13. Jahrhundert. Wenn sich auch um die Mitte der Einfluß der aristotelischen Philosophie stärker bemerkbar macht (vgl. die Neuedition der ersten scholastischen Quaestiones disputatae zur Assumptafrage: A. Deneffe, Gualteri Cancellarii et Bartholomaei de Bononia O. F. M. Quaestiones ineditae De Assumptione BVM, Münster 1952, Aschendorff [Opuscula et textus 9] DM 2.75), so ist das doch mehr der Versuch, die bisherigen Gründe philosophisch und theologisch mit Hilfe der neuen Erkenntnisse zu vertiefen. — Gegenüber diesem Ergebnis erscheint die Untersuchung über die Autorschaft und Entstehungszeit zunächst sekundär. Es ist eigentlich schade, daß Q. ihr im gleichen Buch nachgegangen ist. Denn sie ist so schwierig, daß sie einer eigenen Erforschung noch bedarf. Wenn Q. als mutmaßlichen Verfasser Alkuin ansieht (40 ff.), dann dürften die Gründe dafür doch zu schwach erscheinen. Die gleichen Ausdrücke sind der ganzen Zeit eigen, während die eigentlich besonderen Ausdrucksweisen des Traktates wie die vielen Superlative oder die zahlreichen Wörter auf ix wie nutrix usw. bei Alkuin durchaus selten sind. Vor allem aber erscheint die Mariologie Alkuins von der des Traktates recht verschieden. Denn bei Alkuin herrscht die Idee der Deigenitrix gloriosa nach den Ideen von Ephesus vor, während das Marienbild des Traktates von der nutrix im Anschluß an die Ideenentwicklung seit dem Chalcedonense geprägt ist. Der Ref. wird darauf noch zurückkommen. Einer der Belege, die Q. für die Verwendung des Traktates bei Abbo († c. 923) aus dessen von J. Leclercq jüngst zum Teil edierten Florilegium (RevMALatin 3 [1947] 113—140) anführt (185 ff.), ist inzwischen durch die Untersuchungen von H. Barré, La croyance à l'Assomption corporelle (Assomption de Marie. Bulletin de la Soc. d'Études Mariales, t. 7 [1949] 23) als spätere Interpolation erkannt worden. Dem stimmt nun auch Leclercq in seinem Artikel Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin (Maria. Études sur la Ste. Vierge, publ. sous la direction de H. de Manoir, t. 2 [1952] 553) zu. Die Untersuchung der Autorschaft des ps.-augustinischen Traktates muß also im Rahmen einer Gesamtdarstellung des

Marienbildes dieser Jahrhunderte noch fortgeführt werden. Vielleicht schenkt sie uns Q., der von allen Forschern der Zeit sicher am tiefsten in das Gedankengut des Traktates eingedrungen ist. Weisweiler

Müller, A., Ecclesia—Maria. Die Einheit Marias und der Kirche (Paradosis. Beiträge z. Gesch. d. altchristl. Literatur u. Theol. 5). gr. 8° (XVII u. 242 S.) Freiburg/Schw. 1951, Paulusverlag. — Ders., Um die Grundlagen der Mariologie: DivThom(Fr) 29 (1951) 385—401. — Was die neuere Mariologie mehr und mehr gesehen und herausgearbeitet hat, die Zusammengehörigkeit von Maria und Kirche und die von da her anzugehenden Probleme der Marienlehre, gewinnt durch die Arbeit M.s ein sehr solides patristisches Fundament. Sehr aufmerksam hat der Verf. die Patristik bis auf Augustin nach ihren Einzelaussagen zum Thema Maria—Kirche durchsucht. Aber, was wichtiger ist, in eingehender Deutungsarbeit ist der Sinngehalt der Aussagen herausgearbeitet worden. Das Ergebnis ist erstaunlich. M. formuliert es selbst in dieser „Schritt für Schritt aus den alten Quellen aufgedeckten zweigestaltigen Wahrheit": „Maria ist die vollkommene (Verwirklichung der) Kirche — das Wesensgeheimnis der Kirche ist das Mariengeheimnis" (232). Nach einer Darstellung der geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und Vorlagen in den Personifikationen der Antike und besonders des Volkes Gottes im AT und NT werden die ersten Ansätze einer mariologischen Kirchentheologie aufgewiesen. In den ausdrücklicheren Zeugnissen des 2.—3. Jahrhunderts findet M. sein Thema in zwei Richtungen entwickelt: Die Richtung des (irenäischen) mystischen Realismus geht den Weg von Maria zur Kirche: In der Gestalt Mariens wird das Geheimnis der Kirche sichtbar. So bei Justin, Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Cyprian. In der alexandrinischen Theologie dagegen zeigt sich die umgekehrte Richtung: Die Kirche wird geschildert in Zügen, die Maria eignen. Genannt werden Clemens, Origenes, Gregor der Wundertäter und Methodius. In der orientalischen und lateinischen Patristik des 4. und 5. Jahrhunderts zeigt sich die Maria—Kirche-Gleichung immer wieder in den wesentlichen Gesichtspunkten der bräutlichen Mutterschaft. In ausgezeichneter Weise hat der Verf. herausgearbeitet, mit welcher Selbstverständlichkeit die christliche Tradition Maria und Kirche in eins sah. Wer seine Arbeit studiert, dem wird die These des Rezensenten (vgl. Urbild der Kirche, Würzburg 1950) bestätigt, wie es M. selbst ausdrücklich in seinem die patristischen Untersuchungen theologisch ergänzenden Artikel formuliert: „So kann denn als mariologisches Grundprinzip gelten: Maria ist (das Urbild der Kirche oder) die vollkommene Kirche" (390). M.s Untersuchungen bewahrt diese These aber auch vor dem bisweilen ausgesprochenen Verdacht, die Gottesmutterschaft Mariens werde dadurch ihrer eigentlichen Bedeutung entleert. Vielmehr: „Wir konnten durch die ganze Arbeit feststellen: das tertium comparationis bei der Gleichung Maria = Kirche war die Mutterschaft über Christus.... Zwischen Maria und der Kirche herrscht jenes Verhältnis der Identität, das herrscht zwischen Christi natürlichem und seinem mystischen Leib" (219). Die Kirche als bräutliche Gemeinschaft vor Christus, dem Bräutigam, weitet die mütterliche Brautschaft Mariens vor Christus aus, indem sie die Glaubenden zum Leben Christi gebiert. Semmelroth

Dillenschneider, Cl., C.SS.R., Le mystère de la corédemption mariale. Théories nouvelles. Exposé, appréciation critique, synthèse constructive. 8° (170 S.) Paris 1951, Vrin. — Ders., Pour une corédemption mariale bien comprise. gr. 8° (154 S.) Rome 1949, Édition „Marianum". — D., dessen Name in der Mariologie einen guten Klang hat, setzt sich, nachdem er im zweitgenannten Werk seine Auffassung über Mariens Mitwirkung bei der Erlösung ausführlich dargelegt hatte, in seinem neuen Büchlein mit einigen „neuen" Erklärungen der Miterlöserschaft Mariens auseinander. Die behandelten Theorien wurden von F. Hürth S. J., T. Gallus S. J., H. M. Köster S. A. C., O. Semmelroth S. J., Pl. Rupprecht O. S. B. in den letzten Jahren literarisch vertreten. Seiner zum Teil ablehnenden Kritik setzt D. im 2. Teil eine „konstruktive Synthese" gegenüber, in der er die ihm richtig erscheinenden Elemente der

vorher kritisierten Theorien verwertet. Er ändert damit die Auffassung seines früheren Buches nicht, gibt ihnen aber die eine oder andere Modifikation. Um es hier gleich zu sagen: Wir vermögen uns im wesentlichen ganz mit der gegebenen Synthese D.s solidarisch zu erklären, und zwar ohne die Auffassungen von „Urbild der Kirche" zu ändern. Es scheint uns nämlich, als wenn die von D. gegebene Erklärung der unseren und auch den Auffassungen des Pallottiners Köster wie des Benediktiners Rupprecht zum mindesten nicht allzu fremd wäre. D. legt seine Synthese in folgenden Schritten dar: Nach einem Aufriß der Beweisgründe für das Faktum der marianischen Miterlöserschaft wird dieses gedeutet: Die Erlösung wird durch den Bundesgedanken und die messianische Brautschaft nach der Schrift dargelegt; einzige „personale Spitze" der zu erlösenden Menschheit ist Christus; im Erlösungswerk ist Maria die Personifikation der Kirche, und diese Funktion vollzieht sie in ihrem sozialen Fiat. — Uns scheint hier ein gutes Beispiel dafür vorzuliegen, wie schwer es ist, das Erlösungsgeschehen so in unsere menschlichen Kategorien einzufangen, daß solche Darlegungen eindeutig und ohne Herausforderung des Widerspruchs bleiben. Der Widerspruch D.s, wenigstens gegen Köster, Rupprecht und den Referenten, dürfte wesentlich auf Mißverständnissen oder auch mangelnder Eindeutigkeit unserer Aussagen beruhen. Einige Punkte, die in der viel gebrauchten Art, das Erlösungsgeschehen darzulegen, Anlaß zum Mißverständnis geben können, sind etwa diese: Einmal die doch zum mindesten verfängliche Scheidung von Erlösungswerk und seinen Früchten. Während ersteres dynamisch gesehen wird (wie es gesehen werden muß), gewinnen letztere ein sehr statisches Aussehen. D. faßt die Auffassung, Mariens Miterlöserschaft bestehe wie die der Kirche (in ihrem bräutlichen Element) im Empfangen, daher als unzulänglich auf, weil ein Empfangen „der Früchte" sie zu wenig am Werk der Erlösung selbst teilnehmen lasse. Ist aber denn nicht das empfangende Ja zum Erlösungswerk eine Teilnahme an diesem Werk selbst, ein Hineinbezogenwerden des erlösten Menschen in das Heilsgeschehen selbst (Röm 6)? Damit hängt eine zweite Unzulänglichkeit zusammen: Ist Erlösung nicht Begegnung zwischen Gott und Mensch, und zwar in zwei Richtungen, von Gott in seinem Erlösungsratschluß zum Menschen hin (Menschwerdung als konstitutives Element der Erlösung) und vom (Gott-)Menschen zu Gott hin (Opfer Christi als Haupt der Menschheit)? Wenn das aber so ist, dann gehört das Ja der Menschheit, der Kirche als Braut, zur Erlösung selbst hinzu, und es hat nur einen sehr eingeschränkten Sinn, das Werk Christi von einem Mitwirken der Menschen abzuheben. Dann aber dürfen wir Maria, die Vertreterin der Menschheit in dem Empfangen Gottes in der Menschwerdung und im mitopfernden Ja beim opfernden Gehen zu Gott, im analogen, aber doch wahren Sinn „personale Spitze der Menschheit" nennen, ohne die Stellung Christi zu beeinträchtigen. „Haupt" und „Spitze" würden keineswegs dasselbe besagen, auch nach Köster nicht. Im mystischen Leib Christi bleibt zwischen Haupt = Bräutigam und Gliedern = Braut ein polares Gegenüber. Gern haben die Väter darauf das Schriftwort angewandt: „Sie werden zwei in einem Fleische." Und da Maria auch nach D. die „Personifikation" der „Kollektivperson" Kirche in ihrem Gegenüber zu Christus ist, darf sie durchaus mit Köster als „personale Spitze" dieser Menschheit bezeichnet werden. — Wenn D. anscheinend gegen Köster so sehr betont, daß es sich zwischen Gott und Mensch nicht um einen Bund im strengen Sinn der gleichstehenden Partnerschaft handle, so dürfen wir darauf hinweisen, daß Köster selbst das in seinen Büchern mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit gesagt hat, vor allem dadurch, daß er auf dieses Verhältnis die Begriffe Akt und Potenz anwendet. — Schließlich sei noch bemerkt, daß wir aus D.s eigenen Ausführungen eigentlich manches gefunden haben, was unsere Auffassung bestätigt, das Grundprinzip der Mariologie sei die Kirchenurbildlichkeit Mariens. Gerade die Gottesmutterschaft ist ihre Kirchenurbildlichkeit, wie neuerdings A. Müller in seinem Werk Ecclesia—Maria (siehe oben) als patristisches Gedankengut erhoben hat. — Der Kritik D.s an Gallus möchten wir zustimmen, insofern dieser seine Theorie auf den Verzicht Mariens auf ihre Mutterrechte an Christus aufbaut. Die Ablehnung

der Theorie Hürths dagegen halten wir für unberechtigt. Sie erklärt für den juridisch-moralischen Bereich (und der gehört doch auch zur Erlösung) gut, wieso Mariens Jawort seine Bedeutung gewinnt, insofern es in die Opferhingabe Christi aufgenommen und gewissermaßen amtlich wird. — Das Büchlein scheint zu zeigen, daß Auffassungen, die auf den ersten Blick gegeneinander zu stehen scheinen, doch recht verwandt sind. Semmelroth

Doronzo, E., O. M. I., Tractatus dogmatici de baptismo et confirmatione. gr. 8° (XII u. 453 S.) — De Eucharistia. T. I: De sacramento (XIV u. 780 u. 70 S.) — De Eucharistia. T. II: De sacrificio (X u. S. 781—1219 u. 47 S.) — De poenitentia. T. I: De sacramento et virtute (X u. 517 u. 33 S.) — De poenitentia. T. II: De contritione et confessione (VII u. 988 u. 49 S.) Milwaukee o. J. (1947, 1947, 1948, 1949, 1951) Bruce. Doll. 5.—, 8.—, 6.—, 7.50, 10.—. — Der 1. Bd. dieser neuen Sakramentenlehre ist zugleich mit einer Charakteristik bereits angezeigt worden (vgl. Schol 27 [1952] 305 f.). Es handelt sich um ein ganz umfangreiches Werk, dessen letzte Bde. noch ausstehen. Methode, Auswahl und Ergebnis sind neuthomistisch orientiert. Bei der Ausführlichkeit der behandelten Themen in scholastisch-thomistischer Sicht ist das Werk ein gutes Nachschlagebuch für deren Ansicht. So ist etwa die spekulative Frage der Transsubstantiation im 1. Bd. zur Eucharistie auf über 270 S. behandelt. Dem Meßopfer ist ein eigener Bd. gewidmet. Über die Beichte als Teil des Bußsakramentes spricht D. von S. 341 bis 988, während er 339 S. der Reuelehre widmet. Dabei ist besonders bemerkenswert, daß das spekulative Anliegen die mehr historischen Fragen der neueren Forschung zurücktreten läßt, so daß der aufgewandte Platz fast gänzlich der Spekulation zur Verfügung steht. Wir können also das Werk für alle nur empfehlen, die dieser theologischen Richtung folgen, und auch für jene, die sich über sie in spekulativen Fragen der Vergangenheit informieren wollen. Freilich ist die historische Darstellung von dieser spekulativen Sicht aus erfolgt. Sie zeigt also die geschichtliche Lage vom Verf. aus gesehen. Die innere Auseinandersetzung mit den neuesten Forschungsergebnissen und neueren Streitfragen wird der Leser noch selbst hinzufügen müssen. So finden wir z. B. in der weiten Meßopferlehre den Namen von O. Casel — auch nach Zuhilfenahme des Namenverzeichnisses — nur dreimal genannt: 782 im Literaturverzeichnis mit zwei Artikeln und der „Mysterienfeier"; 992 als bloßer Name unter den Verteidigern der mystischen Immolationstheorie, zusammen mit Salmeron, Pasqualigo, Bossuet, Billot, Gihr, Hugueny, Van Noort, Héris, Garrigou-Lagrange, Lercher, Merkelbach, Diekamp (991 f.); ähnlich ist Casel wieder nur dem Namen nach in solcher Reihe auf S. 1024 zitiert. Seine Theorie fehlt auch im Index analyticus. Dagegen ist de la Taille und Lepin stärker herangezogen. Namen von Theologen, die in lebendiger Auseinandersetzung mit Casel stehen, wie Söhngen, Prümm, Guardini, finden wir auch im Literaturverzeichnis nicht, wo aber Rauschen, Brinktrine, MacDonald und Kramp wenigstens verzeichnet sind. In der Frage der Buße freut man sich, auf die Untersuchungen von P. Galtier hingewiesen zu werden. Aber auch hier fehlen Namen wie Landgraf, Göller, Jungmann u. a. Wenn es von Poschmann heißt: „vix sese separat a doctrina Rationalistarum" (906), dann kann das wohl nur aus einer weniger guten Kenntnis seiner Schriften kommen. Denn Poschmann deutet doch die „reconciliatio cum ecclesia" mit einer Reihe bester Autoren nicht rein äußerlich und juristisch. In der Reuelehre bedauern wir vor allem das Fehlen der Untersuchungen von Val. Heynck O. F. M. zur vortridentinischen und tridentinischen Contritio und Attritio. Das Ergebnis der Darlegungen wäre mindestens historisch ein anderes geworden. Es bleibt also der Wert der weitumfassenden Einführung in die thomistisch-scholastische bisherige Sakramentenlehre nach ihrer spekulativen Seite hin. Weisweiler

Landgraf, A. M., Der zur Nachlassung der Schuld notwendige Grad der contritio nach der Lehre der Frühscholastik: Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, 449—487. — Das interessanteste Ergebnis dieser Untersuchung ist wohl die ganz enge Verbindung von caritas und contritio in der Lehre der

Früscholastik. Die Bedeutung der caritas für den Nachlaß der Schuld wird im allgemeinen so hervorgehoben, daß nach den meisten Theologen der Zeit der geringste Grad von contritio genügen kann, wenn er mit der caritas verbunden ist. So schreibt neben P. von Poitiers z. B. P. Cantor: Omnis contritio, quantulacumque fuerit, cum caritate tollit reatum (457 f.). Er unterscheidet auch sonst zwischen dem Grad, den beide Tugenden im Gesamtakt haben können. Denn außer aus der caritas kann die contritio aus einer natürlichen Veranlagung des Mitleids oder des Zartgefühls entspringen und vermehrt werden. Die Verschiedenheit der Reue kann auch aus der Vielfalt der Sünde entstehen. Die so vorhandene größere Reue dient dann dem stärkeren Nachlaß der Strafe, zu der aber auch die Liebe von sich aus durch ihr Drängen auf Genugtuung hinarbeiten kann. Es ist sehr bemerkenswert, daß der alte Grundsatz der Gleichheit von Schuld und Genugtuung also aufrecht erhalten, jedoch in seine verschiedenen Elemente näher aufgelöst und gedeutet wird. Die Lehre des P. von Poitiers und P. Cantor sollte aber bald auch schon in ihren Schulen Widerspruch finden. P. von Capua z. B. fordert die Höhe der contritio nach der Größe der Schuld, da sich nicht die caritas mit jeder contritio verbinde, sondern das nur tue, wenn die contritio entsprechend groß sei. Er hält dabei aber das alte Grundprinzip aufrecht: Verbindet sich die Reue mit der Liebe, dann ist auch der Sündennachlaß gegeben, wenn auch nicht immer der Strafnachlaß. Präpositinus fügt hinzu, daß es zwar von Gott aus gesehen möglich sei, die Sünde auch bei der kleinsten contritio zu vergeben, jedoch nicht vom Menschen aus, der zu mehr gehalten ist (469 f.). Der Ausdruck attritio ist nach L., wie es auch schon P. Anciaux in seiner vorzüglichen Arbeit La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^{e} siècle (vgl. Schol 26 [1951] 515 ff.) feststellen konnte, für eine aus irgendeinem Grunde ungenügende contritio gebraucht. Er findet sich in diesem Sinn bereits in der Schule des Gilbert Porreta, bei Simon von Tournai und Alanus von Lille (474—476). Was aber geschieht, wenn der Grad der Reue zu gering ist? Hier antwortet bereits Robert von Melun, daß dann ein Teil der Sünde „getilgt" wird, weil man sich so den späteren Nachlaß verdienen kann, denn durch die Reue verliert die Schuld immer mehr an Gewicht. Die Bußlehre des Cod. Brit. Mus. Royal 9 E XII erklärt das spekulativ: Die Malicia wird so zwar nicht in ihrer Wesenheit, aber in ihrer Verwurzelung kleiner. — Anciaux hat in seinem Werk auch der Frage nach dem *Motiv* der Reue einige Aufmerksamkeit gewidmet (vgl. Schol a. a. O. 578). So bilden beide Untersuchungen zusammen einen guten ersten Einblick in die Lehre der Frühscholastik vom Grad der Reue. Weisweiler

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Aszetik und Mystik

Lottin, O., O. S. B., Principes de Morale. T. I: Exposé systématique; T. II: Compléments de doctrine et d'histoire. gr. 8° (341 u. 277 S.) Louvain, Abbaye du Mont César. — Nach einem Leben mühsamer und fruchtbarer Erforschung der Moraltheologie und insbesondere der Moralpsychologie des Mittelalters legt der Verf. eine reife Prinzipienlehre der Moral vor. Sie ist durch und durch geprägt von den oft erstaunlich tiefen philosophischen und psychologischen Erkenntnissen der mittelalterlichen Theologie, zumal des hl. Thomas von Aquin, die L. in überlegener Weise auszumünzen versteht. Somit stellt die vorliegende Moral eine bedeutende Hilfe für jeden Moraltheologen dar. An nicht wenigen Stellen wird man finden, daß die übliche Moraltheologie in manchen Dingen von einem *einseitigen* Wissen um die Moraltheologie des Mittelalters, insbesondere des Aquinaten, lebte; nicht selten bemerkt man, wie moderne Fragestellungen von einer tieferen Kenntnis der moraltheologischen Vergangenheit aus hätten besser beantwortet werden können. Natürlich bleibt die Gefahr bestehen, daß man, von der Geschichte herkommend, neuere Er-

kenntnisse nicht im gleichen Maße verwertet — z. B. Daten der modernen Psychologie —, obwohl sie an sich gleichberechtigt sind. Es bleibt auch nicht aus, daß die vorliegende Prinzipienlehre weitgehend philosophisch-naturrechtlich vorgeht, daß die übernatürliche Seinswirklichkeit des Menschen raummäßig wenig in Erscheinung tritt. Das soll in keiner Weise Kritik bedeuten: Würden nur mehr Theologen ein solches Fachwissen — jeder von seinem Gebiete aus — der allgemeinen Moraltheologie zur Verfügung stellen können! Ebenfalls der Herkunft dieser Moral entsprechend (und sehr anzuerkennen!) ist der stark theoretische Charakter des vorliegenden Werkes, der aber die notwendige Berücksichtigung des konkreten Lebens nicht vermissen läßt. Über den Aufbau dieser Moral wäre an sich einiges zu sagen; doch hat der Verf. darüber an anderer Stelle schon seine Meinung geäußert (Comment organiser la Théologie morale fondamentale? Miscellanea moralia A. Janssen). Vgl. Schol 20—24 (1949) 624 f. — Es war ein glücklicher Gedanke, getrennt von der systematischen Darstellung in einem besonderen 2. Bd. zu Einzelfragen historischer oder systematischer Art (letztere aber vielfach auch in historischer Ausrichtung) Stellung zu nehmen; manche dieser Beiträge stellen kürzere Zusammenfassungen von früher schon erschienenen Studien des verdienten Forschers dar. Fuchs

Hadrossek, P., Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance (Münch. Theol. Stud., — Syst. Abt., 2. Bd.). gr. 8° (XX und 366 S.) München 1950, Zink. DM 18.—. — Zweifellos hat der Systemgedanke in der Moraltheologie deutscher Prägung eine entscheidendere Rolle gespielt (und spielt auch heute eine solche) als in anderen Moraltheologien, die bewußt mehr der pastoralen Praxis dienen wollen; — obwohl auch in diesen vielfach weit mehr an systembildendem Versuch sich findet, als gemeinhin zugestanden wird. Die vorliegende Dissertation möchte dazu verhelfen, daß die „Problematik der Systembildung über die Schwelle des Bewußtseins gehoben" werde (358). Wenn ein solches Bewußtsein sicherlich weithin auch mehr oder weniger besteht, so wird man dem Verf. doch für seine reiche und anregende Arbeit viel Dank wissen. Die geschickt gewählte Periode der deutschen Moraltheologie nach der Thomasrenaissance bedingt eine sorgfältige Darstellung des moralischen Systems bei Thomas v. Aquin (17—76), der eine Darlegung (93—335) und Systematisierung der verschiedenen Systemversuche der letzten 100 Jahre in Deutschland sich anschließt (335—358). In einer ersten Periode (1848—1868) müht man sich danach mehr um eine „Moraltheologie in der Grundform einer Lehre vom christlichen Seins-Vollzug" (355), also einer ausgeprägten Persönlichkeitsethik. Sie vertreten insbesondere Probst, Martin, Deutinger, Werner, Fuchs, Jocham, Rietter, Schmid. Die Periode nach dem Vatikanum neigt zumal aus antikasuistischer Einstellung mehr einer reinen Normethik zu. Hier sind zu nennen Simar, Pruner, Linsenmann, Schwane, Schindler, Mausbach, Schilling. In neuerer Zeit sieht der Verf. allerdings mit Tillmann wieder die Idee der Moraltheologie als Lehre vom Vollzug des sakramental-ontologischen Seins, wenn auch unter Beseitelassung mancher Materien, die die erste, stark von der Romantik beeinflußte Periode behandelt hatte. Natürlich wird eine Klassifizierung der einzelnen Theologen sich nicht leicht und eindeutig bewerkstelligen lassen. Sogar bzgl. des hl. Thomas, dessen Moral anfangs als Persönlichkeitsmoral (Tugendlehre) dargestellt wird, fragt der Verf. schließlich selbst, inwieweit sie nun reine Normethik oder Lehre vom christlichen Seins-Vollzug sei (348 f.). — Vgl. zum Buch auch Schol 27 (1952) 103 f. Fuchs

Steinbüchel, Th., Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz. Mit einem Vorwort von A. Schüler. 8° (XI u. 266 S.) Frankfurt (1951), Knecht. DM 12.—. — Das Anliegen eines christlichen Personalismus hat St. bis zu seinem allzu frühen Tode beschäftigt. Immer und immer wieder setzt er neu an und legt seine Gedanken in großer Breite vor. Man hat (gerade in seinen letzten Jahren) gelegentlich gefragt, ob er nicht hier und da in der

Formulierung zu weit gehe. In dem im vorliegenden Buch veröffentlichten Aufsatz „Die personalistische Grundlage des christlichen Ethos" setzt sich St. ausdrücklich mit der polaren Spannung zwischen personalistischer Haltung und christlichem Ordnungsdenken auseinander und weiß durchaus das rechte Verhältnis aufzuweisen. St. hat immer und sehr stark an der Bedeutung objektiver Ordnungen festgehalten; wo es anders zu sein schien, lag es wohl an der einseitigen Formulierung, vielleicht auch gelegentlich an einem unausgeglichenen Nebeneinander in der scharfen Betonung sowohl des Personalen als auch des Objektiven. — Neben den Aufsätzen „Theologie und Glaube", „Religion" und „Vom Sinn christlicher Freiheit in Person und Geschichte" bildet der schon genannte Aufsatz (153—230) und der über „Sakramentales Mysterium und personales Ethos" (55—152) den Hauptgehalt des vorliegenden Sammelwerkes; beide Aufsätze sind früher schon in Zeitschriften erschienen (leider gibt der Herausgeber nicht an, welche Aufsätze schon erschienen waren und wo). Im erstgenannten der beiden großen Beiträge geht es dem Verf. um den personalen und religiösen Charakter alles *Sittlichen;* jedes sittliche Gesetz, die sittliche Naturordnung nicht ausgenommen, ist personalistisch und religiös zu verstehen; das sittliche Leben des Menschen ist durch und durch dialogisch: eine Wahrheit, die kaum genug betont und dem heutigen Menschen vorgetragen werden kann. Der andere der beiden großen Aufsätze müht sich um die personale Interpretation unseres *sakramentalen Seins.* Sakramente müssen — anders als manche nichtchristliche Mysterien — als Begegnung zwischen dem personalen Gott und dem personalen Menschen verstanden werden; so bedeuten der Empfang der Sakramente und das sakramentale Sein nicht nur eine empfangene Gnade, sondern gleichzeitig Anruf und Anforderung des Menschen durch seinen Gott. Fuchs

Gamberoni, J., Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern. Grundsätzliches nach den Moralisten von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. gr. 8° (XII und 159 S.) Brixen 1950. — Die vorliegende interessante Dissertation (Gregoriana 1948) beschränkt sich begründeterweise auf die für das gestellte Thema besonders charakteristische Periode nach der Glaubensspaltung bis zu Lugo als dem letzten der damaligen „großen" Moralisten. Die Urteile der Moralisten und ihre Tendenzen sind durchaus nicht einheitlich; das versteht man von einer mehr oder weniger traditionsgebundenen Haltung her wie auch von dem Kontakt des einzelnen mit „häretischen" oder katholisch gebliebenen Gebieten. Bemerkenswert ist die bedeutend mehr kanonistische als moraltheologische Fragestellung. Vielfach ist man zufrieden, wenn man Gründe hat, auf Grund des für die Diskussionen entscheidenden Konstanzer Dekretes „Ad evitanda" Straffreiheit für dieses oder jenes Verhalten anzunehmen: so kann es sogar zu recht weiten Zugeständnissen hinsichtlich der communicatio in sacris kommen; man beachtet nicht genügend, daß Straffreiheit noch nicht moralische Erlaubtheit bedeutet; insbesondere übersieht man durchgehend, daß „Ad evitanda" eine völlig andere Situation als die des 16./17. Jahrhunderts im Auge hat. Erwähnenswert scheint auch, wie man nur langsam über mittelalterliche Einstellung hinauskommt und zur Berücksichtigung der bona fides im Häretiker findet. Fuchs

Stickler, A. M., Historia iuris canonici latini. Institutiones academicae, I. Historia fontium. 8° (XVI u. 468 S.) Turin 1950, Salesianum. DM 18.50. — Der Verf. sieht in seinem auf drei Bände berechneten Werk über die Geschichte des Kirchenrechts, seiner Quellen, seiner Institutionen und seiner Literatur nicht nur ein Handbuch für die Hörer an den kirchenrechtlichen Fakultäten, sondern darüber hinaus ein Hilfsmittel zu erster wissenschaftlicher Orientierung. In der gut gelungenen Verbindung dieser beiden Rücksichten liegt der eigentliche Wert des 1. Bandes, der in Anlage und Ausführung etwa die Mitte hält zwischen Kurtscheid-Wilches' Historia fontium (1943) und van Hoves Prolegomena (²1945). — Die Geschichte der Quellen des Kirchenrechts umfaßt „die Entwicklung der kirchenrechtlichen Sammlungen von den Anfängen der

Kirche bis zur Gegenwart, sowohl in bezug auf die zeitliche Abfolge als auch auf die regionale Verbreitung" (XIII). Als Methode wird eine genetisch-organische gewählt, die aber doch wissenschaftlich-lehrbuchhaft bleibt. S. will nicht nur eine etwas weiter ausholende Bibliographie oder eine nur materielle Aufzählung der Rechtsnormen der Vergangenheit bringen, sondern vor allem den vielfältigen äußeren und inneren Triebkräften nachgehen, durch die erst Rechtsgeschichte als solche wird. — Von zwei rechtsgeschichtlich außerordentlich bedeutsamen Entwicklungen, die einmal zum Corpus Juris Canonici und in neuester Zeit zum Codex Juris Canonici führten, ausgehend, findet S. die Aufgliederung des Stoffes gleichsam vorgezeichnet. Im 1. Teil werden die Sammlungen vor dem Corpus, im 2. das Entstehen des Corpus selbst, im 3. die Sammlungen bis zum Codex und im Schlußteil der Codex dargestellt. Diese Einteilung, betont der Verf., fällt mit der üblichen in altes Recht (bis zum Dekret Gratians), neues Recht (bis zum Tridentinum) und neuestes Recht (bis zum CIC) nicht ohne weiteres zusammen. Im Anhang sind Übersichten über die Quellen des orientalischen Kirchenrechts, des liturgischen Rechts, des Konkordatsrechts, des römischen und germanischen Rechts sowie ein Hinweis auf das geltende Zivilrecht beigefügt. Jedem Artikel wird eine ausgewählte Bibliographie vorangestellt, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sondern für Einzelheiten auf van Hove verweist. — Im 1. Teil finden die neuen Forschungen über Dionysius Exiguus von W. Peitz (1946), H. Foerster (1946) und G. Ebers (1948) Verwertung. Die Art und Weise, in der S. diese schwierigen Fragen entwickelt, verrät aufgeschlossenes Verständnis, aber auch vorsichtige Zurückhaltung gegenüber noch nicht hinreichend gesicherten Theorien. Die Pseudoisidorianischen Sammlungen und die damit zusammenhängenden Fragen werden ausführlich und geschickt geschildert, ihr Einfluß auf das Kirchenrecht unter formellen und materiellen Gesichtspunkten untersucht mit dem Ergebnis, daß sie zwar einen neuen Abschnitt der Quellengeschichte, nicht aber eine neue Epoche des Kirchenrechts einleiten (142). Bei der Besprechung des Dekrets Gratians und des Liber Extra Gregors IX. fällt die Aufzählung der einzelnen Titel, durch die ein erster inhaltlicher Überblick vermittelt wird, angenehm auf. In der Streitfrage, ob die allgemeinen Gesetze, die, vor dem Dekret Gratians erlassen, dem Liber Extra nicht widersprechen, aber auch nicht in ihm enthalten sind, aufgehoben seien oder nicht, nimmt S. eine gut begründete bejahende Haltung ein. — Der wertvollste Teil ist der 3., der, etwa im Vergleich zu Kurtscheid, stark erweitert ist. Neben den Sammlungen der Konzilien werden angeführt die Bullarien, zunächst die großen allgemeinen, dann die partikulären, gegliedert nach personalen, örtlichen und sachlichen Rücksichten, die Sammlungen verschiedener Päpste, der römischen Behörden (Kongregationen, Gerichte und Ämter), meist mit kurzer Charakteristik und Hinweis, ob ediert oder nicht. — In einem längeren Schlußwort zeigt S. noch einmal zusammenfassend die großen Linien der Quellengeschichte auf und zieht einige beachtliche Folgerungen über die enge Verbindung von Rechtsquellen, Rechtsinstituten und Rechtswissenschaft, die wegweisende Aufgabe der kirchlichen Hierarchie innerhalb der rechtsgeschichtlichen Entwicklung, den Zusammenhang zwischen Recht und Glaube, die Beziehungen des römischen Rechts zu dem der Kirche, um schließlich die kirchliche Rechtsordnung als ein Moment der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit überhaupt herauszustellen. — Man kann nur wünschen, daß die beiden noch ausstehenden Bände dem Niveau des vorliegenden entsprechen, inhaltlich und auch in bezug auf die buchtechnische Ausführung, die mit großer Sorgfalt gestaltet ist.

Schroll

Sotillo, L. R., S. J., Compendium iuris ecclesiastici. 8° (367 S.) Santander 1951, Editorial Sal Terrae. Doll. 2.—. — Diese nach vier Jahren mit nur geringfügigen Änderungen erschienene 2. Aufl. stützt sich als Einteilungsprinzip auf die terminologisch nicht ganz befriedigende Unterscheidung zwischen *ius publicum internum* und *externum*, wobei das *ius publicum ecclesiasticum internum* mit dem *ius ecclesiasticum civile internum* als Arten derselben Gattung, das

ius ecclesiasticum publicum externum dagegen als „sui generis" (15) verstanden wird. — Das 1. Buch befaßt sich einführend mit dem öffentlichen Recht im allgemeinen, während im 2. das Kirchenrecht, soweit es öffentliches Recht ist, zur Darstellung kommt. Die Begriffsbestimmung der vollkommenen Gesellschaft und die Entwicklung ihrer Funktionen hält sich in enger Anlehnung an Tarquini und Pasquazi in den traditionellen Grenzen scholastischer Philosophie. Der wissenschaftlich zwar nicht haltbaren, aber aus praktischen Erwägungen oft gemachten Einschränkung des öffentlichen Kirchenrechts auf das konstitutionelle Recht der Kirche folgend, wird nur dieses weiter ausgeführt, das übrige einem umfassenderen Werk vorbehalten (14). — Naturgemäß kommen bei der Behandlung der Einzelfragen (Schule, Ehe, Eid, Bücherverbot usw.) vor allem die spanischen Verhältnisse zur Geltung, deren konkrete Lösung aber zum Teil über eine rein nationale Bedeutung hinausgeht. Dem konkordatären Recht hätte etwas mehr Raum gegeben werden sollen. — An Einzelheiten scheint der Aufwand, der gemacht wird, um das *ius gladii* der Kirche als innerlich sichere Sentenz zu beweisen, doch zu groß (141 ff.). Die Unterscheidung zwischen *status-societas* und *status-auctoritas* dürfte in der Praxis zu hoch eingeschätzt sein (169). c. 1499 § 2 ist kaum sachentsprechend ausgelegt, wenn außer dem dominium *particulare* der einzelnen moralischen Personen in der Kirche noch ein „dominium aliud *universalius* seu A. S." gefolgert wird, damit der Kanon in seinem vollen Wortlaut überhaupt Sinn habe (299). Dem Apost. Stuhl steht zwar ein höchstes Führungs- und Aufsichtsrecht über das gesamte Kirchengut zu, aber er wird damit nicht (zweiter) Eigentümer. Klar sind die Auseinandersetzungen über die *potestas indirecta* (233 ff.). Entschieden werden Maritains und Murrays Auffassungen zum Begriff der Christenheit („Cristiandad") zurückgewiesen (187 ff.) und mit Recht die Einzigartigkeit der kirchlichen Souveränität auf dem Gebiet des Völkerrechts betont (306). — Ein brauchbares, drucktechnisch gutes Handbuch für den Unterricht, dessen zum Teil sehr kompendiöser Charakter allerdings der Auffüllung durch den Dozenten bedarf. Schroll

Code oriental de procédure ecclésiastique. Traduction annotée par F. Galtier S. J. gr. 8° (XIV u. 581 S.) Beyrouth 1951, Université St. Joseph. — Die freie Ausübung der kirchlichen Jurisdiktion wird in den arabischen Staaten des Vorderen Orients von der Vorlage des kirchlichen Prozeßrechtes abhängig gemacht. Deshalb war die Kodifikation und Promulgation des Prozeßrechtes für die Ostkirche auch unter dieser Rücksicht dringend geboten. Sie erfolgte durch das Motuproprio Pius' XII. „*De iudiciis*" vom 6. 1. 1950 mit Rechtskraft ab 6. 1. 1951. G., Professor an der St.-Josephs-Universität in Beirut, übernahm die Aufgabe, es durch Übertragung ins Französische dem Großteil des Klerus und der Gläubigen im Vorderen Orient zugänglich zu machen. Die Anmerkungen zu den einzelnen Kanones stellen keinen wissenschaftlichen Kommentar dar, sondern sind ganz auf die Praxis abgestimmt. In den Literaturverweisen berücksichtigt G. mit Absicht die Kommentatoren des alten Rechts nicht. Dagegen werden die Auslegungen, die das IV. Buch des CIC bei den Fachgelehrten gefunden hat, sowie die neueren Entscheidungen der römischen Behörden, besonders der Interpretationskommission und der Rota, stärker herangezogen; denn, so argumentiert G. mit Recht, in ihnen präzisiert sich der Gedanke des Gesetzgebers hinsichtlich des dem Code oriental de procédure ecclésiastique (COP) analogen Teils des CIC. Von den 576 Kanones des COP sind 234 unverändert und 126 abgeändert aus dem CIC übernommen (also nur 116 ohne jede Parallele). Für die Bestimmungen über den Vergleich und das Schiedsgericht (cc. 98—122) hat der am 1. 11. 1946 für die Vatikanstadt in Kraft getretene Kodex über den Zivilprozeß als Vorbild gedient. — Die Einteilung des COP ist logischer als die des CIC. Im 1. Teil werden die allgemeinen Grundsätze dargelegt, im 2. die Vorschriften für den Zivilprozeß (Prozeß vor dem Kollegialgericht, vor dem Einzelrichter [Eigengut des COP], Ehe- und Weihesachen), im 3. die für den Strafprozeß. — Zu der in der lateinischen Kirche üblichen Dreiteilung der

Gerichtshöfe kommt entsprechend der verfassungsrechtlichen Gliederung der Ostkirche noch ein Gerichtshof bei der hierarchischen Spitze der Kultgemeinschaft (Erzbischof oder Patriarch) und die sogenannte ständige Synode. Von den Unterschieden zwischen COP und CIC im einzelnen hält G. die bezüglich des Schiedsgerichts, der Verfahrensweise vor dem Einzelrichter und des Strafprozesses für besonders bedeutsam. So wird z. B. der Beginn des Rechtszuges eindeutig durch die Vorladung bestimmt (c. 254), eine Berufung vom Delegierten an den Delegierenden grundsätzlich abgelehnt (c. 406) und der Gerichtsstand einer Person, deren Wohnsitz oder Quasiwohnsitz unbekannt ist, durch ihren augenblicklichen Aufenthaltsort festgelegt (c. 26). Zweideutige Fachausdrücke sind weniger häufig. So werden die „delicta publica" des c. 1933 § 1 (CIC) im c. 1 § 3 (COP) ersetzt durch die genauere Umschreibung „delicta quae in foro externo legitime probari possunt". Die Stellung des *ponens* ist gegenüber dem CIC modifiziert (c. 50), die des *promotor iustitiae* und des *defensor vinculi* ausführlicher und schärfer gefaßt (c. 58 ff.). Das Vorgehen des Richters von Amts wegen hat innerhalb gewisser Grenzen Erweiterungen erfahren. Die Erörterung einer Streitsache kann im Streitverfahren vor dem Kollegialgericht von Amts wegen angeordnet werden (hier macht sich der COP die Regeln der Rota [§ 132] und der Instruktion der Hl. Sakramentenkongregation vom 15. 8. 1936 [Art. 186 § 1] zunutze), vor dem Einzelrichter (c. 462) und im Strafverfahren (c. 567) ist sie die Regel. Eine Gegenüberstellung der Fristen (156 ff.) läßt erkennen, daß der COP die Tendenz hat, die Verfahren zu beschleunigen. — G. hat die Kanones sorgfältig übersetzt. Die zum Verständnis nötigen Fachausdrücke werden kurz erläutert, schwierigere Stellen erfahren eine wenigstens für den ersten Gebrauch hinreichende Interpretation. Wertvoll sind die ständigen Vergleiche mit dem Prozeßrecht der lateinischen Kirche, sowohl bei der Wiedergabe des Textes (vgl. auch die Tabellen des 1. Anhangs) als auch in den Anmerkungen. Anhang 2 bietet den Wortlaut des libanesischen Gesetzes über den „Statut personel" vom 2. 4. 1951, in dem der Zuständigkeitsbereich der „konfessionellen" Jurisdiktion für die christlichen und die jüdische Kultgemeinschaft abgegrenzt wird. Für eine streng wissenschaftliche Arbeit will die kurz kommentierte Übersetzung G.s nicht empfohlen sein. Schroll

Malone, E. E., O. S. B., The Monk and the Martyr. The Monk as the successor of the Martyr (The Cath. Univ. of America. Studies in Christ. Antiquity 12). gr. 8° (XXI u. 157 S.) Washington 1950, Catholic University of America Press. Doll. 2.—. — Die vorliegende Arbeit steht im Dienst der Aufhellung der innerchristlichen Motive bei der Ausbildung des Mönchtums. Daß zwischen dem Mönch und dem Martyrer nach Idee und Geschichte enge Beziehungen bestehen, ist oft ausgesprochen worden. Auf Grund der Studie von M. sehen wir nun die Entwicklungslinien deutlicher. Verf. hat den reichen Stoff in sechs Kapitel aufgegliedert: Schon in der vormonastischen Zeit ist der Gedanke eines „geistlichen Martyriums" lebendig. Zeugen dafür sind vor allem Klemens von Alexandrien (der Gnostiker als der wahre Martyrer) und Origenes, im Westen besonders Tertullian, bei dem sich auch hier die Schroffheit seines ethischen Temperaments bemerkbar macht. Seit den Tagen des Athanasius (oder nicht schon früher?) ist die Idee des „martyrium spirituale" fest umrissen; sie befaßt die Sehnsucht nach dem wirklichen Martyrium und das (als Ersatz oder Vorbereitung gedachte) geduldige Ertragen von Entbehrungen und Kasteiungen. Belege dafür bietet die alte Mönchsliteratur in Fülle. Die drei letzten Kapitel untersuchen einige Einzelmotive: Mönch und Martyrer als „Soldaten Christi" und Martyrium bzw. monastische Profeß als zweite Taufe. Den Schluß bilden vier Indices. — Die technische Durchführung des Themas weist freilich manche Mängel auf, die den Wert der Studie nicht wenig einschränken. Es sei nur auf einiges hingewiesen: Die Bibliographie ist ganz willkürlich gebaut, überflüssige Titel sind genannt, wichtige Literatur fehlt. Die Schreibweise der fremdsprachlichen Titel ist sehr nachlässig, wie auch sonst mit Druckfehlern nicht „gespart" ist. S. 44—45 gehen die geschichtlichen

Zusammenhänge durcheinander: Als Antonius Mönch wurde (um 270), waren die Verfolgungen noch längst nicht zu Ende und hatte der Arianismus noch keineswegs begonnen. Das Jahr 235 (45 Anm. 1) kann kaum in Frage kommen; offenbar liegt eine Verwechslung zwischen Maximinus Thrax (235—238) und Maximinus Daza (305—313) vor. Für die Pachomius-Vita operiert M. mit der von E. Amélineau edierten arabischen Vita, statt sich den zuverlässigeren Quellen im Koptischen anzuvertrauen, die Th. Lefort zugänglich gemacht hat; die griechische Vita sollte man nicht mehr nach PL 73 bzw. den ASS zitieren, sondern nach der kritischen Ausgabe von F. Halkin. Nur der Ergänzung halber sei schließlich noch vermerkt, daß im Jahre 1948 in Athen von M. A. I. Phytrakis eine dem Titel nach ganz ähnlich lautende Studie erschienen ist, übrigens ein neuer Beweis, wie sehr die Problematik des Buches von M. aktuell ist. Bacht

Lehmann, K., Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des heiligen Pachomius: ZSavigny-Stiftg, Kan. Abt. 37 (1951) 1—94. — Meyer, R. T., St. Athanasius. The Life of Saint Antony (Ancient Christian Writers 10) gr. 8° (154 S.) Westminster/Maryland 1950, Newman Press. Doll. 2.50. — Die an erster Stelle angezeigte Arbeit über die *Entstehung der Freiheitsstrafe* in den pachomianischen Klöstern bietet viel mehr, als der Titel vermuten läßt. Unter dem gewissenhaften Sammlerfleiß des Verf. ist sie zu einer umfassenden Studie über die kirchen- und profanrechtlichen Probleme des Corpus pachomianum geworden. Vor allem die noch so wenig aufgeklärten Beziehungen zwischen monastischer Disziplin und Kirchenbuße erhalten hier manches neue Licht. Bezüglich des eigentlichen Themas kommt L. zu dem Ergebnis, daß sich bei Pachomius zwar Ansätze zur Ausbildung der Freiheitsstrafe finden, daß aber von einem eigentlichen Haftlokal in seinen Klöstern noch keine Rede sein kann. Darüber hinaus untersucht L. Schritt für Schritt den Strafcodex des Pachomius, der bekanntlich bislang sehr verschiedene Auslegungen erfahren hat. Dabei ist es von besonderer Wichtigkeit, daß er sorgsam die Herkunft der einzelnen Zeugnisse aus den verschiedenen Rezensionen der pachomianischen Vita bzw. Regel unterscheidet, um so möglichst nahe an die ursprüngliche Formulierung des Stifters des coenobitischen Mönchtums heranzuführen. Verf. hat sich mit bewundernswertem Geschick durch die Riesenmasse des einschlägigen Quellen- und Literaturmaterials hindurchgearbeitet. Es ist ihm auch gelungen, sein eigenes Urteil zumeist von den oft sehr subjektiven Deutungen des frühchristlichen Mönchtums freizuhalten. In der Frage nach dem angeblichen Gegensatz zwischen dem beginnenden Mönchtum und der Weltkirche ist L. freilich noch zu sehr den Thesen von Harnack, Reitzenstein und Bousset verhaftet geblieben. Nicht erst Basilius hat das Mönchtum der Kirche angegliedert (10 Anm. 31). — Nach diesen mehr grundsätzlichen Feststellungen seien ein paar Einzelbemerkungen gestattet. Bei der Darstellung des sich wandelnden Verhältnisses bezüglich der Anwendung von Buße und Strafe im Übergang vom Anachoretentum zum Coenobitentum (12) könnte noch stärker betont werden, daß im anachoretischen Abbas—Schüler-Verhältnis der sozial-juridische Faktor keinen Raum hatte (vgl. 16 Anm. 52; 22 Anm. 69). Wenn im anachoretischen Mönchtum vom „Gehorsam" die Rede ist, ist die Eigenart des aszetischen Gehorsams der Anachoreten (gegenüber dem sozialgebundenen der Coenobiten) zu beachten; vgl. RevAscMyst 26 (1950) 308—326. — Zu S. 19 Anm. 62: Auch K. Heussi hat sich noch 1942 (bei Pauly-Wissowa, RE 18, Art. „Pachomius") kategorisch für die Priorität der griechischen Vita ausgesprochen, während Th. Lefort nach wie vor an der entgegengesetzten These festhält. Verf. hat darum gut daran getan, sein Urteil zurückzuhalten. — Die „adiaphoria" als Mittel gegen religiösen Wahnsinn (26 Anm. 85) hat wohl nichts mit der stoischen Lehre von der Indifferenz zu tun. Bereits E. A. Sophocles, Greek Lexicon, scheint auf dem rechten Weg zu sein, wenn er das Wort mit „dissoluteness, dissipation, looseness" übersetzt; zumal der auf S. 26 Anm. 87 erwähnte Paralleltext zeigt dies. — Zu S. 30—32: Mir will scheinen, daß aus den koptischen Viten sichtbar wird, daß Pachomius, ähnlich wie später Bene-

dikt, zweimal zur Verwirklichung des ihm vorschwebenden coenobitischen Ideals ansetzt. Das erstemal erleidet er ebenso Schiffbruch wie Benedikt in Subiaco. — S. 33 wäre zur Stellung des „Secundus" die Studie von B. Steidle O. S. B. in BenMonschr 24 (1948) 97—104 174—179 nachzutragen. — In dem wichtigen Abschnitt über die Paenitenz bei Pachomius (44 ff.) möchte ich verschiedene Vorbehalte anmelden. Gerade hier ist es zu bedauern, daß uns zumeist der griechische Text und das koptische Original fehlt. Man wird daran denken müssen, wie mannigfaltig die Bedeutungen des griechischen μετανοεῖν, μετάνοια ist: Prostration, auf den Bußplatz gehen, die auferlegte Buße verrichten, zur Besinnung kommen, bereuen usw. Übrigens unterscheiden (45) die inst. 6 doch auch zwischen der „Zurechtweisung" und der „Bußleistung bei der liturgischen Versammlung". — Zum Schluß noch eine Bemerkung zu S. 87 und Anm. 265: Der dort zitierte Text aus der arabischen Vita erheischt eine kritische Prüfung. Das Verhältnis zwischen Am und G^1 ist doch wohl umgekehrt zu sehen: Die arabische Vita ist eine nachträgliche Erweiterung und „Vergröberung" (vgl. die Strafformen: sexuelle Vergehen), die direkt oder indirekt auf G^1 gründet. Leider hat P. Peeters die in Aussicht gestellte Edition der arabischen Vita nicht mehr liefern können. Solange eine solche nicht vorliegt, wird man — trotz Bousset — dem Sondergut der Vita sehr reserviert gegenüberstehen müssen. — Die fundamentale Bedeutung der *Antoniusvita* für die Erforschung des frühchristlichen Mönchtums braucht nicht erst bewiesen zu werden. Athanasius hat durch sie für Jahrhunderte den Idealtyp des mönchischen Lebens fixiert. Eine kritische Edition liegt immer noch nicht vor. H. G. Opitz ist über seiner Athanasius-Ausgabe vom Tod auf dem Schlachtfeld ereilt worden. So schmerzlich das Fehlen eines kritischen Textes ist, so dankbar ist die Forschung für jeden Beitrag zur Erhellung des reichen Gehaltes dieser ältesten Mönchsvita. Verf. bietet eine mit Einleitung und Anmerkungen versehene englische Übersetzung. Vor allem die relativ reichen Anmerkungen sind sehr dankenswert. Für die Einleitung hätte K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, stärker herangezogen werden können. Bacht

Fichtenau, H., Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters. kl. 8° (127 S.) Wien 1948, Herder. DM 3.—. — Das schmale Bändchen, erweiterte Wiedergabe von zwei Vorträgen, welche F. unter dem Titel „Historische Wirkungen der christlichen Individualethik" an der Wiener Katholischen Akademie gehalten hat, könnte man eine Rehabilitierung der christlichen Askese nennen. Es sind nur die großen Entwicklungslinien der Einschätzung der Askese, die auf dem engen Raum aufgezeigt werden können, aber gerade sie lassen das Thema um so kräftiger hervortreten. Im ersten Vortrag geht es um „Wesen und Wandlungen der Askese". Hier ist vor allem das, was Verf. über die neueren Ansichten außerhalb der katholischen Kirche zur Problematik der Askese zu sagen hat, sehr instruktiv, ebenso seine Ausführungen über „Askese im Wandel der Religiosität". Der zweite Vortrag handelt von „Lasterkampf und Lasterlehre". Hier sei vor allem auf die Ausführungen über „Habgier" und „Superbia" als die dem Römertum bzw. dem Germanentum besonders zugeordneten Laster verwiesen. Aus der Anfälligkeit der Germanen für den „eitlen Ruhm" bekommt die christliche Mahnung zur „Humilitas", wie sie durch die ganze mittelalterliche Literatur geht, neues Licht. — Es liegt in der Natur solcher „Synthesen", daß darin manche Zusammenhänge übersteigert und manche Symptome überfordert werden. Aber als Ganzes kann das Büchlein viel helfen, ein wesentliches Stück der christlichen Geschichte und Moralpsychologie besser zu verstehen. Bacht

1952 K 3031

16. Okt. 1980

04. MAI 1981

22. SEP. 1982

15. Jan. 1982

4. OKT. 1982

21. JAN. 1983

30. MRZ. 1983

17. FEB. 19

15. AUG. 1963

26. NOV. 1965

13. JUNI 1966

3. APR. 1967

4. JULI 1967

3. MAI 1968

4. OKT. 1968

7. 2. 69

22. 8. 69

9. JAN. 1970

11. JUNI 1970

22. MRZ

28. SEP. 1971

28. OKT. 1971

8. Nov. 1971

13. DEZ. 1971

3. NOV. 1972

14. MRZ. 1974

28. FEB.

1. Aug. 1975

9. FEB. 1977

6. OKT.

6. DEZ.

17. DEZ. 1979

5.60